CARTEA NEAGRĂ A REVOLUȚIEI FRANCEZE

grinta

CARTEA NEAGRĂ
A
REVOLUȚIEI FRANCEZE

(volum coordonat de Renaud Escande)

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU **MINISTÈRE FRANÇAIS CHARGÉ DE LA CULTURE - CENTRE NATIONAL DU LIVRE.**

ACEASTĂ LUCRARE A APĂRUT CU SPRIJINUL **MINISTERULUI FRANCEZ AL CULTURII - CENTRUL NAȚIONAL AL CĂRȚII.**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Cartea neagră a revoluției franceze ; sub conducerea lui Renaud Escande / trad.: Liliana Şomfălean (coord.), Olimpia Barbul, Sorin Barbul, Alexandra Medrea. - Cluj-Napoca : Grinta, 2010
ISBN 978-973-126-197-3

I. Escande, Renaud (coord.)
II. Şomfălean, Liliana (trad.)
III. Barbul, Olimpia (trad.)
IV. Barbul, Sorin (trad.)
V. Medrea-Danciu, Alexandra (trad.)

94(44)

Traducerea:
Olimpia BARBUL, Sorin BARBUL - *Partea întâi*
Liliana ŞOMFĂLEAN (coord.) - *Partea a doua*
Alexandra MEDREA - *Partea a treia*

Sub conducerea lui
RENAUD ESCANDE

CARTEA NEAGRĂ A REVOLUȚIEI FRANCEZE

Traducere de:
Liliana ŞOMFĂLEAN (coord.)
Olimpia BARBUL
Sorin BARBUL
Alexandra MEDREA

EDITURA
Cluj-Napoca
2010

Le livre noir de la Révolution française
© Les Éditions du Cerf, 2008
© pour l'édition roumaine Editura Grinta

© Editura Grinta după ediția apărută la editura Cerf, 2008.

Coperta: *Vladimir Negoiță*

EDITURA
grinta

Cluj-Napoca, Str. Primăverii 22/23, c. 400536
GSM: 0744-777.883, Tel./fax 0264-592777
E-mail: grinta@email.ro
Director: ***Gabriel Cojocaru***
Echipa tehnică: ***Alina Tănase***
Vladimir Negoiță

INTRODUCERE LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Lucrarea Cartea Neagră a Revoluției Franceze *se înscrie, cu certitudine, în seria cărților eveniment. Ea, nu numai că reprezintă o răsturnare radicală a acestei problematici – devenind un moment de referință obligatoriu – ci, în același timp, este un reper pentru începerea unui proces serios de revalorizare a unui fapt istoric considerat, până nu demult, intangibil.*

Înainte de căderea comunismului nu se putea imagina așa ceva. Dărâmarea acestui mit era considerată mai mult decât o trădare, o sinucidere intelectuală. Iată că vremurile s-au schimbat.

Importanța și semnificația Revoluției franceze este covârșitoare nu numai pentru Franța, ci și pentru întreaga Europă, funcționând ca un criteriu cronologic în periodizarea istoriei moderne. Dacă pentru Franța, 1789 este, în primul rând, un „mit fondator", după cum subliniază coordonatorul acestei cărți, domnul Renaud Escande, pentru România reprezenta modelul ideal, cazul perfect. În același timp, trebuie să fie un semnal de alarmă și totodată trezirea la realitate. Răsturnarea spectaculoasă din Franța este, pentru România și pentru întreg estul european, o provocare. Când modelul se prăbușește, ce mai poate rămâne din copiile care și-au găsit justificarea tocmai în el?

La realizarea acestei lucrări monumentale – nu numai prin dimensiuni – participă istorici de prestigiu: Pierre Chaunu, Stéphane Courtois, Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacques Alibert, Jean Pierre și Isabelle Brancourt, dar și Jean Tulard, precum și alții la fel de cunoscuți.

Problematica este extrem de vastă, cuprinzând aspecte ale vieții sociale, politice, religioase, culturale, demografice, etc., adică aproape tot ce poate spune ceva semnificativ despre existența societății și implicațiile acestei răsturnări spectaculoase de valori și idealuri cunoscută, într-un cuvânt, ca revoluție. Chiar dacă cartea de față prezintă desacralizarea unui mit, Revoluția franceză își păstrează, în totalitate, atât puterea de seducție cât și principiile care au stat la baza ei și au generat, de fapt, valorile republicane. Acum, se scoate doar în evidență un alt aspect care, până mai ieri, era eludat: teroarea – înțeleasă ca element constitutiv, obligatoriu, a oricărei revoluții. Tocmai acest moment a fost mereu ocolit, marginalizat poate, chiar uitat, uneori, intenționat.

Cartea neagră a Revoluției franceze *este o lucrare capitală și pentru faptul că atacă o problematică capitală. Terenul era deja pregătit de un alt opus exemplar,* Cartea neagră a comunismului, *în care Courtois pune în discuție alt mit al istoriei contemporane: comunismul!*

Aș avea curajul să spun că una nu putea să se nască fără cealaltă. Revoluția franceză este cheia de boltă a tuturor revoluțiilor comuniste de mai târziu, este avant la lettre *modelul perfect, cazul ideal ce va fi analizat, cercetat și disecat tocmai pentru a surprinde „esențialul". Timp de două sute de ani, acest „esențial" a fost libertatea, respectiv caracterul democratic al noii societăți și, desigur, lupta. Cartea de față mută accentul, dar îl mută într-un mod radical și asta deranjează. „Esențialul", esența revoluției este acum lupta, violența, teroarea și crima. Toate regimurile născute din revoluție vor fi regimuri criminale. Fiind gândite pentru om, ele sunt de fapt îndreptate, în esența lor, tocmai împotriva omului!*

Lucrarea este împărțită în trei mari părți: Fapte, Geniul și Antologie. Nu întâmplător. De asemenea, nu întâmplător coordonatorul volumului este un important gânditor dominican. A trebuit să vină un cleric să facă lumină în căile întortochiate ale revoluției, evidențiind o realitate, până nu demult ocultă, interzisă, secretă. Nici un filosof „progresist" nu a îndrăznit să dezgroape atrocitățile și abuzurile comise sub stindardul Revoluției. Nici sacrilegiul schingiuirii inutile a fiului lui Ludovic al XVI-lea. Nici condamnarea la ghilotină a celui ce a avut curajul să se ofere – bănuind consecințele – să-l apere pe Ludovic al XVI-lea în „procesul" ce i-a fost intentat, pentru simplul fapt că completul de judecată uitase să-i asigure monarhului Franței un avocat din oficiu. Iar pentru ca lucrurile să fie și mai clare, în fața lui Malesherbes, al cărui tată fusese cancelar al Franței (păstrător al Sigiliilor), cel căruia Ludovic al XVI-lea îi încredințează testamentul, membru al Academiei franceze și al Academiei de științe, îi sunt ghilotinați fiica și cei doi nepoți. Asta ținea tot de natura Revoluției! Lucruri pe care nimeni nu a vrut să le vadă sau le-a considerat subsidiare. Toate astea doar pentru că a avut curajul să-l apere pe suveranul său, regele Franței!

Un alt martor și, implicit, apărător al Franței a fost Joseph de Maistre, contemporan al revoluției, dar totodată și „unul dintre cei mai puternici adversari ai ei".

În Considerații asupra Franței, *publicată în 1797, sintetizând caracterul profund anticreștin, de Maistre ajunge să afirme „caracterul satanic" al revoluției. Atât de total era dezacordul lui și atât de mari atrocitățile comise. Revoluția era*

considerată o pedeapsă dată Franței pentru distrugerea stâlpilor societății franceze: Monarhia și Biserica Catolică, cele două realități care au construit și ridicat Franța timp de 1500 de ani.

În mod paradoxal, marii gânditori ai Revoluției au fost, de fapt, împotriva ei. Chamfort s-a sinucis pentru a scăpa de persecuțiile noului regim, iar Rivarol a plecat în exil. Considerat „tătucul revoluției", pentru că este poate cel mai complet observator al ei. Spirit universal, familiarizat atât cu Voltaire, Pascal dar și Montesquieu, publică Jurnalul politic național, *care este poate cea mai fidelă oglindă cotidiană a noului regim. Acești gânditori, toți produsul epocii „luminilor", au rămas în umbră, au gândit și au scris fără ca cineva să-și mai aducă aminte de ei. Refuzând să facă elogiul Revoluției au fost taxați „retrograzi"și desigur, „dușmani ai poporului", cum li se va spune mai târziu, într-o altă cultură. Dar, poate cea mai mare restituire în ce privește martorii Revoluției se referă la Louis de Bonald, puțin cunoscut și considerat a fi un „filosof al bazelor", care în 1789 avea doar treizeci și patru de ani. În 1791 emigrează în Germania și va fi amnistiat, de abia, în 1802. El are o imagine clară atât asupra Revoluției, cât și asupra Imperiului și Restaurației.*

Ludovic al XVIII-lea îl va numi membru al Academiei franceze, fiind în același timp și consilierul său personal, iar între 1821 și 1822, vice-președinte al Camerei și apoi ministru de Stat și Pair al Franței, în 1823. Prinde și Revoluția din iulie 1830, pe care o critică la fel de sever. În opera principală: Teoria puterii politice și religioase în societatea civilă demonstrată de raționament și istorie, *Bonald combate atât* Contractul social, *cât și* Spiritul legilor, *situându-se pe o cu totul altă poziție. Este reversul medaliei, exact opusul discursului „luminos", „umanist", „progresist" și, desigur, „revoluționar", în spiritul căruia noi am crescut, crezând că nu există și un „antidiscurs". Iată cum suna el în 1796, adică după ce Robespierre fusese deja ghilotinat:*

„În toate timpurile, omul a vrut să se erijeze în legislator al societății religioase și al societății politice și să le dea o constituție atât uneia cât și alteia: or, eu cred că pot demonstra că omul nu poate da o constituție societății religioase sau politice tot așa cum nu poate da greutate corpurilor sau întindere materiei." *(p. 492).*

Prin tot ce a scris, Louis de Bonald poate fi considerat un precursor a lui Tocqueville. El observă, pentru prima dată, rolul celor trei stări în dinamica societății: clerul, nobilimea și starea a treia, precum și faptul că tocmai aici, în starea a treia, a explodat revoluția. Datorită inerției și obtuzității nobilimii și

clerului, datorită lipsei de voință politică și obstinației de a ține lumea pe loc, cu orice preț. În locul reformelor atât de necesare a izbucnit revoluția – soluție fortuită și imprevizibilă. Bonald face observații pertinente vizavi de republică și democrație (înțelese ca regimuri politice și forme de guvernare). Cauza tuturor relelor din societate este „descreștinarea" și substituirea adevăratelor valori ale vechiului regim cu valori noi, false și deci „virtuți false". Nimic nu pare mai actual!

Bonald considera, observă Jaqcues Alibert, „că atacurile împotriva religiei catolice au jucat un rol esențial în mersul Revoluției franceze" *(p. 504).*

De fapt, în toate revoluțiile de mai apoi, Monarhia și Biserica au fost principalii inamici ai comunismului. Și asta este tot o moștenire a Revoluției franceze. Ateismul, această boală a secolului, care a distrus Franța, va lucra în continuare și mai lucrează și azi, cu consecințe incalculabile asupra societăților postmoderne. Valorile contemporane sunt, în marea lor majoritate, valori de substitut sau nonvalori. Bonald spunea asta încă în 1800, în Teoria puterii, *iar în* Réflexions sur la révolution de juillet 1830 *nu face decât să întărească aceste teze.*

Pierre Chaunu crede că „ghilotina este pe drept cuvânt adevăratul simbol al acestui regim" *dar și că* „între Revoluția politică a la française și Revoluția inovatoare, industrială și tehnică, după modelul englezesc, incompatibilitatea e profundă" *(p. 19).*

În capitolul al XXII-lea, „De la Revoluția franceză la Revoluția din Octombrie", Stéphane Courtois, autorul cărții care a făcut istorie în epocă - Cartea Neagră a Comunismului *– urmărește să dovedească tocmai natura dublă a oricărui proces revoluționar: democrație și teroare, precum și ideea de continuitate și similitudine. Dacă întreaga cultură europeană a văzut, timp de 200 de ani (1789-1989) în Revoluția franceză doar „lupta sfântă" a poporului pentru libertate, după prăbușirea comunismului s-a creat oportunitatea abordării revoluțiilor și sub alt unghi. Ea a însemnat, de acum înainte, nu numai* „libertate, egalitate, fraternitate" *și introducerea principiului democratic în organizarea și conducerea societății bazat pe* „Declarația drepturilor omului și cetățeanului", *ci și Teroarea din 1792-1794, care i-a urmat. „Marea" revoluție a sfârșit, în mod apoteotic, prin a-și devora fiii!*

Existența celor două Franțe – Franța regalistă și catolică și Franța republicană – nu a fost și nu este doar o problemă de interpretare. Este rezultatul unei tradiții care va marca, de acum înainte, întreaga istorie modernă și contemporană a Franței, iar prin ricoșeu, a întregii Europe. Franța „progresistă" și

Franța „retrogradă" de ieri nu mai este însă și cea de astăzi. Valorile s-au schimbat și ceea ce, mai ieri, era „progresist", azi poate fi perceput ca „retrograd". La fel s-a schimbat și semnificația sintagmelor: „stânga" și „dreapta". S-a ajuns ca partide de dreapta să facă politici de stânga, populiste, iar eternul pol de „stânga" încearcă să se legitimize prin valori de dreapta, conservatoare, naționaliste. Revoluțiile se manifestă ca și contrarevoluții, iar contrarevoluțiile sunt percepute ca adevărate revoluții. Înainte, rolul „negativ" în istorie era apanajul absolutismului feudal și aristrocrației atotputernice, apoi în regimurile comuniste acest rol a ajuns să fie jucat de burghezia roșie și liderul absolut. Idealul comunist al egalității și libertății oamenilor a fost spulberat, pur și simplu, după preluarea puterii, iar „dușmani" ai revoluției ajung să fie revoluționarii de ieri. Paradoxul constă în aceea că edificarea acestor „societăți noi", comuniste, bazate pe principii „progresiste", generau regimuri politice la fel de absolutiste, nedrepte, inumane ca și cele pe care tocmai le-au dărâmat. Între absolutismul și despotismul feudal și cel comunist, diferența este doar de nuanță și nicidecum de legitimitate.

Iată cum, două regimuri, în aparență, fundamental diferite, cu bază economică deferită, cu valori și principii diferite, în epoci istorice diferite generează situații conflictuale asemănătoare. Absolutismul medieval și totalitarismul comunist ajung să aibă multe lucruri în comun. Berdiaev sesiza asta încă înainte de-al doilea război mondial. Epoci istorice diferite nasc procese istorice similare! Dacă până în 1989, revoluțiile nu puteau fi decât comuniste, acum avem un tip nou de revoluție și anume, revoluția anticomunistă ce, până nu demult, era asimilată contrarevoluției. Noi, cei din est – și aici trebuie să vorbim în primul rând de România - am tot făcut revoluții pentru a progresa, pentru a ne dezvolta. Am început cu revoluții de eliberare, apoi revoluții democratice și, în final, revoluții comuniste, terminând în '89 cu revoluția anticomunistă, pentru ca să constatăm, cu stupoare, că în timp ce noi ne ocupam de revoluții, occidentul s-a dezvoltat, a făcut un pas mare înainte. Noi am fost mereu obligați să o luăm de la capăt. Cum să mai ai atunci o șansă?

Cineva ar putea să se întrebe de ce este această carte importantă acum, pentru România, când ea se referă la evenimente petrecute cu 200 de ani în urmă! Implicațiile sunt însă mult mai profunde decât ar părea la prima vedere.

Această lucrare ar trebui să fie, în primul rând, un semnal puternic pentru clarificarea momentului 1989. Am să folosesc sintagma „evenimentele din '89" pentru că este mai potrivită. De asemenea, cred că, după 20 de ani, poporul român ar merita să afle adevărul faptic despre 1989. Acest lucru are importanță mai ales

pentru că modul cum un popor înțelege să se raporteze la istorie spune ceva esențial despre maturitatea, demnitatea și puterea lui.

Acum, de exemplu, în loc să ne întoarcem la monarhia constituțională care a făcut și ridicat România modernă – forma de guvernare pe care tancurile sovietice au întrerupt-o brusc – am proclamat o nouă Republică. A câtea republică este asta? A doua sau a treia? Dacă ținem cont că prima a fost R.P.R și a doua R.S.R. Or, poate că Republica actuală urmează alte criterii istorice! Spun toate astea pentru că vreau să fiu bine înțeles: România nu a avut și nu are, cu adevărat, o tradiție republicană, decât dacă considerăm vechiul regim de dictatură comunistă ca fiind republican. Este aici, cel puțin, o contradicție în termeni și în acest caz, Revoluția din 1989 nu este decât restaurația unui regim republican autentic, pe care noi, de fapt, nu l-am avut niciodată! Iată ce se întâmplă când un popor încearcă să se mintă singur. Cui servește această Republică dacă nu doar noilor îmbogățiți ai „revoluției"? Și atunci, ce fel de republică este aceea care acoperă doar aparențele unui regim oligarhic? Se tot caută de douăzeci de ani vinovații, „teroriștii". *O societate matură nu poate să cadă în această capcană. O societate sănătoasă nu poate fi clădită pe minciună și crimă. Situația noastră este de o iraționalitate halucinantă care, cu certitudine, nu poate genera performanță. Noi rămânem prizonierii propriilor noastre avataruri, iar fața cu care ne prezentăm în lume este una a falsității și nimicniciei, dublată de un profund sentiment al disperării și neputinței. Lucrurile nu pot continua așa la nesfârșit!*

Cartea neagră a revoluției franceze *este dovada clară a faptului că orice mit poate fi doborât. Cele două Franțe și cele două Revoluții sunt la fel de prezente în contemporaneitatea noastră ca și acum două secole. Se poate vorbi despre o revoluție „curată" și o revoluție „murdară"? Opțiunea între revoluția politică – cu toate consecințele și implicațiile ei – pe care o cunoaștem foarte bine și revoluția industrială, tehnică sau „inovatoare", cum o numește Pierre Chaunu, este și azi o mare provocare. Poate revoluția industrială să asigure și o revoluție morală? Revoluțiile politice nu au reușit acest lucru. Dimpotrivă!*

Nu întâmplător, Joseph de Maistre vorbește despre „caracterul satanic" al Revoluției, tocmai pentru a evidenția reversul medaliei. Noi am cunoscut mereu numai fața acestei realități, inundată de un nimb ce te împiedica să vezi detaliile. Importantă, timp de două secole, a fost doar aura! Și datorită instaurării unui pozitivism în epocă prin Tocqueville, Michelet și Taine, ce au susținut încetățenirea unei anumite imagini a Franței. Totul și toate se datorau, într-un fel, Revoluției. Cum de-a ajuns însă Anglia, cel puțin la fel de „democrată" ca Franța, fără

revoluție? Întrebări la care nu ni se răspunde! Nu a pierdut oare Franța hegemonia în Europa și în lume tocmai datorită Revoluției? Dacă tatăl Revoluției a fost Marat și fiul ei Robespierre, s-a ajuns ușor la a-l compara pe Marat cu Lenin! (p. 696) Ceea ce nu era cazul. Cum putea fi stabil un regim care a emis, în cinci ani, 15.000 de legi? Și asta doar până la începutul Directoratului, deși la al doilea proiect al Codului Civil se lucra încă din 1794. Haosul legislativ a fost unul din factorii care au făcut posibilă Teroarea. *Mitul revoluției din 1789 a fost, de fapt, creat și autentificat de o întreagă generație de istorici. Apoi, această iluzie a fost doar dezvoltată, continuată. Acum am coborât cu picioarele pe pamânt și nu ne vine să credem cât am putut fi de orbi. Faptul că Revoluția franceză a fost percepută într-o gamă extrem de largă a problematicilor și consecințelor a îngreunat abordarea ei unitară. De la trimfalismul exacerbat, până la „caracterul satanic" este însă un câmp vast. Se dovedește, pe de o parte, uriașa importanță istorică, politică, social, culturală, religioasă și morală a cărei depozitară este revoluția. Dar, în același timp, împreună cu lumina pe care o răspândește trebuie să vedem și umbra farsei.*

Revoluția este explozia colosală a unei societăți anchilozate, cu structuri și cutume sacre, dar în același timp și un mod rapid de a distruge realități istorice care au asigurat timp de 1500 de ani nașterea societății moderne. Modelul a fost rapid importat, astfel că după ce revoluția a distrus Franța, s-a răspândit în întreaga Europă. Nu putem fi siguri dacă Reforma sau Revoluția au împins, cel mai mult, lumea înainte. Dar cu siguranță, Reforma a fost mai productivă. Ceva similar nu a mai existat. Nici o forță nu a mobilizat societatea în asemenea măsură. Nu avem nici un termen de comparație, nu avem nici un precedent iar urmele acestei explozii nu au putut fi șterse. Vrem sau nu, suntem și azi moștenitorii și în același timp, martorii a ceea ce s-a întâmplat atunci. Numai că, în timp ce aspectele pozitive, „progresiste" au fost încununate mereu de glorie, cele negative, „retrograde", „contrarevoluționare" au fost uitate, ignorate, minimalizate. Lucrarea de față pune un punct în acest demers, de care nu se va mai putea face abstracție niciodată. Ea reprezintă un fel de cotitură nu numai necesară dar și salutară. Iată că primul pas s-a făcut! Nu numai Revoluția franceză, dar și toate celelalte revoluții, nu vor mai fi numai pagini glorioase ale istoriei ci, în același timp, culmi ale abjecției și minciunii.

Dacă „Faptele" și „Geniul" ne prezintă cadrul general care a pregătit și asigurat desfășurarea, oarecum neașteptată, a revoluției, „Antologia" ne înfățișează probe zdrobitoare. Iar probele sunt, de fapt, totul! De aceea este partea cu cea mai mare greutate. Ea ne vorbește despre viață și moarte. Despre condiția omului în

acele vremuri tulburi. Chiar și numai pentru faptul că întotdeauna dovezile, probele câștigă teren în fața oricărei teorii. Ele sunt înspăimântătoare, incredibile, terifiante. Nu-ți vine să crezi că sub o recuzită strălucitoare se poate ascunde atâta josnicie și bestialitate. Oricât ai încerca să justifici faptele, ele sunt cutremurătoare pentru că rămân vii în memoria colectivă a poporului. Faptele spun întotdeauna ceva și despre bestialitatea ascunsă în om, mai ales atunci când este vorba de o bestialitate oficializată, instituționalizată și legitimată prin ordine de front, dispoziții oficiale și legi. Ele sunt tocmai valorile și principiile care statuează baza societății respective. Este morala „omului nou", a revoluționarului care, mai târziu, știm că devine „profesionist", iar în Revoluția din Octombrie poartă numele de „comisar al poporului".

O Franță prinsă într-un joc stupid și totodată mortal. Se poate înțelege din aceste surse primare cât de aproape a fost de dezastru și în același timp, cât de diferită de cea cu care am fost noi obișnuiți. Franța era percepută întotdeauna ca fiind spirit, distincție, rafinament și un cult al raționalității și metodei care îi asigurau un echilibru perfect, bazat pe valorile de adevăr și bine. Tocmai aceste valori dispar. Franța ajunge să spună cu totul altceva oamenilor și lumii. Câți ani vor trebui să treacă până când aceste fapte vor figura în manualele școlare la capitolul Revoluție? Când se va încetăți în conștiința publică că Revoluția franceză și toate celelalte revoluții au însemnat, dincolo de glorie, tot atâtea crime? Lucrurile se repetă mereu și într-un mod straniu. Lenin și Trotki au făcut la fel, începând Revoluția cu asasinarea țarului și familiei. Dar nu s-au oprit aici. Dimpotrivă! Dacă acest act și-a găsit o justificare principială, teoretică, „revoluționară", asasinarea a milioane de oameni doar pentru că refuzau să gândească după un tipar prestabilit, nu poate avea nici o justificare. Care este ecuația care face posibilă asasinarea în masă a milioane de oameni doar pentru a pune în practică „ideile" cuiva? Cu ce preț și pentru ce, atunci când „ideile" sunt ele însele criminale? Cazul „revoluției permanente" a lui Trotki este exemplul cel mai clar. Stalin nu a făcut apoi decât să continue opera „maeștrilor", ajungând în 1937-1938 să ridice lupta împotriva „dușmanilor poporului" la cote halucinante.

Iată câteva exemple din timpul Terorii (1792-1794), în Vandeea. „Incoruptibilul" Robespierre, în discursul ținut în fața Convenției naționale din 3 decembrie 1792, referitor la procesul lui Ludovic al XVI-lea, spunea că „Ludovic nu poate fi judecat, el este deja condamnat"; *și că* „A propune să se facă procesul lui Ludovic al XVI-lea, de orice manieră ar putea însemna să ne întoarcem la despotismul regal și constituțional". *Legea și legalitatea era ea*

însăși condamnată ca dușman al revoluției. Pe acest teren, Teroarea s-a putut dezvolta în voie, iar la 21 ianuarie 1793 Ludovic este asasinat. Crima e percepută numai ca apanaj al tiraniei, iar „libertatea" devine justiția și virtutea supremă a revoluției. În numele ei, totul este posibil. Regele este „cel mai mare dintre toți criminalii", *iar orice proces pe acest teren era lipsit de sens.* „Ludovic trebuie să moară pentru ca patria să traiască" *și Robespierre, încheie:* „Cer Convenției naționale să-l declare pe Ludovic trădător al națiunii franceze, criminal împotriva umanității".

De aici până la campania din Vandeea nu mai este decât un pas. Cei doi generali republicani, Carrier (tiranul sângeros din Nantes) și Turreau, sunt exemplele cele mai concludente.

Turreau raportează „reprezentanților poporului" rezultatele campaniei din Vandeea: „Vă repet, cetățeni reprezentanți, eu văd necesară măsura de a incendia orașele, satele și domeniile rurale dacă vrem să terminăm cu războiul din Vandeea, fără incendiere nu aș putea spune că voi nimici această hoardă de bandiți care pare să regăsească în fiecare zi noi resurse" *(p. 787).*

Tot Turreau raportează ministrului de Război, Cholet, la 24 ian.1794: „Împușcăm zilnic un mare număr de bandiți, pe care îi descoperim răspândiți peste tot, dar mi s-a adus la cunoștință că sunt multe alte grupări care încearcă să se reunească. Sper să le-o iau înainte ... Am aflat chiar acum că unul dintre șefii coloanei de dreapta a împușcat ieri 300, că la vreo patru poște departe de mine există o grupare de 3.000 de oameni, (...). Nu este zi în care să nu ucidem 200." *(p. 787, 788).*

În acest vârtej, la un moment dat, cei mai mari dușmani nu sunt „bandiții", tot mai puțini de altfel, ci chiar propriile trupe, soldații republicani care dezertează în fața atrocităților inimaginabile, dezgustați de crimele pe care trebuie să le comită.

Generalul Carrier ajunge să susțină în fața Convenției naționale, necesitatea exterminării sistematice a întregii populații, ca mijloc de luptă revoluționară. Vina victimelor nu e alta decât aceea de a nu fi adepți fideli ai Republicii. Carrier simte cea mai mare plăcere la execuția preoților și copiilor; „...războiul nu va fi complet terminat decât atunci când nu va mai exista nici un locuitor în Vandeea".

Pentru a ilustra spiritul epocii, Vandeea a fost rebotezată Vengé! Orașele sunt transformate în centre de exterminare. Este semnificativ că și aici, ca mai

târziu în timpul revoluției din Octombrie, s-a experimentat exterminarea prin înec. Se făcea economie de cartușe și creștea randamentul. Generalul șef Turreau făcea experimente pe Loara! Foarte repede s-a ajuns ca dintr-o populație de 800.000 de oameni, 117.000 să fie masacrați.

Revoluțiile sunt sângeroase, iar atunci când crima devine însăși rațiunea de a fi, nici un ideal nu mai poate rezista în fața cumplitelor fapte. Robespierre visa la „insurecția permanentă" iar la Troțki prima, „legea revolverului". Cu mijloacele rudimentare ale secolului al XVIII-lea, generalul Carrier anunța apoteotic Comitetul de salvare publică la 11 decembrie 1793, că generalii săi trebuie „să nimicească în toate provinciile răsculate pe toți indivizii de orice sex, fără deosebire oriunde vor fi și să incendieze totul; căci e bine să știți că sunt femeile și preoții care au complotat și au susținut războiul din Vandeea" *(p. 792), și asta după ce, de fapt, armata regalistă fusese definitiv zdrobită. Lupta se dădea acum cu populația civilă, lipsită de orice apărare. Iată cum războiul civil e consecința oricărei revoluții, iar modul ei de manifestare este anarhia și teroarea. Accentul a fost pus mereu doar pe prima parte - democrația - iar înțelegerea revoluției ca teroare și anarhie a rămas ascunsă. Dovezile istorice, probele indubitabile, faptele vorbesc despre asta! Ele sunt mai mult decât suficiente. Atunci când ne referim la revoluție trebuie să vedem atât „gloria", cât și „mizeria". Cei ce pun accentul pe prima parte au înțeles revoluția ca pe un factor ineluctabil al progresului social și uman, ceilalți, dimpotrivă, insistă pe anatomia terorii și violenței, precum și tot ce decurge de aici. Nimeni nu are instrumentele necesare pentru a evalua, cu exactitate, de care parte se înclină balanța. Un lucru este însă cert, orice regim politic instaurat prin revoluție, deși își propune valori și principii „progresiste" (libertate-egalitate-fraternitate), sfârșește prin a lupta împotriva lor. Astfel, „cei mai egali dintre egali, vor avea și cuțitele cele mai lungi", pentru a păstra intactă „puritatea" revoluției. Esența modului de a fi și funcționa al noului regim republican este represiunea. Începută ca răspuns la un regim nedrept și vetust, Revoluția nu face decât să instaureze un regim politic și mai nedrept. Fără o baie de sânge, revoluțiile își pierd rațiunea de a fi!*

Lenin a înțeles, poate cel mai bine, acest lucru atunci când a ordonat executarea țarului. Din motive strategice, ni se va răspunde. Răul trebuia tăiat din rădăcină pentru ca nu cumva să renască. Toate celelalte modele rămân însă la periferia experimentului marxist. Dacă idealul comunismului este câștigarea unei libertăți nețărmurite dar cu orice preț, atunci putem spune că esența acestor

regimuri este criminală. Orice concesie este percepută ca element al trădării. Așa începe Teroarea.

În Franța, din octombrie 1791, prin „bataillon fédérés", iar în Rusia, prin Armata Roșie, se va lupta, de fapt, împotriva propriului popor. Este momentul în care revoluția începe să-și devoreze fiii! Revoluția e masca sub care se ascunde, într-un mod instituționalizat, spiritul violent și distructiv al individului, al bestiei al cărei dușman etern este rațiunea. Iată paradoxul revoluției! Iluzia libertății absolute sfârșește prin anularea ei sub orice formă. Universul concentrațional și „lagărul socialist" sunt dovada istorică cea mai concludentă a acestei răsturnări. Nu întâmplător, Hippolyte Taine, referindu-se la Revoluția franceză, vorbește despre o „anarhie spontană" care crează o situație revoluționară și tot ce urmează mai apoi pe acest teren al nimănui! Sunt tocmai simptomele premergătoare care fac posibilă apariția acelui „abces enorm", sub care se ascunde Revoluția. Teroarea nu apare brusc, ca un animal de pradă care te ia prin surprindere, ci este prezentă, susține Taine, încă din 5, 6 octombrie 1789, când regele este asediat și apoi ridicat cu forța de la Versailles, fără ca nimeni să bănuiască că acesta era începutul sfârșitului. Dacă prima parte a revoluției o putem numi „liberală" și deci democratică (1789-1791), partea a doua, cea „populară", este expresia clară a terorii.

Revoluția a fost „salvată", justificată de Imperiu iar Bonaparte – fiu al Revoluției – s-a adaptat doar din mers și pentru că nu mai existau regi a hotărât să fie Împărat. Dar moral, nimeni n-a mai putut salva Revoluția. Odată cu regele, Franța și-a omorât și credința. Asta a fost pierderea cea mai grea și cu siguranță, irecuperabilă. Când omul are mai multă libertate decât a visat, libertatea se întoarce împotriva lui și îi transformă visul în coșmar. Libertatea fără Dumnezeu nu este decât anticamera disperării, a sălbăticiei și ruinei.

Tot ceea ce a urmat, Restaurația și apoi șirul năucitor al Revoluțiilor (1830, 1848, 1871) nu a făcut decât să adâncească prăpastia peste care Republica și sistemul republican a improvizat o echilibristică care nici măcar nu o justifică. Identificarea Franței cu Revoluția nu mai spune azi nimic nimănui. Dimpotrivă! Franța a înțeles că trebuie să fie și altceva, iar tocmai asta o va salva.

Acesta este mesajul central al cărții pe care am avut ocazia și, în același timp, onoarea, să o prezint cititorului român.

Ioan L. DANCIU

Cuvânt înainte

Legitime şi glorioase, festive şi fraterne, ample roade ale unei „raţiuni" aşteptate de secole: astfel sunt prezentate de obicei evenimentele din ceea ce a fost şi una dintre perioadele cele mai sângeroase ale istoriei, inaugurând în mod tragic o succesiune de revoluţii şi de conflicte care au marcat Europa până la mijlocul secolului al XX-lea.

Fiecare naţiune stă pe o mitologie care o plămădeşte şi o unifică, oferindu-i cheile de interpretare a propriei istorii şi a proiectului său, permiţându-i să se înţeleagă pe sine şi să se identifice faţă de celălalt, dându-i în sfârşit un limbaj comun.

Naţiunea franceză are miturile sale fondatoare. Unul dintre cele mai remarcabile este, fără nicio îndoială, Revoluţia franceză. Cronologia sa, actorii săi, evenimentele sale, linguşitorii săi fac parte din acest poem epic grandios, maiestuos, oferindu-i şansa de a crede că s-a născut din ceva şi de undeva.

Este întotdeauna în interesul unei naţiuni să se învăluie în strălucirea acestor mituri fondatoare şi e în interesul celor ce au fost la putere să mascheze violenţa şi arbitrarul pe care şi-au bazat dominaţia.

Dar istoria nu se scrie aidoma mitologiei şi exigenţa ei de adevăr n-ar trebui să se împiedice de interese şi scopuri utilitariste.

Ideea unei *Cărţi negre a Revoluţiei franceze* s-a născut acum doi ani, cu ocazia unei întâlniri între editor şi unul dintre autorii lucrării. Proiectul lor a fost să adune într-un act unic şi sub pana celor mai buni specialişti o „sumă" şi un „breviar": sumă istorică asupra „dedesubturilor istoriei şi istoriografiei revoluţionare" prin intermediul analizei unor episoade cheie - fondatoare şi distrugătoare în acelaşi timp; breviar filosofic şi politic reunind portretele şi gândurile celor care s-au opus Revoluţiei şi ale căror perspective, departe de a fi arhaice, aruncă o lumină asupra vremurilor totalitare şi democratice într-un mod pe cât de neaşteptat pe atât de pertinent. O antologie, în fine, stă mărturie asupra violenţei oarbe a ideologiei revoluţionare.

Fr. RENAUD ESCANDE, o.p., editor.

PARTEA ÎNTÂI

FAPTELE

I

SECULARIZAREA BUNURILOR BISERICEŞTI: SEMNIFICAŢIE POLITICĂ ŞI CONSECINŢE ECONOMICE[1]

Lui Talleyrand, fără onoare şi fără scrupule, îi aparţine ruşinea de a fi propus la 10 octombrie „ca pentru a-şi oferi mijloacele de a face faţă creditorilor lui, Statul să îşi însuşească enorma bogăţie (*sic*) alcătuită din bunurile clerului", ceea ce implică, pentru ca operaţia să fie rentabilă, să se fure, în profitul creditorilor privilegiaţi, eventual instigatori la crimă, din oraşe, de la Dumnezeu, de la copii, de la săraci şi de la bolnavi. E adevărat că clerul inferior deschisese el însuşi breşa, sacrificând, fără vreun motiv onorabil, zeciuiala. „Deputaţii, mai sensibili la dreptul de rentieri ai statului decât faţă de Dumnezeu şi săraci, se loveau de chestiunea dreptului de proprietate. Cum să-i aducă o atât de mare atingere la mai puţin de trei luni după ce îl declaraseră inviolabil şi sacru?"

Jean de Viguerie[2] a rezumat cu forţă esenţialul unei dezbateri atât de grave. Aceşti funcţionăraşi, aceşti magistraţi şi avocaţi, ar face cu uşurinţă praf echitatea numai să li se ofere o haină juridică convenabilă.

Talleyrand, care a înţeles spiritul noilor instituţii, ţinteşte la existenţa ordinii în sânul naţiunii: naţiunea este suverană asupra corpurilor existente în sânul ei. Este sacră doar proprietatea individuală. Oprobriu deci asupra colectivităţii. Omul nu e om decât singur, deci gol în faţa naţiunii, care decide în mod suveran. Aţi înţeles că astfel înţeleasă libertatea nu există. Burke a explicat-o magnific. Aşa apare riscul de tiranie, pe care şi-l asumă cu dezinvoltură *Contractul social* al lui Rousseau. „În breşa" episcopului dau năvală adversarii proprietăţii ecleziastice, Mirabeau, Thouret, Treilhard, abatele de Montesquiou.

---

[1] Acest text a fost extras din cartea lui Pierre CHAUNU, *Le Grand Déclassement. À propos d'une commémoration*, Paris, Robert Laffont, 1984, p. 194-203 şi 269-271.

[2] Jean de VIGUERIE, *Christianisme et Révolution*. Paris, Nouvelles éditions latines, 1986, p. 56-57.

Apărarea a fost asigurată cu talent de către abații d'Eymar și Maury. La 2 noiembrie 1789, a patra dată sumbră, votul e câștigat cu 568 de sufragii contra 346. Bunurile impropriu numite ale clerului (ele erau ale Bisericii) sunt puse „«la dispoziția națiunii» cu obligația de a contribui la cheltuielile de cult și pentru servicii publice asumate până atunci de Biserică". Cum să eviți ca ea să nu se transforme în judecător?

Jean de Viguerie a judecat corect. Această dezbatere pune în lumină ceea ce cred unii și alții.

Dar mi se pare că ea pune în lumină și însăși esența acestor lucruri, singura esență a acestei stupide confuzii, incoerența, justificarea *post festum*, a mersului statului și al societății. Politica lor a fost un compromis între ceea ce fusese închipuit cu naivitate, deci imprudent proclamat (crudă putere a cuvintelor) și dura necesitate, total desconsiderată, compromis deci între trăncăneala prealabilă și dezastrul ulterior. Și, de departe, dezastrul iese învingător. „În intervențiile oratorilor" un cititor atent precum Jean de Viguerie, „dincolo de elanuri și declarații de principiu" descoperă „șovăieli și incertitudini". Ei nu mai cunosc prea bine - dar această ignoranță, din partea oamenilor legii, are valoare de mărturisire - „instituțiile și dreptul vechii Franțe". Ei cunosc litera, uneori; rar spiritul. Am văzut-o cu ocazia drepturilor feudale. Nu au știut niciodată foarte bine ce suprimă. Se întâmplă la fel și cu bunurile clerului; sunt ele o adevărată proprietate? proprietatea cui? asupra a ce?

Spuneți-mi care a fost intenția fondatorului. Pentru Barnave, clerul nu este decât depozitarul. Ceea ce e sfânt este scopul. Asigurați realizarea scopului, plătiți renta și luați capitalul. Și încercați să vă îmbogățiți. Ceea ce presupune să nu vă mai asumați ceea ce era asumat. Îmi pare greu de crezut că nimeni nu a gândit-o; totuși, nimeni nu a spus-o.

Pentru Talleyrand este jumi-juma. Clerul nu este proprietar decât peste partea din bunuri necesară „onestei sale subzistențe", restul este disponibil cu condiția, pusă de Barnave, a scopului asigurat. Ca și Mirabeau, Talleyrand se gândește poate la sacrificiul unei părți, care ar fi menținut nucleul de independență al unui regim beneficial, sărăcit dar salvat.

Pentru abatele de Montesquiou clerul nu este un adevărat proprietar, chiar din cauza mâinii moarte. Statul ia în administrare tocmai deoarece clerul nu poate înstrăina. Va fi încă o promisiune deșartă. Începând cu anul 1780, ele sunt nenumărate, și după cum bine spune Mirabeau, a cărui viață privată oferă un exemplu de exorcizare eficientă a scrupulelor: „Să ne desprindem de un

respect superstiţios pentru ceea ce se numeşte intenţia fondatorilor." Doar au murit de atâta timp.

La polul opus, Montlosier reaminteşte: proprietatea înseamnă proprietate. Naţiunea nu poate lua ceea ce nu îi aparţine decât prin dreptul de suveranitate, deci despăgubindu-i pe titulari. Abatele Maury aminteşte că proprietatea nu aparţine naţiunii. Fără proprietate nu există libertate, „căci libertatea nu este altceva decât cea dintâi dintre proprietăţile sociale, proprietatea de sine". Şi apoi pofta vine mâncând. Într-adevăr Boisgelin, episcop de Aix, făcuse o propunere onestă şi avantajoasă pentru toţi. El oferea o ipotecă de 400 de miloane asupra bunurilor Bisericii pentru a acoperi ceea ce Necker socotise necesar pentru o repunere pe linia de plutire: „Clerul n-a refuzat niciodată în zilele de restrişte să ajute statul." Se cuvine poate să amintim, între altele, că această restrişte este pur fictivă. Şi că niciodată o Franţă mai prosperă nu a contribuit mai puţin, *per capita*, la treburile statului.

Atunci se întâmplă ca fazei de necesitate mascată să îi urmeze aproape imediat ameţeala atotputerniciei. Le Chapelier, distrugătorul corporaţiilor, care urăşte tot ce depăşeşte individul: „În cazul în care clerul va rămâne proprietar, el va continua să formeze un ordin în naţiune." Ne e greu să ne dăm seama cât e de puternică, în această franjă de marginali ai mediului lor, la aceşti semirataţi, rău integraţi, ideologia reducţionistă de la tot la unitate. Tot atâţia potenţiali regi Ludovic al XVI-lea ce atacă nobilimea. Voind să distrugă orice corp, orice societate, orice comunitate, orice loc unde era plăcut să trăieşti, orice cu excepţia marii comunităţi, orice element social căruia nu îi aparţii. E drept, constituanţii nu au avut niciodată libertatea decât pe buze, nicicând în suflet. Nici o regulă de constituţionalitate nu apără individul rupt de orice reţea protectoare împotriva tiraniei colective a Adunării absolute. Egalitatea trece înaintea libertăţii. Da, deficitul nu mai e decât un pretext. Totuşi greutăţile financiare au fost într-adevăr detonatorul. Constituanta îmi pare în toată această afacere mai degrabă condusă decât conducătoare.

Da, e adevărat că afacerea bunurilor Bisericii a condus la o radicalizare, la tragerea unor consecinţe nu neapărat incluse în Declaraţia de la 26 august. Când abatele d'Eymar spune, la 18 octombrie, în apărarea sa: „Doar forţa poate să dizolve ceea ce a existat ca fiind constitutiv de secole încoace", el dovedeşte că noua naţiune, pulberi de indivizi, „fără nimic între ego-ul fatalmente strivit şi întregul necesarmente tiranic" (libertatea de asociere va fi o recucerire a adevăratei democraţii la sfârşitul secolului al XIX-lea în Franţa, care cunoscuse în acest domeniu un atât de grav regres), ego din fericire salvat de puterea

conservată a existențialului familial, că noua stare de lucruri, proclamată pentru a satisface exigențele unei infime minorități, era departe de a fi universal acceptată.

Jean de Viguerie insistă mult asupra intenției perverse, asupra înfruntării ideologice, asupra ciocnirii între două concepții despre lume. Nu neg că Turgot în *Enciclopedie* contestase valoarea ctitoriilor veșnice. Descopăr aceeași dezbatere în Spania Luminilor. Este neîndoielnic că mâna moartă, atunci când ea nu este, precum în Franța, controlată de instituția monarhică, duce la acumulări excesive (a fost cazul în Anglia, în Boemia), păguboase pentru binele comun. Biserica însăși a procedat de-a lungul timpului la reduceri de obligații în ceea ce privește instituirea de mise. Să lăsăm să acționeze preafericitele efecte ale eroziunii monetare, ale neglijenței, noilor angajamente și uitării. Mirabeau rostește brutal un adevăr tradițional când proclamă: „Cum oare ar fi avut niște persoane particulare neștiutoare și mărginite dreptul de a înlănțui de voința lor capricioasă generațiile care nu se născuseră încă? Nici o lucrare omenească nu e făcută pentru nemurire. Dacă toți cei care au trăit ar fi avut un mormânt, ar fi trebuit, pentru a găsi pământuri de cultivat, să se răstoarne și să se răscolească această cenușă..." Bineînțeles, dar viața acționează pe nesimțite în etape. Mai degrabă decât în vorba chibzuită, cred în aceste crude clipe cu justificare *a posteriori* și improvizație.

În ceea ce-l privește pe Jean de Viguerie, el merge și mai departe: „Filosofia modernă de la Vico încoace «desparte» timpul profan de timpul sacru. [...] Deci confiscarea bunurilor clerului are o semnificație profundă. Ea este în același timp un expedient financiar, o manifestare de anticlericalism și o operație menită să distrugă definitiv ordinele." Da, dar în această ordine. Fără nevoia financiară restul, neîndoielnic, n-ar fi apărut, sau măcar nu s-ar fi putut impune. Totul decurge din minciună, dintr-o minciună care o ucide pe aceea a refuzului de a recunoaște evidența, a insuficienței globale masive de încasări de taxe. Din această minciună decurge totul. Ea poartă în adâncul ei o cascadă de alte minciuni, deci de crime: „Sfidării glorioase a vechii creștinătăți, continuă Jean de Viguerie, această filosofie (înțelegeți prin asta Iluminismul) îi opune inexorabilul timp al oamenilor, acela care face să treacă totul."

Da, e teza care a fost cea a lui Maistre și a lui Bonald, foarte frumoasa teză contrarevoluționară. Mă întreb dacă ea nu aduce cumva Revoluției un omagiu pe care aceasta nu îl merită, conferindu-i o gândire, deci o demnitate. În timp ce, replasată în timp și spațiu (Franța în Europa și în continuitate) ea

este înainte de toate ranchiună, ignoranță, îngâmfare, prostie și justificare *a posteriori*. Această sfidare glorioasă nu era ea oare un pic naivă și pătată de orgoliu? „Pământ ești și în pământ te vei întoarce" zice, calchiată după Biblie-Cuvântul Domnului, vechea liturghie. „Dacă sămânța nu va muri..." Împărăția mea nu este de pe această lume, nici măcar nu se confundă întru totul cu Biserica văzută. Discipolul nu își depășește învățătorul. Cât valorează un vis de dăinuire, urzit în acest timp, pentru un om care a atins, în sfârșit, veșnicia. Gândirea Luminilor nu este mai incompatibilă - cu siguranță mai puțin - cu Revoluția creștină decât a fost aristotelismul din care scolasticii au sfârșit prin a desprinde o *philosophia* care s-a crezut *perennis*. Ca dovadă, ea nu a atras după sine, în altă parte, și îndeosebi în țările protestante, asemenea drame și rupturi. Lucrul cu adevărat grav e ruptura, înlănțuirea care provoacă un jaf, o călcare în picioare.

Da, începutul lunii octombrie este cu adevărat capital. Confiscând totalitatea bunurilor Bisericii, constituanții nu calcă în picioare doar trecutul, ci insultă viitorul. Maury avea dreptate să spună: „Proprietățile noastre stau garant pentru ale voastre..." Un principiu de drept nu se decupează în tranșe. De o nesfârșită gravitate a fost răspunsul lui Mirabeau: „Nu există niciun act legislativ pe care o națiune să nu-l poată revoca, pe care să nu îl poată schimba când voiește, legile, constituția, organizarea și mecanismul său..." Acesta e principiul dictaturii, al tiraniei fără margini, fără piedică și fără principii, al majorității parlamentare. În acest sens Franța, în secolele al XIX-lea și al XX-lea, este departe de a fi, la fel ca Anglia sau Elveția, o țară a libertății. Nicicând Revoluția, nici a III-a și nici a IV-a Republică nu au luat în serios Declarația drepturilor omului; este ridicolă distincția între legea ordinară și legea constituțională într-o țară care a schimbat Constituția în fiecare an pe vremea idolatrilor fondatori. A V-a Republică, prin instaurarea Consiliului constituțional, a făcut un efort vrednic de laudă, contrariat de moravuri. Ați auzit bine: „Nicio barieră[1], nici drept natural nici regulă constituțională" - n-ar trebui să se opună, după Mirabeau, unei majorități legislative (în cazul de față născută dintr-o minoritate activistă în țară). Acest regim nu este decât o forță a tiraniei. Din punctul de vedere al statului de drept, el marchează un regres în raport cu practica, în secolul al XVIII-lea, a Vechiului Regim. E ceea ce Hayek numise o „democrație nelimitată", și Benjamin Constant stigmatizase ca pe o „suveranitate nelimitată".

---

[1] Florin AFTALION, *L'Économie de la Révolution française*, Paris, PUF, 1996, p. 92.

Acest act este cu adevărat primul act fățiș de tiranie, abuzul de putere caracterizat. Adunarea refuza să preia datoriile clerului. Ea spolia deci o categorie de creditori-paria și mai ales, menținând principiul, fără echivalent de altfel, al zeciuielii, ea scădea încasările care ar fi trebuit crescute pentru binele comun.

Nu putem rezista demonstrației lui Aftalion. Când izolăm din aceste valuri de vorbe bucățile bune ale retorilor, putem fi tentați să-i atribuim acestei mulțimi care n-a avut timp să devină o adunare, un corp, niște principii și o linie de conduită. Pe când de fapt e vorba doar de improvizații dezordonate.

Strânși de gât, în septembrie, ei găsiseră comoara ascunsă a propriilor fantasme: bunurile Bisericii. Nu la întâmplare, firește, modul de desemnare având masiv suprareprezentate cele 5 până la 10% dintre oamenii cei mai puțin credincioși ai națiunii. Dar mitul comorii ascunse depășește cu mult această minoritate. El este consecința marii minciuni de stat din 1781. Odată ținta fixată, crima a fost imediat săvârșită. Cu o grabă care dovedește și rea voință. Tocmai votaseră două miliarde de livre de pământuri, de pietre, sudoarea unui întreg popor, timp de o mie de ani. O masă ce depășește volumul numerarului în circulație: „Până atunci, cum debitorii Vistieriei statului nu puteau fi plătiți" în abații, biserici mănăstirești, tablouri, bănci de biserică, „problemele financiare rămâneau la fel de presante." Hoțul rămâne cu prada lui, și cu ura, și cu setea.

Necker, la 14 noiembrie, își face din nou apariția, statuie pudrată a comandorului. Îi trebuie 170 de milioane pe loc. Proiectul bancherului genovez este tehnic și rațional. Într-un cuvânt, după modelul Băncii Angliei, să transforme Casa de scont, pe care o datorau lui Turgot, într-o puternică bancă națională, care ar emite bancnote în valoare de 240 de milioane, acoperite de încasările viitoare (pe care Adunarea a izbutit să le epuizeze) și de vânzarea într-un ritm moderat (condiție a unei vânzări cu o dobândă responsabilă) a bunurilor furate Bisericii. Era, fără îndoială, cel mai bun mijloc de a profita de acest act de jaf.

Firește, Mirabeau s-a opus. Pur și simplu pentru că propunerea venea de la Necker, al cărui loc visase să îl ocupe și pentru că era, măcar o dată, marcată de o urmă de bun simț.

Dupont vine, în zadar, în sprijinul lui Necker. În ceea ce privește Casa de scont, se poate conta pe Turgot de dincolo de mormânt, pe Necker, Dupont, Lavoisier. Națiunea, înțelegeți prin aceasta majoritatea Adunării, să acționeze ea însăși, fără, „intermediari inutili", fără alt control decât satisfacția imediată

şi iluzorie a dorinţelor, nevoilor şi toanelor sale. Dacă vreo idee a progresat, este vorba de cea a unui despotism nelimitat.

De fapt, ceea ce propune Mirabeau şi ceea ce va fi adoptat este dobândirea pietrei filosofale. De ce oare naţiunea, în exaltarea ei, n-ar avea puterea de a crea bani pur şi simplu cu hârtie, cerneală şi cifre? Totul ne face să credem că nouă zecimi dintre constituanţi nu aveau nici cea mai mică noţiune de economie politică şi de ştiinţă financiară.

Spre sfârşitul anului 1789, tonul urcă, se pare că nu a fost de ajuns să fie recuperaţi „brutarul, brutăreasa şi micul ucenic" pentru a duce gospodăria, mai ales că, pentru a hrăni foraţ Parisul, e nevoie de numerar: ţăranii nu renunţă la grâul lor pentru o umbră. Ori iată că un început de competenţă se iveşte în scăfârlii, desigur în cele mai puţin prost aranjate (în ceea ce priveşte topografia cucuielor, Lavater se dezlănţuie) decât acelea ale propriului comitet de finanţe al Adunării (amintiţi-vă, ea se crede rege şi Tatăl ceresc). Neputând găsi 90 de milioane până la Anul Nou, nu mai poate fi vorba de Constituţie nici cât de martie în post.

Pe măsură ce zilele trec, un mic nucleu se formează în jurul lui Dupont. Se pare că Talleyrand încearcă măcar să obţină, contra inevitabilei puneri în vânzare a bunurilor furate, luarea în considerare a datoriilor clerului şi menţinerea zeciuielii. „Cultura economică" nu se răspândeşte la fel de uşor ca o epidemie de variolă înaintea lui Jenner, nici chiar în sânul acestor stări generale transformate în Adunare Naţională.

Mai e nevoie să amintesc că această Adunare nu are încă nimic parlamentar? Primele camere demne de acest nume sunt cele ale Cartei sub Restauraţie. Prin urmare competenţa, îndată ce se îndepărtează de justificarea fantasmaticului ieşit din spuma mării precum Venus, nu este recunoscută. Această Adunare nu cunoaşte sancţiunea realegerii şi, prin însăşi natura sa (înaintea decretului de ne-reeligibilitate), ea nu este reeligibilă. Ceea ce înseamnă aşadar că nici o Adunare nu va fi plutit într-o astfel de imponderabilitate de iresponsabilitate totală. Reiese de aici că funcţionează din plin spirala ireversibilităţii. Incomensurabila prostie a suprimării fără compensaţie a zeciuielii este un exemplu în acest sens: nu poţi reveni asupra unui pas făcut, fie el stupid sau nechibzuit. Nimeni nu cerea suprimarea zeciuielii; dar o dată ce această suprimare a fost promisă, zeciuiala, mai ales deturnată fiind pentru rambursarea unor creanţe suspecte, a devenit intolerabilă.

După ce a respins soluțiile moderate ale experților săi recent promovați, Adunarea alegea cea mai proastă soluție, la 19 și 21 decembrie 1789[1], emisia a 400 de milioane de asignate, pentru a acoperi necesitățile cele mai urgente, cu o dobândă de 5%. Garanția oferită de bunurile Bisericii era o ficțiune, căci contravaloarea funciară nu era și nu putea fi fixată. Ne-am asumat riscul de a crea o monedă cu totul fiduciară, fără repere limită, și garantată, în concurență cu o monedă bună, argintul și aurul.

Două observații. Se va vedea curând funcționând legea lui Gresham: moneda rea o alungă pe cea bună. Vom vedea țara care poseda cea mai mare cantitate de monedă metalică golindu-se de aurul și argintul său așa cum un corp rănit se golește de sânge. Crima, deci, nu este rentabilă. Confiscarea bunurilor pe care națiunea le pusese la dispoziția Bisericii va servi la plata grasă a unei noi clase conducătoare, mai necioplită, mai dură, un sindicat al hoților, legând-o indisolubil de noua stare de lucruri. Revoluția a creat cu adevărat, astfel, ceva ireparabil.

„Adunarea sfârșise deci, cel puțin în aparență"[2], în salturi, fără vreun plan sau vreo idee preconceputâ, „prin a găsi o soluție la problema pentru care fusese convocată și pe care, în primele opt luni ale existenței ei, deciziile pe care le-a luat nu au făcut decât să o agraveze. Suprimarea impozitelor Vechiului Regim înainte de instalarea unei noi fiscalități puseseră finanțele statului într-o situație de șubrezenie extremă." De asta Constituantei nici că-i păsase, singura ei obsesie fiind să-și afirme puterea și să concentreze în mâinile sale tot ceea ce era odinioară împărțit în mod echilibrat, între rege, miniștri și curțile suverane. Și Aftalion emite o ipoteză: „E, poate, pentru a menține curtea în situația de dependență" - adaug în scopul de a nu-și înstrăina grupul de creditori ai rentei de stat care manipulează, am văzut-o în iulie, populația pariziană, singura forță...care, vedeți luna octombrie, câștigă chiar o anumită independență față de primii săi manipulatori. În fine, această înlănțuire malefică este probabil cauza ce face că soluția falimentului, „care permite un nou început și pe care ideologia renașterii în Utopie părea să o justifice" „nu a fost adoptată".

Un stat nu-și poate onora angajamentele decât înarmându-se cu mijloace adecvate. Dincolo de un anumit prag de îndatorare, nu mai e de ajuns să se afirme, verbal, dreptul de proprietate inviolabil și sacru, el nu mai poate fi

---

[1] *Ibid.*, p. 99.

[2] *Ibid.*, p 98.

respectat. „În 1789", gloata nepricepută care ţinea loc de stat „interzicându-şi să recurgă la impozit, formă de finanţare forţată admisă în mod curent", trebuia deci să-şi aleagă altfel victimele. Orice situaţie constând în spolierea unei categorii în detrimentul alteia se lovea de teama de a displace acestei funcţii de mandanţi. Trebuia deci desemnată o categorie foarte îngustă, cei mai bogaţi şi clericii care se încearcă a fi disociaţi de Biserică, adică de masa poporului ce rămâne creştină.

Dar bunurile furate erau total insuficiente, şi ele au fost de altfel delapidate spre unicul beneficiu al câtorva zeci de mii de complici, noii stăpâni.

Pentru a-şi onora promisiunile, a-şi alimenta fantasmele şi a finanţa războiul de agresiune în mod deliberat ales împotriva unei Europe paşnice, Revoluţia nu a avut decât un singur mijloc, inflaţia. Inflaţia este cel mai cumplit, cel mai nedrept, cel mai crud dintre impozite. Inflaţia este, alături de pierderile de război, cauza majoră, cauza Moloh a declasării definitive a Franţei.

[...]

Nu cercetaţi de ce lucrurile merg prost. Nu cumva să vă închipuiţi că faptul de a acoperi prin impozit o cincime din cheltuieli ar putea avea vreo consecinţă. Nu, Clavière, care asigură direcţia finanţelor, explică: „Conjuraţie împotriva finanţelor." Criza financiară este o lovitură urâtă a clerului refractar. Nu v-aţi gândit la asta, e totuşi un silogism de logică revoluţionară. Dacă ceva în densitatea lucrurilor se opune realizării modelului conceput *a priori*, aceasta nu poate veni decât din mâna Duşmanului. Acuzaţiile lui Clavière sunt atât de absurde încât Aftalion[1] a putut constata că departamentele care s-au achitat cel mai repede şi mai bine sunt cele în care, preoţii refractari fiind cei mai numeroşi, structurile morale, simţul datoriilor faţă de ceilalţi, deci faţă de Cetate, sunt cel mai bine păstrate.

Totalmente privat de resurse din doar vina lui, şi obligat să facă faţă nevoilor unui război pe care l-a dorit, declarat şi dus prost, guvernul nu are decât o resursă: hârtia, cerneala şi planşa...de fabricat asignate.

În aprilie 1792, plafonul e ridicat la 1.600 de milioane şi se ajunge la hârtii de 50, 25, 15 şi 10 bănuţi.

Inflaţia aduce după sine scumpetea vieţii. Sunt oprite, în 1792, convoaiele de grâne, şi este ucis Simoneau, primarul, care refuză taxarea ce

---

[1] *Ibid.*, p. 137.

goleşte hambarele şi naşte foamete. Cam peste tot, violenţe publice, incendii. Societatea franceză merge cu paşi de uriaş spre situaţii de violenţă „premonetară". Şi cum Parisul unde este „poporul" se bucură de un statut privilegiat, se va căuta grâul, la nevoie, cu puştile, şi statul va vinde în pierdere pe cheltuiala provinciei grâu minţilor luminate şi fantasmagorice ale „poporului".

Se încercase libertatea, ea cere bani, se trece la reglementarea care suprimă scumpirile cu mărfurile pe piaţă, apoi Gironda se întoarce la libertate.

În ce priveşte Muntele[1], el are o ciudată concepţie asupra economiei. În locul pieţii şi al monedei, el va combina deci puşca armatei din interior cu ghilotina tribunalului revoluţionar, cu puţin linşaj spontaneist ici şi colo pentru a face plăcere ultrastângii lui, care crede în spontaneitate.

În decembrie 1789, în ciuda jefuirii teritoriilor eliberate de tiranie (Belgia, Electoratele renane), hârtia-monedă îşi pierde o treime din puterea de cumpărare. Aprovizionarea oraşelor fiind prost asigurată, o parte dintre păturile modeste îl ascultă pe Jacques Roux, un fost preot, şi pe „turbaţii" săi. Priviţi atent. „Turbaţii" spun doar, sprijinindu-se pe fapte, ceea ce membrii partidului Muntelui debitează pompos la tribuna Convenţiei: ori piaţa, ori ghilotina. Convenţia montagnardă a ales ghilotina. Maximum şi un dirijism violent care se sprijină pe o mulţime de mici funcţionari trândavi ai secţiunilor şi cluburilor, care au găsit slujbe prost plătite, fără îndoială, dar care asigură destule avantaje indirecte în natură şi oferă satisfacţia de a teroriza şi uneori de a ucide.

Dar acest sistem nu funcţionează, precum somnul insomniacului, sub influenţa somniferelor, decât cu condiţia să se exagereze cu regularitate doza. Economia montagnardă se sprijină pe curba crescândă a execuţiilor pentru a da exemplu, stabilită de Jean-François Fayard - genocidele din est şi din sud - şi pe creşterea regulată a volumului monedei fiduciare. Sub puterea Muntelui s-a trecut de la 3 la 8 miliarde. Pentru a atinge 20 de miliarde la venirea la putere a Directoratului. Timp de un an asignatul a fost menţinut între 28 şi 10% din valoarea sa nominală, înainte de a sfârşi precum marca în 1923 la 0.

Acest sistem ineficient înmulţeşte paraziţii. Cu moneda care se volatilizează, investiţiile se prăbuşesc, subzistenţa nu mai e asigurată: Chateaubriand observă că în Franţa nu s-a folosit vopsea timp de zece ani. Asignatul a permis, totuşi, spolierea unei foste clase conducătoare culte în beneficiul alteia, inculte.

---

[1] La Montagne (fr.) - partea cea mai de sus a Adunării constituante în care îşi găseau locurile deputaţii (montagnarzi) conduşi de Danton, Marat şi Robespierre (n.t.).

El a permis îmbogățirea celor care au servit acest regim. S-au îmbogățit în serviciul Adunărilor-tirani așa cum nimeni nu se mai îmbogățea de multă vreme în serviciul regelui, de când regii nu au mai avut nevoie să-și spânzure oamenii de finanțe pentru a-i obliga să dea înapoi bunurile furate. Nu văd nimic de comemorat în acest regim, în afară de curba mereu în creștere, aceea a morților - de boală, de foame, de mizerie, de moarte violentă.

În zece ani de Revoluție și douăzeci și trei de război, Franța a pierdut, mi se pare, cam de zece ori ceea ce reprezentau într-un an formarea capitalului și acumularea anuală de inovații la sfârșitul Vechiului Regim. Inovația este totul. Este nedemn să dăm iluzia că mersul înapoi spre haos ar fi creat un climat favorabil inovației. Aceasta se dezvoltă vertiginos la calm, în Anglia și în Scoția, nu în Franța.

Pierderile în oameni educați, pierderile în inteligență, în capacități creatoare sunt proporțional mai ridicate decât pierderile impresionante de vieți omenești.

Ghilotina este pe drept cuvânt adevăratul simbol al acestui regim în această perioadă. Vă aduceți aminte, ipocrita intenție, la început, era umanitară. Să ucizi ușor, curat, fără să produci suferință. Ceea ce nu include înfloriturile autorilor masacrelor din septembrie 1792 și ale trupelor lui Turreau, în Vandeea, care au fost corect remunerate pentru serviciul făcut. Oricum, capul se taie, inteligența, sub toate formele ei, nu este suportată. În clipa într-adevăr rău aleasă a marelui avânt tehnic și științific. Între Revoluția politică *à la française* și Revoluția inovatoare, industrială și tehnică, după model englezesc, incompatibilitatea e profundă.

PIERRE CHAUNU,
membru al Institutului

II

14 IULIE 1789: SPONTANEITATE CU PREMEDITARE

„Dintre toate evenimentele care ocupă un loc important pe avanscena amintirii naționale și umplu memoria colectivă, căderea Bastiliei este fără îndoială cel ce conține cea mai mare încărcătură de emotivitate și de simbol." Astfel se exprima Guy Chaussinand-Nogaret în mica sa lucrare de la pregătirea „Bicentenarului" despre căderea Bastiliei.[1] După „emoție", totuși, vine și scrupulul, acela de a aborda încă o dată, pe planul istoric, un subiect care, oricât de reluat ar fi, nu își pierde totuși o insubmersibilă valoare de mit.

Când în zorii anului 1989 întreaga Franță se pregătise să „se consacre cultului", după expresia atât de potrivită a defunctului rector Yves Durand, atenția istoricilor se orientase de nevoie spre acele evenimente care se știau, care se voiau fondatoare. Istoriografia consacră acest ultim aspect, regrupând cea mai mare parte din lucrări și analize în jurul a trei date cheie din 1789 (căci căderea Bastiliei a dat naștere încă de la sfârșitul anului și în 1790 la mai multe povestiri „istorice"), apoi a centenarului, în fine a bicentenarului. Bibliografia este excesiv de bogată. Este primul indiciu al amplorii faptului. Comentarii, mărturii, povestiri au înflorit sub impactul evenimentului. Istoricii au pus și ei stăpânire pe el: lista titlurilor este interminabilă. Activitatea unor institute și societăți specializate în Revoluția franceză[2] reînnoiește constant atât dezbaterile cât și punctele de vedere, ceea ce, datorită îmbunătățirii tehnicilor de difuzare[3],

---

[1] Guy CHAUSSINAND-NOGARET, *La Bastille est prise: la Révolution française commence* (*Bastilia a căzut: Revoluția franceză începe*), Bruxelles, Ed. Complexe, 1988, p. 7.

[2] Trebuie să ne gândim, bineînțeles, la catedra foarte oficială a Institutului de istorie a Revoluției franceze, ocupată de la sfârșitul secolului al XI-lea de către Alphonse Aulard și succesorii săi, și la Societatea de Studii robespierriste fondată în 1935 de către Albert Mathiez (1874-1932), prezidată astăzi de Philippe Bourdin; fiecare dispune de reviste științifice, ca de exemplu *Analele istorice ale revoluției franceze*.

[3] Internetul se dovedește evident o unealtă indispensabilă de cercetare și de difuzare: precum „limba lui Esop", „pânza" cuprinde ce e mai bun și ce e mai rău, dar unele site-uri

nu facilitează sinteza şi îl îndeamnă la modestie pe cel ce se aventurează pe această mare tumultuoasă.

Ansamblul îşi află unitatea în acceptarea unanimă a datei de 14 iulie 1789 drept începutul Revoluţiei, drept prima dintre acele „zile" care au făcut Franţa revoluţionară, în mod accesoriu drept origine a sărbătorii noastre naţionale.[1] Totuşi, recunoştea Chaussinand-Nogaret, „să presupunem că Bastilia ar fi fost cucerită în alte vremuri, cu cincizeci de ani, cu douăzeci de ani mai devreme: n-ar fi fost decât o răscoală a disperării, a mâniei sau a foamei, revoltă de bădărani împotriva ordinii oamenilor de calitate."[2] Există într-o astfel de constatare semnul unor multiple perplexităţi şi controverse provocate de căderea Bastiliei. În 1780, într-adevăr, o închisoare engleză era luată cu asalt şi incendiată: faţa lumii nu fusese astfel schimbată.[3] În Franţa anului 1789 a avut loc începutul sfârşitului unei lumi. Între această posibilă şi singulară reducere a evenimentului la o banală răzmeriţă şi grandioasa epopeee a cuceritorilor Libertăţii pe care îi tămâiază literatura[4] de mai mult de două secole se măsoară distanţa dintre realitate şi mit. Această discordanţă ne invită să ne întrebăm asupra resorturilor profunde care fac dintr-o „emoţie populară", violentă dar nu excepţională, pivotul unei răsturnări a istoriei.[5]

întreţinute de marile instituţii publice de cercetare sau de cultură reprezintă instrumente deosebit de eficiente (vezi, de exemplu, site-ul revolution-française.net).

[1] Oficial, 14 iulie comemorează sărbătoarea Federaţiei din 14 iulie 1790, dar această mare misă laică şi fraternă, mai puţin compromiţătoare în ochii îndrăgostiţilor de ordinea republicană decât insurecţia ucigaşă, fusese aleasă prin referinţă la căderea Bastiliei.

[2] Guy CHAUSSINAND-NOGARET, *La Bastille est prise*, p. 8.

[3] Atacul închisorii Newgate la Londra cu ocazia revoltelor numite *The Gordon Riots*, episod deosebit de violent între protestanţi şi minoritatea catolică engleză (iunie 1780). Vezi George RUDÉ, „The Gordon Riots: A study of the Rioters and Their Victims", *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, n° 6 (1956), p. 93-114.

[4] Literatura şcolară îndeosebi. Totuşi pare să se fi hotărât încetarea eroizării actorilor Revoluţiei începând cu programele din 1977 (vezi Alain DECAUX, „Nu li se mai predă copiilor noştri Revoluţia franceză!", *Le Monde*, 1979), prin dispariţia evenimenţialului în favoarea problematicilor generale, dar preocuparea ideologică care constă în a pune istoria în serviciul unei justificări politice nu a dispărut, dimpotrivă.

[5] Despre caracterul excepţional al rupturii din 1789 în istoria revoluţiilor, vezi Jack A. GOLDSTONE, „Révolutions dans l'histoire et histoire de la révolution" („Revoluţii în istorie şi istoria revoluţiei"), *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, p. 405-429. Autorul îşi pune întrebări privind caracterul „unic în genul său" al Revoluţiei franceze din 1789 şi, trecând în revistă istoriografia, răspunde afirmativ pentru că „ea a marcat o ruptură brutală în Franţa precum şi

EVENIMENTELE

Ziua de 14 iulie 1789 apare ca fiind punctul culminant al unei serii de revolte şi de violenţe deschise la Paris, începând cu zorii zilei de 12 iulie, prin anunţul demiterii lui Necker.

Pretextul este în sine un întreg program: Necker, genovez, bancher, foarte legat de saloane, cluburi şi loji masonice[1] devenise principal ministru în august 1788, în acelaşi timp în care un ordin al Consiliului regelui oficializa convocarea stărilor generale.[2] La Paris, accederea lui la putere dăduse ocazia, în luna august 1788[3], sub pretextul de sărbători populare, unor răzmeriţe înăbuşite curând de mareşalul de Biron[4]. Demiterea sa, hotărâtă de Ludovic al XVI-lea la Consiliul din dimineaţa zilei de 11 iulie, lăsa să se prevadă reacţii pe care regalitatea nu trebuia să le ignore.

Evenimentele[5] se desfăşoară cu mare rapiditate: vestea demiterii ministrului se răspândeşte în Paris în dimineaţa zilei de 12 iulie. E duminică. De îndată, lumea se adună la Palais-Royal, nişte oratori improvizaţi printre care

---

în istoria revoluţiilor.": „Revoluţia din 1789, scrie el, a fost prima care a asociat o perspectivă raţionalistă, laică, cu fervoarea escatologică a tradiţiei mesianice iudeo-creştine." (p. 405)

[1] Despre Necker, vezi Jean ÉGRET, *Necker, ministre de Louis XVI (1776-1790)* (*Necker, ministru al lui Ludovic al XVI-lea...*), Paris, Slatkine, 1975; Robert D. HARRIS, *Necker and the Revolution of 1789*, University Press of America, 1986; Ghislain DE DIESBACH, *Necker ou la faillite de la vertu* (*Necker sau falimentul virtuţii*), Paris, Perrin, 1987.

[2] Vezi J. ÉGRET, *La pré-révolution française* (*Prerevoluţia franceză*) (*1787-1788*), Paris, PUF, 1962.

[3] Vezi Jean-Pierre BRANCOURT, „La répétition de la Révolution: les journées d'août 1788" (Repetiţia revoluţiei: zilele din august 1788), *Actes Augustin Cochin*, t. II, Les Cahiers de l'Ordre français, 8e cahier, 1980, p. 59-78.

[4] Louis Antoine de Gontaut (1701-1788), mareşal-duce de Biron, colonel al gărzilor franceze. A murit în 29 octombrie după energica sa intervenţie contra răsculaţilor.

[5] Pentru relatarea evenimentelor se poate citi, între altele, Jean MISTLER (membru al Academiei), *Le 14 juillet*, Paris, Hachette, 1963 şi Jacques GODECHOT, *La prise de la Bastille: 14 juillet 1789*, Paris, Gallimard, col. „Les trente journées qui ont fait la France", 1965. Pe lângă o bibliografie supraabundentă care, chiar dacă uneori e veche, nu este totuşi lipsită de calităţi ştiinţifice (vezi Louis MADELIN, *La Révolution française*, Paris, Hachette, col. „Histoire de France racontée à tous" condusă de Fr. Funck-Brentano, 1911), trebuie mărturisit faptul că Internetul reprezintă, în acest domeniu al faptelor, unealta cea mai performantă de informare: vezi, de exemplu, uimitoarea rubrică „Révolution française" pe site-ul Mégapsy (www.diagnopsy.com), unde cronologia evenimentelor este susţinută de documente iconografice de calitate.

Camille Desmoulins[1], urcați pe niște mese, combat cu vehemență puterea cu moțiunile lor incendiare, cheamă la revoltă, răspândesc peste tot cele mai îngrozitoare profeții. Se împodobesc cu o emblemă; o frunză smulsă dintr-un copac servește de cocardă: verde, culoarea speranței... Se constituie cortegii. Se poartă, învelite în crep, busturile lui Necker și al ducelui de Orléans și se suspendă toate spectacolele. Armureriile sunt jefuite.

Spre sfârșitul după-amiezii, manifestațiile degenerează. Mulțimea dă buzna în grădinile Tuileries și hărțuiește regimentul regal german postat în piața Ludovic al XV-lea. Prințul de Lambesc[2], care îl comandă, primește ordinul de a degaja intrarea la Tuileries.[3] „Acest ordin, comentează atunci istoricul Jacques Godechot, va transforma în insurecție ceea ce nu era decât o manifestație.[4]" Rămâne de văzut... Marchizul de Bésenval, comandând forțele armate la Paris[5], decide să trimită trupe de la Invalides, unde erau cantonate, pe malul drept: trecerea s-a făcut cu bacul și a luat un timp considerabil. Trupele sosite la locul revoltei când deja se înnoptase s-au retras pe Champs-de-Mars.

În noaptea de 12 spre 13 mulțimea se duce la barierele biroului de taxe. Patruzeci dintre ele, din 54 existente, sunt incendiate. Noroc că aceste incendii voluntare nu au dat foc cartierelor populare... Clopotul de alarmă sună. La ordinul adunării electorilor (ilegal menținută după alegerea deputaților în stările generale)[6], se trage cu tunul de alarmă. Devreme în dimineața de 13 iulie, mănăstirea Saint-Lazare este atacată și jefuită: era acuzată de acaparare.[7]

---

[1] Vezi René FARGE, „Camille Desmoulins au jardin du Palais-Royal" („Camille Desmoulins în grădina Palatului Regal"), *Annales révolutionnaires*, 1914, t. VII, p. 446-474.

[2] Charles-Eugène de Lorena (1751-1826), conte de Brionne și prinț de Lambesc, este, din 1875, Mare scutier al Franței. El este înrudit cu regina.

[3] Vezi la Muzeul Carnavalet tabloul lui Jean-Baptiste Lallemand (*Șarja prințului de Lambesc în fruntea regimentului Regal German, la 12 iulie 1789*, ulei pe pânză, aprox. 1789-1790 și desenele lui Prieur.)

[4] Jacques GODECHOT, *La prise de la Bastille*, p. 237. Pus sub acuzare pentru această acțiune în vara lui 1789, prințul de Lambesc este deferit la Châtelet, dar achitat (vezi Arh. naț., BB 220).

[5] Pierre Victor de Bésenval de Brünstatt, baron de Bésenval (1721-1791), este comandantul militar al Île-de-France și al provinciilor limitrofe, precum și al garnizoanei Parisului. Vezi *Memoriile* lui, publicate de vicontele de Ségur în 4 volume, 1805-1807, reeditate la editura Mercure de France în 1987, cu o introducere de Ghislain de Diesbach.

[6] Arh. naț., C. 134, Assemblée extraordinaire des électeurs de Paris (Adunarea extraordinară a electorilor din Paris), iulie 1789.

[7] A.-F. Bertrand de MOLLEVILLE, *Histoire de la Révolution de France*, Paris, Guiguet et Cie, 1801-1803, 14 vol., t. I, p. 302.

Ea trebuia să hrănească zilnic cinci sute de persoane, fără să mai socotim săracii şi şomerii din cartier. Totuşi, chiar aceşti săraci, dacă ar fi să credem istoriografia clasică, participă la atac.

Răscoala se îndreaptă, de fapt, spre închisori: cele de la Saint-Lazare, de la Force sunt deschise şi prizonierii sunt aclamaţi. Totuşi „mulţimea s-a dus să manifeste în faţa celorlalte închisori, dar a refuzat să se ducă la Bicêtre şi Châtelet pentru că aceste închisori erau cunoscute ca adăpostind „criminali periculoşi".[1] În acelaşi timp, adunările districtuale deliberează în legătură cu crearea unor miliţii burgheze. 12 000, se spune, sau 24 000 de oameni, mai întâi, apoi 48 000, ce trebuie din acel moment adunaţi şi mai ales înarmaţi. Au astfel un pretext să reîncepă răzmeriţa. Se merge repede la Hôtel de Ville unde, tot la iniţiativa districtelor, s-a stabilit un *Comitet permanent* având în frunte, ca pentru a-l legitima, pe starostele negustorilor, Jacques de Flesselles. Somat să furnizeze arme, acesta tergiversează, trimite la Invalides unde se cer ordine de la Versailles. Se răspândeşte zvonul că praful de puşcă ce lipseşte a fost transportat la Arsenalul Bastiliei. Deocamdată se jefuieşte Depozitul de mobilă, unde nu se aflau, evident, decât arme de colecţie.

În dimineţa zilei de 14 iulie, răsculaţii, numeroşi, se îndreaptă spre Invalides: ei pretind armele cerute în ajun şi cum guvernatorul, Sombreuil, dorise să negocieze, ei profită de deschiderea porţii pentru a da năvală şi a jefui cele treizeci sau patruzeci de mii de puşti ce se aflau acolo, tunuri şi un mortier. Deja, de circa nouă ore, o mulţime se adunase la picioarele fortăreţei Bastilia. Toţi răsculaţii se duc într-acolo. Fostă poartă de intrare a Parisului transformată în închisoare de stat, Bastilia cu cele 8 turnuri rotunde ale ei domina, masivă, cartierul Saint-Antoine.[2] Garnizoana ei obişnuită era atunci compusă din 82 de invalizi, dar ea fusese întărită cu câteva zile în urmă cu un detaşament de 32 de soldaţi elveţieni din regimentul Salis-Samade, comandaţi de locotenentul Deflue, de la care se păstrează o relatare a evenimentelor, una dintre puţinele provenind de la apărătorii ordinii.[3] În fruntea Bastiliei,

---

[1] Jacques GODECHOT, *La prise de la Bastille*, p. 244.

[2] Despre starea şi proiectele de demolare a Bastiliei pentru realizarea unei „Pieţi Ludovic al XV-lea" în anii 1780-1784, vezi François SOUCHAL, *Le Vandalisme de la Révolution*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1993, p. 201-202.

[3] Louis DEFLUE, *Précis de ce qui est arrivé au régiment de Salis-Samade pendant la campagne de 1789*, Arch. de la guerre, Mémoires historiques, vol. 619-626. Trebuie consultate de asemenea: relatarea invalizilor în ANONYME, *La Bastille dévoilée ou Recueil de pièces authentiques* (*Bastilia dezvăluită sau Culegere de piese autentice*), publicată în *L'Histoire authentique* şi urmată de *La*

marchizul de Launay[1], a cărui reşedinţă dădea într-o curte - numită a Guvernului - care forma o piaţă în faţa podului mobil principal al fortăreţei şi era ea însăşi prelungită cu o curte exterioară, destul de strâmtă şi închisă de un alt pod mobil dând spre oraş. În dimineaţa zilei de 14 iulie, contrar primei sale mişcări (confirmată de povestirea lui Deflue), ce consta în a păstra cât mai mult primele puncte de apărare ale fortăreţei, adică podul mobil zis podul Înaintării, Launay a ordonat replierea în chiar interiorul Bastiliei: aceasta era înarmată cu cincisprezece tunuri, dar întoarse spre cer, sus pe turnuri, şi cu trei tunuri de campanie în curtea interioară, tunuri ce au fost îndreptate spre poarta principală.[2]

La ora 10 dimineaţa, o primă delegaţie a Comunei ajunge la Bastilia şi intră: ea este primită de Launay, care promite să retragă tunurile de pe turnuri; promisiunea e respectată. Apoi îi invită pe emisari la masă. Înainte de sfârşitul acestui ospăţ, o a doua delegaţie se apropie, în timp ce începe să se tragă din toate părţile. Asistăm atunci la escaladarea revendicărilor: la început era: „Noi vrem arme!", apoi a fost: „Retrageţi tunurile"; în fine se ajunge la lucruri serioase: „Vrem Bastilia!". La strigătele de „Jos trupa!" răscoala creşte în număr şi în violenţă.

Spre amiază trebuie situat atacul podului Înaintării: folosind clădirile lipite de zid, nişte răsculaţi pătrund în curtea exterioară şi doboară, cu lovituri de baros, contragreutatea podului mobil care, în cădere, striveşte pe cineva. Mulţimea năvăleşte în curtea Guvenului, unde este primită, când se apropie de podul mobil al fortăreţei înseşi, cu o ploaie de gloanţe care provoacă panică şi o retragere a răsculaţilor. Câţiva capi ai răsculaţilor împing atunci nişte căruţe umplute cu paie şi gunoaie cărora le dau foc pentru a-şi ascunde mişcările faţă

Révolution de France, Londra, 1792 (BNF, L° 2278); COTTIN, *Relation inédite de la défense de la Bastille par l'invalide Guyot de Fléville* (*Relatare inedită a apărării Bastiliei de către invalidul Guyot de Fléville*, Paris, s.d. (1885); E. FIEFFÉ, *Histoire des troupes étrangères au service de la France* (*Istoria trupelor străine în serviciul Franţei*), Paris, 1854, t. I, p. 349-356; o versiune regăsită în hârtiile lui Ludovic al XVI-lea, Arh. naţ., K 164 (n° 5), publicată în *Revue rétrospective*, ed. Taschereau, 1834, t. IV, p. 185-298; *La journée du 14 juillet 1789. Mémoires inédits de Pitra* (*Ziua de 14 iulie 1789. Memorii inedite ale lui Pitra*), Ed. Jules Flammermont, Paris, 1892 (vezi p. LXVII-LXVII şi CCXXXIII-CCXXXV). Ca instrument de cercetare, vezi Fr. FUNK-BRENTANO, *Bibliographie critique de la prise de la Bastille*, Paris, 1899.

[1] Bernard-René Jordan de Launay (1740-1789).

[2] Existau şi 12 puşti de metereze şi nişte căruţe cu pietre de pavaj şi cu fiare (Jacques GODECHOT, *La prise de la Bastille*, p. 270-271).

de apărătorii Bastiliei. Timp de mai multe ore, tirurile contra puternicei fortărețe nu duc, evident, la nici un rezultat.

Sosirea, la mijlocul după-amiezii, a unui detașament de gărzi franceze comandat de Hulin[1] precipită evenimentele: Hulin, trecut de partea răsculaților, pune în poziție de tragere două piese de artilerie în fața podului mobil interior. Această acțiune îl determină pe Launay să răspundă favorabil celei de-a patra delegații a Comunei: el redactează în grabă o hârtie, prin care acceptă predarea Bastiliei în schimbul promisiunii că nu i se va face nici un rău garnizoanei. Unul dintre răsculați (mai târziu mai mulți dintre ei, printre care și Maillard[2], au revendicat această onoare), așezat în echilibru pe capătul unei scânduri, a primit biletul pe deasupra șanțului de apărare[3].

Episodul ce urmează este dureros de celebru: mulțimea invadează Bastilia, Launay este târât spre Hôtel de Ville, copleșit de lovituri și în cele din urmă masacrat cu sabia. Capul său, tăiat cu cuțitul de către ajutorul de bucătar Desnot, este plimbat înfipt într-o suliță prin tot Parisul, curând însoțit de cel al starostelui negustorilor, Flesselles, care a fost asasinat la grămadă. S-a băut sângele nefericitelor victime: „Act de un gust îndoielnic, a conchis profesorul Jean Tulard, dar care se va generaliza în anii următori și va deveni o formă de «civilitate» revoluționară pentru victimele de marcă." La rândul său, Jacques Godechot, reluându-l pe Babeuf, decretează cu seninătate: „Încă de la începuturile sale, Revoluția se plasa sub dublul semn al idealurilor de libertate și de egalitate, moștenite de la filosofi, și al masacrelor lăsate moștenire de violența și arbitrarul Vechiului Regim."[4]

Numărul total al victimelor se ridică, în ciuda variațiilor de cifre, la 98 din partea asediatorilor[5], la care se adaugă vreo 73 de răniți. Apărarea a avut un mort și trei răniți în timpul operațiunilor, dar trebuie să adăugăm și

---

[1] Pierre Augustin Hulin (1758-1841) se înrolase în 1771 în regimentul Champagne-Infanterie, trecuse la Gărzile elvețiene în 1772. Era sergent din 1780. În urma rolului jucat la 14 iulie a obținut postul de „comandant al voluntarilor Bastiliei".

[2] Stanislas Maillard (1763-1794), „erou" mai degrabă a zilelor de 5 și 6 octombrie 1789 și al masacrelor din septembrie: Vezi J.-P. BRANCOURT (ed.), *De la peur à la Terreur. 1789-1793. Documents et témoignages du centre d'études contre-révolutionnaires* (*De la frică la Teroare. 1789-1793. Documente și mărturii ale centrului de studii contrarevoluționare*), Escurolles, Ed. Fideliter, 1989, p. 51, n. 7.

[3] Muzeul Carnavalet, desen de Prieur.

[4] Jacques GODECHOT, *La prise de la Bastille*, p. 300.

[5] După J. Godechot: 83 de persoane ucise, mai mult de 15 morți de pe urma rănilor primite.

masacrarea lui Launay, Flesselles, a trei ofițeri de stat major și a câtorva invalizi[1]. În ziua aceea „tragedia a coborât pe străzi."[2]

Prima concluzie pe care o inspiră această povestire, totuși rezumată, a evenimentelor este că, în contradicție cu o legendă tenace, Bastilia nu a căzut fiind luată cu asalt de asediatori; ea s-a predat. Odinioară cărțile de școală, astăzi enciclopediile, au difuzat și difuzează din belșug imagini impresionante[3] ale unui popor viguros și curajos, cucerind doar prin forța ardorii sale patriotice una dintre cele mai puternice fortărețe medievale: „Poporul din Paris, consemnează articolul din *Dicționarul enciclopedic de istorie*, înarmat cu sulițe și puști capturate de la Invalides, a mers spre Bastilia. Guvernatorul de Launay, care nu dispunea decât de o garnizoană derizorie, a pus să se tragă cu tunul asupra răsculaților, dintre care vreo sută au fost uciși. Bastilia a fost atunci cucerită și Launay masacrat împreună cu trei ofițeri..."[4] Iată o frumoasă mărturie, printre altele[5], despre epopeea revoluționară: „Astfel a sucombat Bastilia, exclama și Georges Lefebvre, datorită eroicei încăpățânări a câtorva sute de luptători!"[6] Mitul va dura oare mereu?[7]

---

[1] Au fost masacrați, între alții, maiorul de Losme-Salbray, ofițerii Monsigny și Person. Vezi Bernard LERAT, *Le Terrorisme révolutionnaire. 1789-1799*, Paris, Ed. France-Emoire, 1989, p. 55.

[2] Expresie a dramaturgului Ducis, care a fost întrebat, sub Teroare, de ce nu mai scrie tragedii.

[3] Michel VOVELLE, *La Révolution française. Images et récit* (*Revoluția franceză. Imagini și povestire*), Paris, Messidor, 1986, t. I.

[4] Michel MOURRE, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire* (*Dicționarul enciclopedic de istorie*), Paris, Bordas, 1986.

[5] Începând cu Lavisse însuși, care scria în unul dintre manualele cele mai răspândite în secolul al XX-lea: „Regele avea, în Paris, o fortăreață numită Bastilia. Ea era apărată de o garnizoană și de tunuri. La 14 iulie 1789, poporul Parisului a atacat Bastilia și a cucerit-o." (*Manuel de Cours moyen*, Paris, 1940, p. 144-145).

[6] Georges LEFEBVRE, *Quatre-vingt-neuf*, Paris, Maison du livre français, 1939, reedit. Cu prefață și postfață de A. Soboul, Paris, Ed. sociales, 1870, p. 131.

[7] Trebuie oare să reamintim că Daniel Halévy, în a sa *Histoire d'une histoire esquissée pour le troisième cinquantenaire de la Révolution française* (*Istoria unei istorii schițate pentru a treia aniversare a cincizeci de ani de la Revoluția franceză*) descria o Franță sortită cultului unei legitimități a Revoluției, pradă unei „crampe cerebrale" pe care cincizeci de ani de „conformism școlar și masonic" nu făcuseră decât să o agraveze? Vezi Jean TULARD, Jean-François FAYARD, Alfred FIERRO, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française. 1789-1799*, Paris, Robert Laffont, 1987.

TEZELE FAȚĂ ÎN FAȚĂ

Încercările de explicare a acestui eveniment au fost nenumărate. Tezele ce stau față în față sunt contradictorii. Le vom grupa în două tabere antagonice.

Pe de o parte, un anumit număr de povestiri și comentarii, adeseori favorabile Revoluției, prezintă evenimentul în trei feluri diferite, dar, sub mai multe aspecte, complementare, mai ales prin încrederea comună în spontaneitatea insurecției. Printre partizanii acestei spontaneități revoluționare îi găsim, bineînțeles, pe cei câțiva revoluționari care au fost dornici să dea o explicație fenomenului. Ei sunt, ca Dusaulx, foarte laudativi pentru „acest popor bun de la natură, curajos, a cărui ardoare patriotică a fost atât de puternică încât cetățenii cei răi s-au înfricoșat"[1] și care nu a „făcut în această conjunctură decât lucruri oneste, necesare și perfect conforme justiției imprescriptibile de oricând și de oriunde"[2]. Taine, mai târziu, ridicându-se împotriva ororilor Revoluției și distrugând numeroase legende, se arată favorabil tezei anarhiei spontane. Democrații romantici, precum Michelet, înzestrează poporul cu acea intuiție infailibilă care îl împinge în mod iremediabil spre propriul bine[3].

În acest cadru general, ar fi vorba mai întâi de o răscoală „a foamei", adică de un avatar al recesiunii economice pe care o suferă Franța de câțiva ani încoace: populația Parisului, înfometată, nevoiașă, suportând din plin criza, însoțită de șomaj, care face ravagii din 1787[4], se ridică mânată de exasperare, neliniște și indignare împotriva unui guvern care nu face nimic pentru ajutorarea celor mai dezmoșteniți de soartă, împotriva unei regine, mai ales, ce focalizează, prin stângăcii verbale răspândite cu grijă, mâniile, acrelile și aspirațiile la schimbare. În iulie 1789, populația pariziană este îngrozită de gândul uneia dintre acele crize ale grâului, de al cărei caracter de uimitoare

---

[1] DUSAULX, *De l'insurrection parisienne et de la prise de la Bastille* (*Despre insurecția pariziană și despre căderea Bastiliei*), 1790, p. 145.

[2] *Ibid.*, p. 164.

[3] Vezi Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, 1847-1853, reedit. de Claude Mettra și Alain Ferrari, 2 vol., Paris, Robert Laffont, coll. „Bouquins", 1979, t. I, cap. VII: „La prise de la Bastille" („Căderea Bastiliei"), p. 145: „Fiecare a făcut în suflet judecata de pe urmă a trecutului... Oameni puternici, oameni răbdători, atât de pașnici până atunci, care aveați să bateți atunci mărea lovitură de gong a Providenței...privindu-vă încă o dată copii adormiți...gândul vostru măreț a îmbrățișat generațiile libere care aveau să iasă din leagăn și a simțit în această zi întreaga luptă a viitorului..." (*sic*).

[4] Vezi Jean-Paul BERTAUD, *Les Causes de la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1992.

pârghie de comandă politică[1] se putea teme, încă de la războiul Făinilor.[2] Totuşi, dacă recolta din 1788 fusese distrusă de cumplite intemperii, aceea din anul în curs se anunţa bună şi făcea obiectul unei vigilenţe deosebite din partea autorităţilor: astfel la 4 iulie, la cererea procurorului general al regelui, parlamentul din Paris a dat o decizie autorizând toate justiţiile inferioare să ia astfel de măsuri cuvenite pentru a împiedica pagubele pe care porumbeii le-ar putea face grânelor culcate, pe alocuri, de recentele ploi[3]. Astfel şcoala lui Albert Mathiez, Georges Lefebvre[4] sau Paul Chauvet[5], bazându-se pe mărturii - neîndoielnice - ale contemporanilor asupra rarităţii pâinii, asupra preţului său ridicat, asupra „culorii sale negricioase [şi] mirosului său infect"[6] caută resortul profund al insurecţiei în situaţia economico-socială a Parisului la sfârşitul Vechiului regim. Pe tema „revoluţiei burgheze cu sprijin popular"[7], unii istorici s-au aplecat îndelung şi savant asupra curbelor economice, asupra dezechilibrului tot mai mare în cursul secolului între creşterea medie a preţului grâului (62%) şi a salariilor (20%)[8], asupra pragului critic al dezechilibrului subzistenţelor, etc. Jacques Godechot persista pe această cale, în ciuda disputelor istoriografice: „Ce putea însemna demiterea lui Necker dacă nu... sporirea şi mai accentuată a preţului grânelor şi a pâinii, căci Necker apărea ca omul care ţinea în şah acaparatorii? [...]"[9]. De acolo ar fi venit această panică ce ar fi pus stăpânire pe mulţime. Astfel e susţinută această spontaneitate a insurecţiei care serveşte, totodată, la absolvirea poporului de orice păcat originar. În legătură cu Saint-Lazare, acelaşi autor continuă pe aceeaşi cale:

---

[1] Revoltele au pus capăt experimentului şi au contribuit fără nicio îndoială la căderea ministrului Turgot.

[2] 1775. Criză socială ca urmare a anunţării liberalizării comerţului cu grâne de către Turgot. În privinţa subzistenţelor în secolul al XVIII-lea, dintre soluţiile politice ce se ofereau regelui, cea mai bună rezolvare rezultă fără îndoială din lucrarea lui Steven L. Kaplan.

[3] Arh, naţ., X[1B] 8990 (consiliu secret), 4 iulie 1789.

[4] Vezi G. LEFEBVRE, *Quatre-vingt-neuf* precum şi *La conquête de la liberté, 1789* (*Cucerirea libertăţii, 1789*), Saint-Cloud, Ed, du Burin, 1971.

[5] Vezi Paul CHAUVET, *L'Insurrection parisienne et la prise de la Bastille*, Paris, Domat-Montchrétien, 1946.

[6] MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Égalité* (*Istoria conjuraţiei lui Ludovic-Filip-Iosif de Orléans, poreclit Egalitate*), Paris, 1796, t. II, p. 20.

[7] Expresie a lui Albert SOBOUL, *La Révolution française*, Paris, Callimard, col. « Tel », 1964.

[8] Vezi Ernest LABROUSSE, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle* (*Schiţă a mişcării preţurilor şi veniturilor în Franţa în secolul al XVIII-lea*), 2 vol., Paris, 1933.

[9] Jacques GODECHOT, *La prise de la Bastille*, p. 235.

„Într-adevăr foamea este cea care i-a împins pe toți acești săraci sau semi-săraci la jaf. Burghezii au avut grija interesului general, ei au adus grâul la Hale."[1] În realitate, chestiunea subzistențelor, atât de sensibilă într-o economie agricolă, poate justifica o nervozitate permanentă a populațiilor urbane, o reactivitate evidentă a mulțimilor pariziene la zvonurile neliniștitoare care se răspândeau periodic în oraș, mai ales începând cu primăvara lui 1789. Zvonul însuși trebuia totuși să își găsească cauza în altă parte[2]. Cu toate acestea, obligată să conchidă la o „formă de paternalism în favoarea poporului" din partea monarhiei, istoriografia observă că curentul „economiștilor", liberal, puțin favorabil regilor, în ciuda comploturilor lui Quesnay și a tentativelor lui Turgot, triumfă *după* 14 iulie, a cărui victimă nu este căutați de puțin[3]. De altfel lozincile scandate de către mulțime la picioarele Bastiliei nu fac nici măcar o singură dată aluzie la subzistențe. „Poporul nu a atacat Bastilia pentru a mânca", afirmă Jean Mistler[4]; tainul ar fi fost modest: doi saci de făină pe lângă grămezi de fiare și de pietre de pavaj despre care s-a spus, cu ocazia jalnicei lor descoperiri, că erau destinate apărării fortăreței.[5] Cât despre încrederea în Necker, pe plan economic, ea nu putea ține ea însăși de un sentiment spontan al populațiilor, ci doar de o propagandă abilă: într-una dintre intervențiile sale la Adunarea constituantă, Necker nu se dedase oare la o descriere prea puțin reconfortantă a situației, adăugând: „Când oamenii au făcut tot ce le stă în putere, nu le mai rămâne decât să se supună cu răbdare legilor necesității și decretelor Providenței"[6]. Exista în aceste vorbe ceva care să îi liniștească pe neliniștiți?

---

[1] Vezi Jean-Paul BERTAUD, *Les Causes de la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1992.

[2] Vezi lucrările remarcabile ale americanului S. L. Kaplan, îndeosebi *Le complot de famine: histoire d'une rumeur au XVIIIe siècle* (*Complotul foametei: istoria unui zvon în secolul al XVIII-lea*), traducere franceză, Paris, Armand Colin, 1982.

[3] Vezi Albert CORBAN, *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge, Univerity Press, 1964, reed. 1999; G. RUDÉ, *La Foule dans la Révolution française* (*Mulțimea în Revoluția franceză*), Oxford, 1959, trad. Paris, Maspero, 1982. Vezi și « Les physiocrates et la Révolution française », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 20, Paris, 2004.

[4] J. MISTLER, *Le 14 juillet*, p. 10.

[5] Nu există alimente, stabilește Jacques GODECHOT (*La prise de la Bastille*, p. 271.)

[6] Citat în MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Egalité* (*Istoria conjurației lui Ludovic-Filip-Iosif de Orléans, poreclit Egalitate*), t. II, p. 24.

A doua ipoteză constă în a descrie 14 iulie ca pe o insurecție împotriva „arbitrarului". Bastilia ar fi „simbolul despotismului": „Fie ca această imagine cumplită, exclamă autorul din publicația *La Gazette nationale ou le Moniteur universel* din 25 iulie 1789[1], să poată spori în toate inimile sfânta iubire de libertate, să doboare aceste turnuri [...] și toate aceste monumente ale despotismului!" Michel Winock, precum un ecou două secole mai târziu, se exprima în acești termeni: „A fost ca o sărbătoare funebră și veselă a sclavilor eliberați. Bastilia și-a căpătat atunci întregul său sens emblematic: o închisoare de stat în care lâncezeau victimele arbitrarului regal fusese forțată, deschisă, eliberată. Sinistrul simbol al servituții nu mai era"[2]. Ne aflăm încă în plin mit al Bastiliei. Studiile care fost realizate încă din secolul al XIX-lea arată dimpotrivă că Bastilia nu a devenit simbol decât *după* evenimente[3]: aceasta nu putea deci constitui mobilul revoltei și nici explicația aceste insurecții „spontane". Jacques Godechot recunoaște de altfel că Bastilia nu mai era, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, închisoarea cea mai de temut din Paris. Desigur ea era locul unde erau închise persoanele care făceau obiectul unei *lettre de cachet*[4]: aceste „scrisori" fuseseră atacate violent de lumea ofițerilor de curți de justiție superioare ale regatului, care erau numite parlamente, pentru că ele sustrăgeau anumite cazuri jurisdicției lor[5]. Poporul însuși rămânea indiferent la această problemă care nu îl privea: victimele acestor *lettres de cachet* erau scriitori cenzurați pentru publicațiile lor clandestine și subversive și încă mai adesea copii de bani gata, desfrânați, încarcerați la cererea familiei lor pentru a evita astfel scandalul. Aluzia, în caietele de doleanțe ale stărilor generale, la suprimarea acestor „scrisori" nu se întâlnește decât la nivelul caietelor de la țară, deși redactarea susnumitelor caiete a fost, în majoritatea cazurilor, opera

---

[1] N° 24, p. 205, pe „books.google.fr".

[2] Michel WINOCK, *1789. L'année sans pareille: chronique* (*1789. Anul fără egal: cronică*), Paris, Olivier Orban, 1988, apariție în *Le Monde* din 11 iulie la 2 septembrie 1988.

[3] Vezi Fernand BOURNON, *La Bastille*, Paris, 1893 sau Fr. FUNCK-BRENTANO, *Légendes et archives de la Bastille. Rapport de M. l'Administrateur de la Bibliothèque de l'Arsenal* (*Legende și arhive ale Bastiliei. Raport al D-lui Administrator al Bibliotecii Arsenalului*), 1887.

[4] Decizie juridică sau de guvernare luată direct de rege sub forma unei scrisori închise, contrasemnată de un secretar de stat. Vezi Fr. FUNCK BRENTANO, *Les lettres de cachet à Paris: étude suivie d'une liste des prisonniers de la Bastille (1659-1789)*, Paris, Imprimerie nationale, 1903.

[5] Chiar din acest motiv, majoritatea miniștrilor lui Ludovic al XVI-lea, printre care Malesherbes și Breteuil, le-ar fi suprimat bucuros.

oamenilor legii, a avocaților, impregnați de revendicările „parlamentarilor", cum ne-am obișnuit să-i numim de o jumătate de secol, și de ideile „Luminilor"[1].

Bastilia, în iulie 1789, nu adăpostea decât șapte deținuți: patru falsificatori de bani, doi nebuni și contele de Solages, singurul care ar putea fi considerat „victimă a arbitrarului". Era prea puțin. Michel Winock deplângea acest lucru, adăugând că, oricum, realitatea nu are nevoie să coincidă cu ideile preconcepute, zvonurile false sau născocirile[2]. Pe deasupra, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, tratamentul la care erau supuși prizonierii din Bastilia era decent[3], dar, pentru a legitima răscoala, trebuia să se facă din Bastilia o oribilă unealtă de tortură îngrozitoare și nedreaptă. Încă din vara lui 1789, Dusaulx, ca și publicația *Le Moniteur universel*, se consacră acestei sarcini: după ce a făcut o inspecție a fortăreței în timpul demolării ei, care începe imediat după cădere, el dă asigurări că a descoperit temnițe subterane (celebrele *oubliettes*) și celule: acestea nu sunt decât ghețării și latrine. El adună un schelet, o ghiulea și un lanț greu aflate respectiv pe treptele unei scări, lângă șanțurile de apărare și într-o celulă, pentru a se indigna în voie de tratamentul înfricoșător ce se aplica prizonierilor, ce putrezeau pentru totdeauna într-o celulă, cu o ghiulea legată de picior! El descrie cumplite instrumente de tortură: „Am văzut acest vechi corset de fier, inventat pentru a reține un om prin toate articulațiile corpului și a-l constrânge la o eternă nemișcare..." Nu era vorba mai degrabă de o armură veche? Dusaulx n-ar fi băgat mâna în foc, el care evocă cu naivitate „multe alte mașini, nu mai puțin elaborate, nu mai puțin distrugătoare, dar [cărora...] nimeni nu le-ar putea ghici numele, nici utilitatea directă"[4]. Și care confundă o tiparniță confiscată de la un tipograf în 1786 cu o mașină de război. Astfel lansat, el ar fi putut să-și permită orice și își termină

---

[1] Vezi Pierre-Yves BEAUREPAIRE, « Officiers „moyens", sociabilité et franc-maçonnerie, un chantier prometteur » („Ofițeri «mijlocii», sociabilitate și francmasonerie, un șantier promițător"), *Histoire, économie & société*, n° 4, p. 541-550.

[2] „Launay, pe de-o parte, cei care vor *lua cu asalt fortăreața* (sic), pe de alta, se dedau înainte de toate la un *concurs al fricii*" (M. WINOCK, *1789. L'année sans pareille: chronique*, p. 143, subliniat de noi).

[3] „Nu exista un loc de detenție în Europa în care prizonierii să fie tratați cu atâta considerație și confort; nu există nici astăzi", conchide Funck-Brentano după investigațiile pe care le face în arhivele Bastiliei (*Légendes et archives de la Bastille*, p. 68).

[4] DUSAULX, *De l'insurrection parisienne et de la prise de la Bastille* (*Despre insurecția pariziană și despre căderea Bastiliei*), 1790, p. 100.

descrierea prin această sfidare. „De altfel, putem să calomniem Bastilia?"[1] Ca un ecou, Bailly, viitorul primar al Parisului, evocând cele cincisprezece tunuri ale Bastiliei care au servit de pretext pentru ostilitatea mulțimii împotriva ei[2], recunoaște: „Ele au fost utile și *necesare* (*sic*), și, dacă nu ar fi fost, noi nu am fi fost la Hôtel de Ville"[3]. Legenda s-a format pornind tocmai de la asemenea „mărturii". Dusaulx continuă: „Să-i urmăm deci pe acești războinici ai Patriei, pe acești îngeri exterminatori ai îngrozitorului palat al despotismului"[4]. El se înflăcărează: „Suntem tentați să credem că mergem cu pași mari spre gradul de perfecțiune de care natura umană e capabilă"[5]. Dispunând acum de perspectiva celor două secole care au trecut, putem spune că acest entuziasm pare foarte naiv...sau suspect.

Ultima ipoteză lansată de susținătorii spontaneității mișcării este cea a unei reacții de frică și autoapărare, din acel moment perfect legitimă, față de hidra înfricoșătoare a unui „complot aristocratic", a unui „complot al curții". În sprijinul acestei teze se afirmă la grămadă „duplicitatea regelui" (*sic*)[6] față de Adunarea constituantă și mai ales faimoasa concentrare de trupe în jurul Parisului: s-au anunțat 30 000 de oameni, în mare parte regimente străine. Totuși, dacă ar fi să credem cifrele stabilite de Jacques Godechot, după Arhivele Armatei de uscat, la Vincennes, totalul trupelor îndreptate asupra Parisului nu a putut depăși 5500 de oameni[7]. Adăugați la forțele de ordine permanente din Paris, aceasta nu putea constitui o masă de 30 000 de oameni decât în imaginația încinsă a propagandiștilor abili[8]. Dar voința de a justifica temerile răspândite în capitală nu ține cont de statistică. Astfel Jacques Godechot poate conchide: „Ordinele de mișcare date trupelor dovedesc că încă din 26 iunie regele hotărâse că lovitura sa de forță va avea loc spre 13 iulie, deoarece la acea dată va fi terminată concentrarea trupelor"[9]. Este evident că,

---

[1] *Ibid.*, p. 102.

[2] Aceste tunuri nu puteau fi îndreptate spre baza fortăreței.

[3] BAILLY, *Jurnal*.

[4] DUSAULX, *De l'insurrection parisienne et de la prise de la Bastille* (*Despre insurecția pariziană și despre căderea Bastiliei*), p. 89.

[5] *Ibid.*, p. 195.

[6] Jacques GODECHOT, *La prise de la Bastille*, p. 225.

[7] *Ibid.*, p. 227.

[8] Jean CHAGNIOT, în teza sa asupra *Forței publice în Paris în secolul al XVIII-lea* nu contabilizează decât un maxim de 8 461 de indivizi consacrați menținerii ordinii publice în capitală.

[9] Jacques GODECHOT, *La prise de la Bastille*, p. 226.

de mai multe luni, zvonuri alarmante, foarte numeroase, se răspândeau, pe măsura speranței nebune pe care populația și-o punea în stările generale, și oamenii se nelinișteau: „Zvonul public de astăzi e că stările generale nu vor avea loc; neliniștea este generală..."; la 13 iunie, după același „observator" se spune că „clerul, nobilimea și parlamentul s-au reunit pentru a înfăptui împreună pierderea Domnului Necker": „Ne așteptăm ca nobilii să pornească la luptă"... Dar de unde puteau veni aceste zvonuri? Jacques Godechot reia aceeași mărturie: „Sunt informat și știu din sursă sigură că mai mulți deputați în stările generale, și îndeosebi preoții, [...] poartă corespondențe periculoase și caută să ridice poporul împotriva nobilimii și a înaltului cler..."[1].

Pe durata răscoalei înseși, „martorii", adesea burghezi închiși în casă, precum Beffroy de Reigny[2], devin ecoul zvonurilor îngrozitoare care se răspândesc peste tot: când prințul de Lambesc primește ordinul de a elibera Tuileries, se descrie evenimentul în culorile cele mai negre: prințul „avusese cutezanța să dea năvală cu trupa sa, să intre într-o grădină publică, înarmați, în momentul în care o mulțime imensă de cetățeni... gustau acolo în siguranță plăcerea plimbării."; „El a avut, zice-se, se indignează nefericitul burghez pe baza bârfelor celor mai neverosimile, neomenia să spintece un bătrân care, aflându-se din întâmplare în calea sa, căzuse în genunchi pentru a-i cere îndurare"[3]. La extrema opusă unei asemenea versiuni, *Memoriile* lui Bésenval nu lasă nici o îndoială asupra absurdității, nici asupra originii acestor zvonuri subversive: „Trupele ce se îndreptau spre piața Ludovic al XV-lea au fost atacate cu vorbe jignitoare, cu lovituri de pietre, cu focuri de pistol; mai mulți oameni au fost grav răniți fără ca soldații să lase să le scape măcar un gest de amenințare..."[4]. Cu ocazia cuceririi podului Înaintării, s-a răspândit zvonul că Launay însuși coborâse acest prim pod pentru a putea să tragă mai bine asupra mulțimii prinsă în capcana pe care o reprezenta curtea mică a Guvernului[5]. Se putea atunci protesta împotriva „trădării" lui Launay...

Toate acestea nu-l împiedică pe istoric să tragă concluzia: „Nu este necesar să formulăm ipoteza unui complot, masonic sau orleanist, pentru a

---

[1] *Ibid.*, p 228-235.
[2] Louis Abel BEFFROY DE REIGNY, zis Vărul Jacques, *Histoire de France pendant trois mois* (*Istoria Franței timp de trei luni*), Paris, 1789.
[3] *Ibid*, p. 27.
[4] Baron de BÉSENVAL, *Mémoires*, Paris, 1821, t. I, p. 362.
[5] Jacques GODECHOT, *La prise de la Bastille*, p. 282.

explica ridicarea la luptă a Parisului – şi a Franţei – la vestea demiterii lui Necker."[1].

Această ultimă remarcă ne face să examinăm tezele, unele pătimaş „contra-revoluţionare", dar incluse deopotrivă în lucrările „revizioniste" anglo-saxone[2], privind căderea Bastiliei. Ele au fost formulate încă de la sfârşitul anului 1789 şi chiar în timpul Revoluţiei ele au fost restudiate de către istorici precum Lombard de Langres[3], Taine în secolul al XIX-lea, Franz-Funck Brentano[4], şi încă şi mai explicit de Gustave Bord[5], mai târziu de Bernard Fay[6], Pierre Gaxotte[7] sau Jean Miestler. Pe urmele celor mai mulţi dintre contemporanii acestor evenimente, prieteni sau duşmani ai „poporului" precum Montjoie, Marmontel, marchizul de Ferrières[8], Sourdat[9], Baruel, Dusaulx însuşi, actori ca Jacob-Job Élie, unul dintre puţinii ofiţeri de carieră care au comandat o coloană

---

[1] *Ibid.*, p. 235.

[2] Este numele dat în literatura ştiinţifică anglo-saxonă, îndeosebi americană, curentului istoric care, pe ruinele teoriilor marxiste sau marxizante, care triumfaseră în anii 1945-1989, au reluat noţiunea controversată de „absolutism" al monarhiei franceze din secolul al XVIII-lea şi au abandonat o explicaţie prea sistematic socio-economică în favoarea unei noi valorizări a chestiunii politice şi ideologice, în jurul temei schimbării „culturii politice" dominante în secolul Luminilor.

[3] LOMBARD DE LANGRES, *Des Jacobins, depuis 1979 jusqu'à ce jour* (*Despre iacobini, din 1979 până azi*), Paris, 1822.

[4] Cartist, Franz Funck-Brentano (1862-1948) devenise în 1885 director al Bibliotecii Arsenalului care păstrează un fond remarcabil de acte ale Bastiliei, printre care registrul de încarcerări al închisorii. Toate aceste lucrări, foarte documentate, au avut un mare succes, printre care o carte asupra evenimentelor din iulie: *La Prise de la Bastille (1789, 14 juillet)*, Paris, Fontemoing, 1899.

[5] Gustave BORD, *La prise de la Bastille et les conséquences de cet événement en province* (*Căderea Bastiliei şi consecinţele acestui eveniment în provincie*), Paris, 1882, şi de asemenea *La Conspiration révolutionnaire* (*Conspiraţia revoluţionară*), Paris, 1909.

[6] Bernard FAY, *L'esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du XVIIIe siècle*, thèse pour le doctorat ès lettres (*Spiritul revoluţionar în Franţa şi Statele Unite la sfârşitul secolului al XVIII-lea*, teză pentru doctoratul în litere), Paris, E. Champion, 1924; *La grande Révolution* (*Marea Revoluţie*), *1715-1815*, Paris, Le livre contemporain, 1959.

[7] Pierre GAXOTTE, *La Révolution française*, Paris,1928, reed. Cu o introducere şi note de Jean Tulard, Fayard, 1975.

[8] Charles-Élie de FERRIÈRES, *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Assemblée Constituante et de la Révolution de 1789* (*Memorii pentru a servi istoriei Adunării constituante şi a Revoluţiei din 1789*), Paris, an VII, [BnF. Rés. La[33] 56A] şi *Mémoires du marquis de Ferrières* (*Memoriile marchizului de Ferrières*), 3 vol., Paris, 1821.

[9] SOURDAT, *Les véritables auteurs de la Révolution de France de 1789* (*Adevăraţii autori ai Revoluţiei din Franţa din 1789*), Paris, 1797.

de insurgenți[1], aceste teze subliniază *toate* pregătirile[2] răscoalei de către unele „facțiuni"[3], diferite de altfel în funcție de interpretări; ele afirmă totodată manipularea mulțimii și violența sângeroasă a acțiunii.

Prima idee este cea a complotului orleanist: ea a fost susținută de Montjoie în a sa *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Égalité*[4]. În această viziune, ducele de Orléans apare ca fiind centrul unui vast complot care tinde nu la distrugerea regalității însăși, ci la ridicarea ducelui de Orléans pe tron drept înlocuitor al lui Ludovic al XVI-lea, în cadrul unor instituții liberale după model englezesc. Această teză era acreditată de mărturii numeroase și variate: în 1789, Palais Royal, potrivit părerii tuturor contemporanilor, este focarul cel mai agitat din Paris, „era mereu vulcanul din care țâșneau torente de foc care aprindeau nefericita noastră patrie"[5]. Asigurat de impunitate de către privilegiul judiciar de care beneficiau palatele prinților de sânge, o mulțime de scribi, de jucători la bursă, de oameni din lumea demimondenă și chiar mai puțin recomandabili frecventau cafenelele, librăriile, casele de rendez-vous din galeriile palatului. Cluburile și saloanele atrăgeau acolo crema „filosofiei"[6]. După deschiderea stărilor generale, astfel de indivizi au venit, din ce în ce mai numeroși, să se adape acolo cu tirade antiguvernamentale pe care oratori improvizați le răcneau cocoțați pe mese: „Se blestema guvernul și se luau de șeful suprem al națiunii"[7]. Librarul Hardy, în 9 iulie, vorbește de

---

[1] Vezi *Histoire de la Révolution par deux amis de la Liberté* (*Istoria Revoluției scrisă de doi prieteni ai Libertății*), 1790 și „Relation du sous-lieutenant Élie" („Relatarea sublocotenentului Elie) în MARMONTEL, *Mémoires*, 3 vol., Paris, 1891, t. III, p. 273-278.

[2] Vezi MARMONTEL, *Mémoires*, t. III., p. 253: „Nimic nu era mai contrar *planului făcut*".

[3] „Mercenari nesupuși" (MARMONTEL, *Mémoires*, t. III., p. 265). Aluzii la multiplele bănuieli de corupție și de recrutare voluntară a bandelor tocmite de răzvrătiți.

[4] MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Égalité* (*Istoria conjurației lui Ludovic-Filip-Iosif de Orléans, poreclit Egalitate*), Paris, 1796.

[5] *Ibid.*, t. II, p. 1-2.

[6] Vezi prin exemplul lui Brissot, Robert C. DARNTON, „The Grub Street style of Revolution: J.-P. Brissot, Police Spy, *The Journal of Modern History*, vol 40, Nr. 3, septembre 1968, p. 301-327; autorul caută să înțeleagă *„the making of a revolutionary"*; făcând acest lucru, el arată de altfel decalajul care există între mărturia lui Brissot despre el însuși, prin memoriile lui, unde îl vedem *„reading, writing, plotting, living and breathing for the fourteenth of July"*, și jalnica realitate a unuia dintre acești numeroși ratați ai filosofiei care frecventau cafenelele de la Palais-Royal în vreme ce negocia protecția locotenentului general de poliție Le Noir.

[7] MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Égalité* (*Istoria conjurației lui Ludovic-Filip-Iosif de Orléans, poreclit Egalitate*), t. II, p. 20.

„agitația extraordinară ce se aprindea la Palais-Royal în legătură cu sosirea continuă a unor noi regimente". În 10, el notează „agitația redutabilă de la Palais-Royal"[1]. Arthur Young, în călătorie prin Franța, își exprimă uimirea „că ministerul permite astfel de cuiburi și astfel de focare de indisciplină și de revoltă"[2]. Rivarol afirmă că el a devenit „focarul scânteilor care mocneau în toate mințile"[3]: „S-a format la cafeneaua Foy, adaugă el, un fel de altă adunare a comunelor care, prin vivacitatea deliberărilor sale, durata parcă veșnică a ședințelor și numărul membrilor ei, o întrecea pe cea de la Versailles"[4].

Începea să se vorbească despre rolul ducelui de Orléans în revoltele din august 1788, rol dezvăluit de ancheta de la Châtelet, în răscoala Réveillon din aprilie 1789 când trecerea caleștii ducale permisese răsculaților să forțeze barajul trupelor de pază și să jefuiască clădirea[5]. Palais-Royal adăpostește gărzile franceze care au dezertat din regimentul lor, le aclamă, le oferă hrană și adăpost: „revoluția marcată", comentează lucid Monjoie[6]. În timpul evenimentelor, Palais-Royal apare ca punctul de întâlnire. Marmontel se indignează: „În acest timp Palais-Royal era plin de acești mercenari răzvrătiți folosiți pentru a ațâța focul rebeliunii, iar noaptea trecea cu trădări și mișcări atroce..."[7] Și Dusaulx confirmă cu naivitate: „Aveau loc atunci la Palais-Royal mișcări violente"[8]. Liste de proscripții în care, în mod curios, figurau deja numele lui Launay, al intendentului Berthier de Sauvigny, al lui Foulon[9] și al lui Flesselles, au circulat

---

[1] HARDY, *Mes loisirs ou Journal d'événements tels qu'ils parviennent à ma connaissance* (*Timpul meu liber sau Jurnal al evenimentelor așa cum au ajuns ele la cunoștința mea*). BnF, Ms. Fr. 6687, p. 382-382.

[2] Citat în Jean MISTLER, *Le 14 Juillet*, p 19 (călătoria din iunie 1789).

[3] Citat de asemenea de Jean MISTLER, *Le 14 Juillet*, p 10.

[4] RIVAROL, *Journal politique et national*, 14 iulie 1789.

[5] MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Égalité* (*Istoria conjurației lui Ludovic-Filip-Iosif de Orléans, poreclit Egalitate*), t. I, p. 274

[6] *Ibid.*, t. II, p. 7-8.

[7] MARMONTEL, *Mémoires*, t. III, p. 265.

[8] DUSAULX, *De l'insurrection parisienne et de la prise de la Bastille* (*Despre insurecția pariziană și despre căderea Bastiliei*), p. 24.

[9] Joseph Foulon de Doué (sau Foullon), (1715-1789) fusese intendent de armată, apoi de finanțe, tocmai intrase (la 11 iulie) în Consiliul regelui în calitate de controlor general de finanțe. După tragicele evenimente din 14 el a înțeles că e amenințat și a încercat să scape de atenția revoluționarilor ascunzându-se pe pământurile prietenului său Sartine. Regăsit, târât la Paris, a fost, la 22 iulie, spânzurat de un felinar, decapitat, și a avut parte de ceea ce a început atunci să fie numită „plimbare ispășitoare". Ginerele său, intendentul Parisului, Berthier, a avut aceeași soartă.

la Palais-Royal încă de la începutul lunii iulie[1]. Să ne mirăm deci că vom vedea macabrele defilări ale victoriei populare mergând până la acest palat?

Arhivele familiei Orléans nu pot să furnizeze, evident, nici cea mai mică probă, căci ele au fost epurate cel puțin în două rânduri, sub Napoleon I și sub Louis-Philippe, dar mărturiile contemporanilor sunt clare. Ludovic al XVI-lea îl denunță de altfel pe vărul său drept principalul autor al căderii sale[2]. În *Apelul la națiune* el reamintește că la Paris, la 12 iulie 1789, au fost lipite afișe pentru a declara „tronul vacant"; altele conțineau acest apel: „O, duce de Orléans, vrednic fiu al lui Henric al IV-lea, arată-te, pune-te în fruntea a 200.000 de oameni care te așteaptă!"[3] Multă vreme bietul rege încolțit adună - în zadar - probele împotriva acestui prinț: „Acesta e de Orléans, iată-mi dușmanul; luând-și forța din crime, el se bucură azi de o putere mai mare chiar decât cea pe care mi-ați încredințat-o, totul e în puterea sa, în afară de bine, și pe el, francezi, vi-l denunț[4]." Trimisul Veneției, Antonio Capollo, scria în 6 iulie: „Palais-Royal este cel mai mare loc de adunare și piatra de scandal care instigă la agitație. Ducele de Orléans, care îi este proprietar, a câștigat o mare popularitate arătându-se favorabil cauzei poporului, dar intențiile sale sunt suspecte și toleranța sa față de tot ce se petrece în casa lui [...] este condamnată de toate persoanele de bun simț." Apoi, vorbind despre oratorii improvizați, același Capello adaugă că acești agitatori „de care nimeni nu îndrăznește să se atingă sunt cu siguranță plătiți de această mână nedemnă"[5]. Montjoie asigură că agenții ducelui de Orléans controlau și deturnau convoaiele de alimente destinate Parisului, în vreme ce se efectuau, chiar în numele său, distribuiri

---

[1] Vezi MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Égalité* (*Istoria conjurației lui Ludovic-Filip-Iosif de Orléans, poreclit Egalitate*), t. II, p. 15-19.

[2] *Appel de Louis XVI à la nation* (*Apelul lui Ludovic al XVI-lea către națiune*), Paris, 1949, p. 100: Ludovic al XVI-lea dezvăluie faptul că exilul ducelui de de Orléans la Villers-Cotterêts, în 1788, intervenise după trimiterea de către acest prinț a unui memoriu despre finanțe, semnat de cancelarul său, la 20 august 1787, „care propunea în mod imperios demiterea întregului minister și modest propria sa numire la supraintendența generală a finanțelor.... Își permitea... să îmi dea păreri, în special aceea de a renunța la *lettres de cachet*, să pun să fie demolată Bastilia... căci dacă nu mă lăsa să înțeleg că va avea loc o revoltă generală, urmare a agitației spiritelor. Obiectul acestui Memoriu era de a pune Franța...la cheremul ducelui de Orléans."

[3] *Ibid.*, p. 114.

[4] *Ibid.*, p. 199.

[5] Citat în Jean MISTLER, *Le 14 juillet*, p. 32.

gratuite la Palais-Royal[1]. Alți martori confirmă aceste spuse. Judele de Virieu, ministru al curții de Parma la Paris, afirmă încă și mai clar: „Nu fără motiv s-a presupus că zarva este provocată de oameni plătiți de un foarte înalt personaj. Ne ruşinăm să-i spunem pe nume"[2]. Pentru Monjoie, conspirația este pusă la cale de multă vreme. El vorbește de o conjurație urzită la Passy[3]. Lombard de Langres, de asemenea, face aluzie la întâlnirile de la Passy, într-o casă „pe care o închiriase un prinț"; acolo se adunau principalii inițiați „care organizau propaganda... și pregăteau mișcările incendiare ce urmau a fi făcute în sânul Adunării"[4]. Un plan de acțiune fusese pus la punct, era vorba de a-l înălța pe Orléans la putere; reunirea și triumful stării a treia intrau desigur în acest plan, dar, mai exact, se pare că ducele de Orléans și-a asumat riscul de a atâța în capitală un climat de insurecție prin răspândirea fricii de foamete, climat favorabil ambițiilor sale politice. Răspândirea unor zvonuri false era conformă cu „planul elaborat"[5]. O dată răscoala astfel pregătită, până și data ar fi fost stabilită dinainte, în ziua de luni *13 iulie*... În zilele ce au precedat imediat insurecția precum și în timpul ei, rolul *Palatului Regal* pare a se preciza. Din grădinile lui pornesc minciunile cele mai neverosimile pentru a scoate din minți poporul: Adunarea va fi dizolvată, ducele de Orléans și Necker sunt amenințați că li se va tăia beregata de către dușmanii poporului... Librarul Hardy vorbește despre sosirea trupelor „ca și cum s-ar urmări să se întreprindă asediul Parisului"[6].

Dacă vărul regelui se află la originea, sau cel puțin e inima acestui complot, trebuie să recunoaștem, cu Montjoie, că „de Orléans, sub auspiciile și în palatul căruia se reuneau nepedepsite toate aceste hoarde de uneltitori, era un conspirator de o nouă specie, căci el nu putea conspira cu mai mult zgomot"[7].

---

[1] MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Égalité* (*Istoria conjurației lui Ludovic-Filip-Iosif de Orléans, poreclit Egalitate*), t. II, p. 19.

[2] Citat în Jean MISTLER, *Le 14 juillet*, p. 32.

[3] MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Égalité* (*Istoria conjurației lui Ludovic-Filip-Iosif de Orléans, poreclit Egalitate*), p. 12.

[4] LOMBARD DE LANGRES, *Des Jacobins, depuis 1979 jusqu'à ce jour* (*Despre iacobini, din 1979 până azi*), Paris, 1822, p 43. Același vorbește de asemenea despre organizarea foametei în jurul Parisului.

[5] MARMONTEL, *Mémoires*, t. III, p. 253.

[6] HARDY, *Journal*, 9 iulie, BnF, Ms fr. 6687.

[7] MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Égalité* (*Istoria conjurației lui Ludovic-Filip-Iosif de Orléans, poreclit Egalitate*), t. II, p. 3.

Rămâne mărturia lui Mirabeau, la câtva timp după căderea Bastiliei: vorbind despre judele de Virieu, el îl evoca pe ducele de Orléans: „Timiditatea l-a făcut să rateze mari succese; voiau să-l facă locotenent general al regatului; nu a depins decât de el; i se făcuse tema, i se pregătise ce avea de spus"[1]. Montjoie relatează şi el o conversaţie pe care Mirabeau a avut-o la 12 iulie într-un cerc în care se aflau Mounier, Duport, Bergasse, du Rouvray şi La Fayette: „Pe legea mea, domnilor, vreţi să ştiţi ce gândesc eu cu adevărat? Cred că nu vom face niciodată un pas spre libertate atâta vreme cât nu vom izbuti să operăm o revoluţie la curte... E important să îl ridicăm pe domnul Duce de Orléans în postul de locotenent general al regatului"[2]. În fine, faţă de Mounier, care îi exprima neliniştea sa „că un prinţ ambiţios apărând în mijlocul armatei după ce a pus să se împartă bani şi pamflete, ar putea să pună mâna pe tron", Mirabeau exclamă: „Dar, naiv ce eşti, sunt la fel de ataşat ca dumneata de regalitate, dar ce contează că avem un Ludovic al XVII-lea în loc de Ludovic al XVI-lea şi ce nevoie avem de un puştan să ne conducă?"[3]

Ultimul episod lasă să se înţeleagă o manipulare a lui Philippe de Orléans însuşi. Teza evocată atunci este cea, dezvoltată de abatele Barruel[4], între alţii, a unui complot al francmasoneriei împotriva regalităţii lui Ludovic al XVI-lea. Întretăierea cu prima ipoteză se stabilea prin faptul că ducele de Orléans era Mare Maestru al Marelui Orient din Franţa şi, de douăzeci de ani, el investea sume considerabile în reorganizarea lojilor, la care participa activ cancelarul său, Choderlos de Laclos. Alianţa lui Philippe de Orléans şi a reţelei masonice rezulta din convergenţa ambiţiilor unuia şi a scopurilor celeilalte. O serie de elemente obiective serveau alegerii lui de Orléans ca vector al transfomării politice la care aspirau lojile: clientela puternică şi numeroasă pe care o deţinea

---

[1] Depoziţia judelui de Virieu cu ocazia anchetei de la Châtelet asupra zilelor din octombrie. Vezi Jean MISTLER, *Le 14 juillet*, p. 33-34.

[2] MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Égalité* (*Istoria conjuraţiei lui Ludovic-Filip-Iosif de Orléans, poreclit Egalitate*), t. II, p. 51.

[3] Citat în Jean MISTLER, *Le 14 juillet*, p. 34.

[4] Abatele Augustin Baruel, *Memorii pentru a servi istoria iacobinismului*, 5 volume in-8, Hamburg, 1798-1799, reed, 2 vol., Chiré-en-Montreuil, 1793. Teză ce se regăseşte cu interpretări de altfel divergente pe de o parte în G. BORD, *La Conspiration révolutionnaire* (*Conspiraţia revoluţionară*) şi în B. FAY, *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIIIe siècle* (*Francmasoneria şi revoluţia intelectuală din secolul al XVIII-lea*), Paris, Ed. de Cluny, 1935, reed. 1961, pe de altă parte în lucrările istoricului francmason al masoneriei, Gaston MARTIN, printre care *La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution* (*Francmasoneria franceză şi pregătirea Revoluţiei*), Paris 1926.

prințul, prin poziția lui în regat, averea sa - imensă - îl puneau în mod natural în fruntea unei forțe pe care era de-ajuns să o organizezi și să o orientezi. Caracterul prințului încuraja de asemenea ceea ce Bernard de Molleville a denunțat ca „proiectul" masonic[1]: monden, vanitos, superficial, animat de o ură profundă față de ramura mai mare, Philippe de Orléans trebuia să fie un comanditar de neînlocuit și un protector eficient, dacă i s-ar da iluzia că el e șeful. Rețeaua lojilor, denunțată de Barruel cât și de ducele de Montmorency-Luxembourg[2], s-a folosit de sprijinul orleanist conform unei strategii deja încercate, utilizarea poziției excepționale a unui mediocru. În vreme ce ducele conspirator se vedea redus la rolul de furnizor de fonduri, desfășurarea revoltelor din iulie 1789 scoate în evidență în mod frapant prezența continuă a membrilor lojilor la toate nivelurile acțiunii, și în toate inițiativele importante: numele ce ne sunt cunoscute ale șefilor sau conducătorilor (ca de exemplu Morenton de Chabrillant, venerabil al Perfectei Uniuni, în fruntea gărzilor franceze rebele, cu deosebire Santerre, de la Contractul social, și Palloy, „suveran prinț al Amicilor Tineretului și Omenirii", Coconnier, membru al lojei Saint-Julien al Tranchilității), numeroși delegați ai Comitetului permanent al comunei care au alcătuit delegațiile pe lângă Launay (Chaton, din loja Uniunea bunilor francezi, Turiot de la Rozière, de la Prietenii reuniți, abatele Fanchet de la Cele Nouă Surori, și Milly și Poupard de Beaubourg, de la Prietenii reuniți...), șefi ai miliției burgheze dintre care La Fayette, începând cu 15 iulie, este cel mai ilustru, toate aceste nume, confruntate cu listele lojilor păstrate la Fondul masonic de la Biblioteca Națională a Franței, revelează o stranie similitudine. Bertrand de Molleville a putut astfel să afirme: „Într-o adunare a lojei Prietenilor reuniți s-a hotărât căderea Bastiliei"[3]. Această pregătire sistematică este confirmată de inocentul Dusaulx, care mărturisește: „Marea parte a poporului nu bănuia că urma să fie atacată fortăreața, dar e sigur că cucerirea Bastiliei fusese plănuită"[4]. Gaston Martin se mândrea, la rândul său,

---

[1] B. DE MOLLEVILLE, *Histoire de la Révolution de France* (*Istoria Revoluției din Franța*), t. I, p. 26.

[2] Vezi P. FILLEUL, *Le Duc de Montmorency-Luxembourg*, Paris, 1939. Alți transfugi ai masoneriei, precum Marmontel sau marchizul de Beaupoli-Saint-Aulaire au depus mărturie, la fel ca Montmorency-Luxembourg, despre proiectele subversive ale lojilor împotriva monarhiei.

[3] B. DE MOLLEVILLE, *Histoire de la Révolution de France* (*Istoria Revoluției din Franța*), t. I, p. 27.

[4] „Se făceau atunci la Palais-Royal mișcări violente, continuă Dusaulx, și această conspirație ce avea să izbucnească în curând, era urzită în mai multe alte locuri" [*De l'insurrection parisienne et de la prise de la Bastille* (*Despre insurecția pariziană și despre căderea Bastiliei*), p. 24.]

cu acest rol glorios al lojilor în declanşarea Revoluţiei[1]. Gustave Bord a ajuns la această concluzie: „Trei sferturi dintre actorii insurecţiei aparţineau lojilor. Dacă ne gândim că, contrar opiniei curente, nu toată lumea era francmason...nu se poate nega faptul că masoneria... a condus mişcarea"[2]. El se întâlneşte astfel cu analizele lui Augustin Cochin[3], reluate parţial de François Furet[4], asupra societăţilor de gândire şi rolul masoneriei în dezvoltarea unei noi forme de sociabilitate, egalitară, democratică, fără îndoială în contradicţie cu regimul monarhic instalat.

Rolul masoneriei trebuie de asemenea subliniat în legătură cu dezertarea trupelor, în special a gărzilor franceze, în momentul răzmeriţelor. Armata, care acţionase în august 1788, refuză să acţioneze împotriva poporului. Bésenval a oferit acest argument pentru a explica lipsa ei de acţiune cu ocazia atacării Bastiliei. Or se ştie, de altfel, că o acţiune foarte precisă fusese angajată de francmasonerie pentru a strecura acoliţi în mijlocul trupelor: lojile militare s-au înmulţit. La Invalizi, soldaţii îl ameninţă pe guvernatorul Sombreuil ca să cedeze răscoalei: „Departe de a se opune invaziei, scrie Bésenval, soldaţii de la Hotel au favorizat-o şi puţin a lipsit ca guvernatorul, căruia acei oameni nu-i puteau face niciun reproş, să nu fie spânzurat de către ei de grilaj"[5]. La Bastilia, invalizii au fost cei ce l-au împins pe Launay să se predea. La 17 iulie, deputatul Coroller, membru al Clubului breton, îi afirma triumfător lui Malouet care punea la îndoială victoria poporului dacă trupele ar fi acţionat: „Eram siguri de trupe, aveam de multă vreme legături cu toate regimentele"[6].

---

[1] 14 iulie este rezultatul unei frământări ce datează de mai multe luni şi al cărei sincronism cu reunirea stărilor generale nu poate fi doar efectul hazardului... Răsturnarea monarhiei absolute a fost o acţiune pregătită până în cele mai mici detalii. [G. Martin, *La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution* (*Francmasoneria franceză şi pregătirea Revoluţiei*), p. 82.]

[2] G. BORD, *La Conspiration révolutionnaire*, p. 22.

[3] Augustin COCHIN, *La Révolution et la libre pensée*, Paris, 1924. Taine, înaintea lui Cochin, detectase rolul subversiv al „cafenelelor" şi cluburilor: „Putem ghici starea tuturor acestor creiere: sunt cele mai goale de orice lest care există în Franţa, cele mai umflate de idei speculative, cele mai excitabile şi mai excitate. În această îngrămădeală de politici improvizate, nimeni nu îl cunoaşte pe cel care vorbeşte; nimeni nu se simte responsabil de ceea ce spune," [*Les Origines de la France contemporaine* (*Originile Franţei contemporane*), Paris, 1881, p. 41-43.]

[4] François FURET, *Penser la Révolution française* (*A gândi Revoluţia franceză*), Paris, Gallimard, 1978, reed. 1983.

[5] Baron de BÉSENVAL, *Mémoires*, t. III., p. 415.

[6] Vezi I. STOREZ, „Le 14 juillet à Paris", *Actes Augustin Cochin*, t. II, Les Cahiers de l'Ordre français (Caietele Ordinului francez), Caietul 8, 1980, p. 90-92.

Pe bună dreptate, Jacques Godechot sublinia astfel că cel mai important lucru în zilele de iulie fusese trădarea forțelor de ordine.

Rămâne de subliniat un ultim punct: contemporanii dau arareori, sau în mod colateral, importanță rolului lui Necker. Se raportează că ministrul nu a opus nici o rezistență ordinului de exil, că a plecat liniștit spre Bruxelles, fără să mai treacă prin Paris, așa cum îi specifica biletul regal. Totuși „capitaliștii", comenta Albert Mathiez, convinși că plecarea lui Necker ar atrage după sine falimentul și ruina lor, au participat în felul lor la răsturnarea ordinii. Rivarol îi acuză într-adevăr pe bancherii Laborde de Méréville, Boscary și Dufresnoy, între alții, de a fi „născut" răscoala. Delessert furnizează o mărturie în acest sens[1]. Un „complot Necker" s-ar adăuga astfel comploturilor precedente. Acest personaj reprezintă mai ales unul dintre primele „fenomene de opinie" ce pot fi observate: Parisul din iulie 1789 a fost inundat de un val de desene, de gravuri, de ceea ce am numi „manifeste" de propagandă. Titlurile acestora reprezintă un întreg program: „Domnul Necker rechemat de starea a treia și purtat pe brațe de popor până acasă în 1789"[2], sau „Franță! Cea mai frumoasă zi îți luminează stăpânirea,/Universul uimit te aplaudă și te admiră/Toate lanțurile ți-s sfărâmate, și Necker ți-e redat"[3]. Desigur, Necker a avut și detractori, dar „politici" și ca atare discreditați (Calonne) sau foarte discreți. Orașul „aparținea" cu adevărat ministrului, dar nu știa de ce. Printre oamenii avizați, într-adevăr, mulți erau cei care denunțau caracterul artificial al popularității genovezului: Calonne, care îl acuza foarte oficial de falsificarea cifrelor[4], mai discret cîteva spirite lucide. Îi vom menționa printre aceștia din urmă pe abatele Jean-Charles François Le Gros, în a sa *Examinare a sistemului politic al d-lui Necker: memoriu alăturat scrisorii scrise regelui de Dl. Calonne, la 9 februarie 1789*[5], precum și *Neckeriada provincială* „scrisă de un bătrân cetățean dintr-o

---

[1] Vezi Jacques GODECHOT, *La prise de la Bastille*, p. 249.

[2] BnF, cabinetul stampelor, apă tare, De Vink 1378.

[3] BnF, cabinetul stampelor, De Vink 1387.

[4] În *Les Causes de la Révolution* (*Cauzele revoluției*), M. de Meulan ar fi afirmat că averea lui Necker era rezultatul unui abuz de încredere. M.-L. RÉVELIÈRE (*Les Ruines de la monarchie française*, 3 vol., 1879, t. I, p. 371) afirmă că „lucrarea sa despre legislația grânelor este o atingere adusă dreptului de proprietate și darea lui de seamă, o delațiune împotriva guvernului regal însuși..., o încălcare a jurământului."

[5] *Examen du système politique de M. Necker: mémoire joint à la lettre écrite au roi par M. Calonne, le 9 février 1789*, 17879, 51 p. „Toate aceste frumoase planuri politice, totul, denunță autorul,

provincie foarte îndepărtată de capitală, care a depus-o în arhivele sale, pentru a aduce la cunoştinţa urmaşilor săi că nu a fost niciodată păcălit... de şarlatanica elocvenţă a celebrului Necker!"[1] Personalitatea lui Necker nu face totuşi din el un conspirator de prim rang: el pare a fi mai curând la încrucişarea factiunilor, cum o revelează această ultimă stampă: „Constituţia Franţei: Dl. duce de Orléans şi Dl. marchiz de La Fayette îl susţin pe Dl. Necker care calcă în picioare instrumentele sclaviei şi care cu o mână susţine coroana Franţei, şi cu cealaltă poartă în triumf boneta libertăţii"[2].

RĂSUNETUL CUCERIRII BASTILIEI

Lecţia evenimentelor nu se rezumă neîndoielnic la aceste consideraţii, oricât de utile şi interesante ar fi ele. Trei puncte nu pot să nu îl frapeze pe observator.

Primul este lipsa de reacţie a autorităţilor. Poate nu era prima oară, dar niciodată nu fuseseră atât de multe cedări. Slăbiciunea se observă în mod evident la nivelul autorităţii militare: Bésenval rămâne inactiv. Va fi acuzat de a fi lăsat dinadins lucrurile în voia lor; se vor sublinia legăturile sale de prietenie cu Necker; îl vom vedea de altfel exonerat de orice acuzaţie prin intervenţia lui Necker însuşi, şi mai ales a lui La Fayette, atunci când va fi, în toamna lui 1789, acuzat de a fi pus să se tragă asupra poporului[3]. Launay, în ceea ce îl priveşte, capitulează, cedează răscoalei înainte ca încercarea de forţă să fi făcut să se incline balanţa într-o parte sau în alta. S-a afirmat că, în panica lui, a fost cât pe

---

presupuse a fi *adevărate, solide, de neclintit*, revăzute, corectate, adăugite, modificate în funcţie de viziunile diverşilor arhitecţi, au circulat prin Europa, au înfierbântat minţile, au făcut să încolţească, în toate stările fără deosebire, spiritul de independenţă, dispreţul faţă de orice autoritate; vedem drept consecinţă, astăzi, cetăţenii înarmând-se unii împotriva altora; şi Dumnezeu să ne cruţe de a fi martorii unei insurecţii generale împotriva Puterilor care ne guvernează acum: cum se face că, în împrejurări atât de critice, un om înţelept şi prudent vine să anunţe o nouă construcţie politică, un nou edificiu de fericire?" (p. 12)

[1] De Pierre-Arnaud D'AUBUSSON, s.l.n.d. (179?), Pergamon Press, cop. 1989, microfişe.

[2] BnF, stampă neidentificată, la Paris, la Bourgeois, 1789, Hennin 10545.

[3] Bésenval a fost arestat în Champagne pe când fugea spre Elveţia, la 28 iulie. Amnistiat pentru lipsa lui de acţiune în faţa Adunării naţionale, la 30 iulie următor, a fost pus sub acuzare pentru suspiciune de „complot aristocratic" imediat după ce s-a constituit Comitetul de cercetări. Vezi Barry M. SHAPIRO, „Revolutionary justice in 1789-1780: The Comité de Recherches, the Châtelet and the Fayettist Coalition", *The french Historical Studies*, vol. 17, n° 3, primăvara 1992, p. 656-669. Această contribuţie demonstrează enorma influenţă a lui la Fayette în ultimele luni ale lui 1789.

ce să arunce în aer fortăreaţa cu întreaga ei garnizoană dând foc depozitului de praf de puşcă. Ceea ce îl va face pe Rivarol să spună că Launay „îşi pierduse capul înainte să îi fie tăiat"[1]. Chateaubriand aminteşte cu sobrietate această debandadă: „14 iulie, căderea Bastiliei. Am asistat, ca spectator, la acest asalt împotriva a câtorva invalizi şi a unui guvernator timid: dacă s-ar fi ţinut porţile închise, niciodată poporul nu ar fi intrat în fortăreaţă. Am văzut trăgându-se două sau trei lovituri de tun, nu de către invalizi ci de către gărzile franceze, deja urcate pe turnuri"[2]. „Iată la ce se reduce, conchide amar Rivarol, această cădere a Bastiliei, atât de celebrată de populaţia pariziană. Prea puţin risc, multe atrocităţi din partea lor şi o gravă nesocotinţă din partea d-lui de Launay"[3]. Din păcate, obiectează de altfel Marmontel, „această socotinţă ce îi lipsea, nimeni din consilii nu a avut-o pentru el"[4].

Cedarea ministerului este la fel de manifestă, într-adevăr: principalul ministru, Breteuil, ajuns la putere în dimineaţa zilei de 11 iulie, înlocuind-l pe Necker pentru că era partizanul unei rezistenţe în cadrul Adunării, s-a trezit ca paralizat în faţa răscoalei. Nici un ordin precis nu este trimis la Paris, nici chiar la insistenţele lui Sombreuil. Arhivele ne dezvăluie o linişte supefiantă. Ori valul de răscoale durează trei zile, şi era imposibil ca ecoul lor sinistru să nu ajungă la Versailles, aflat foarte aproape. În ceea ce priveşte marile instituţii pariziene, organele de justiţie şi de poliţie ale oraşului, ele intră în acea zi într-un proces de disoluţie internă, manifestat în mod clar de absenţa totală a vreunei intervenţii. Parlamentul din Paris, deosebit de discret, trebuie s-o recunoaştem, de la începutul anului, nu păstrează în arhivele sale[5] nimic din reacţiile înaltei magistraturi: nici vreo cerere a procurorului general, nici vreun ordin al curţii, în vreme ce pare să continue, poate cu încetinitorul, o activitate judiciară de rutină care nu are absolut nimic de-a face cu evenimentele tragice care zguduie oraşul. Când Parlamentul se trezeşte, este a doua zi după acţiune, pentru a decreta nişte mulţumiri adresate regelui. În 16 iulie la ora 10 dimineaţa, într-adevăr, adunarea camerelor convocată notează în registru următoarele fapte: „În această zi, Domnul prim preşedinte şi domnii de serviciu la Marea Cameră ducându-se la palat pentru audienţa de la ora şapte, dar care nu a fost

[1] RIVAROL, *Journal politique et national* (*Jurnal politic şi naţional*), 14 iule, p. 127.
[2] François-René DE CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, cartea a V-a, cap. VIII, Ed. Maurice Levaillant et Georges Molinier, Paris, Callimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1946, p. 168.
[3] RIVAROL, *Journal politique et national* (*Jurnal politic şi naţional*), 14 iulie, p. 73.
[4] MARMONTEL, *Mémoires*, t. III, p. 272.
[5] Arh. naţ., minutes du conseil secret, X[1B], 8990.

deschisă, ca şi cea de la ora nouă, pentru că nu s-au găsit de loc avocaţi, Domnul prim preşedinte a anunţat camerele pe la ora zece pentru a le ruga să se întrunească." Jean-Baptiste-Gaspard Bochart de Saron anunţă intenţia unuia dintre consilieri de a comunica adunării ceva ce „putea să merite atenţia sa": respectivul magistrat, căruia procesul-verbal nu îi păstrează numele, ia atunci cuvântul în aceşti termeni stupefianţi: „Domnilor, îndepărtarea trupelor de Paris şi de Versailles a redat în sfârşit securitatea cetăţenilor. Nişte deputaţi ai adunării au venit să anunţe capitalei dovezile zdrobitoare ale iubirii regelui faţă de supuşii săi, consemnate în discursul cel mai impresionant pe care Monarhul nostru l-a adresat ieri el însuşi reprezentanţilor naţiunii. Mi se pare că Parlamentul nu poate rămâne un martor mut al restabilirii calmului pe care oraşul Paris îl datorează hotărârii părinteşti a regelui secundată de zelul şi patriotismul Adunării naţionale"[1]. Drept care curtea a decretat că primul preşedinte îi va duce lui Ludovic al XVI-lea mulţumirile sale. Această convocare a adunării camerelor nu era ea oare cel mai mărunt lucru? Chiar dacă nu pare a asista la ea decât un număr foarte redus de Consilieri.[2] A doua zi, Bochart de Saron raportează întrevederea sa cu regele în termeni laconici: „Sire, Parlamentul Vostru pătruns de recunoaşterea sentimentelor de înţelepciune şi bunătate de care Majestatea voastră este fără încetare însufleţită pentru fericirea publică, m-a însărcinat să vin spre Majestatea voastră în scopul de a-i mulţumi foarte umil pentru dovezile pe care tocmai le-a dat privind iubirea pentru Popoarele sale şi pentru încrederea în reprezentanţii lor al căror zel şi patriotism au contribuit la a readuce liniştea publică..."[3] S-a consemnat în registru...şi tăcerea cea mai impresionantă s-a aşternut asupra tragediilor din 14 iulie. Luni 20, Bochart de Saron devenea admiratorul uluit şi înduioşat al „acestor deputaţi fideli tuturor îndatoririlor lor" care, cu ocazia venirii regelui la Paris, în vinerea precedentă, deveniseră „nodul noii alianţe şi al încrederii reciproce a naţiunii şi a şefului ei care, potrivit propriei expresii a regelui, este una cu ea"[4]. „Zi atât de memorabilă", într-adevăr!, „încât trebuie consemnată în registre" pentru monarhie, sau - cu inocenţă? - primul preşedinte al celei mai venerabile instituţii a statului inversa, şi deci răsturna, termenii uniunii

---

[1] Arh. naţ., X[1B], 8990, 16 iulie.

[2] 28 de magistraţi, preşedinţi şi consilieri ai Marii Camere, Anchete şi Cereri (în principiu mai mult de o sută la vremea aceea).

[3] Arh. naţ., X[1B], 8990, 17 iulie.

[4] Arh. naţ., X[1B], 8990, 20 iulie.

mistice dintre rege şi poporul său![1] Independent de faptul că discursul magistraturii tindea în cele din urmă să facă din politica regală anterioară cauza „dezordinilor", atitudinea Parlamentului demonstra o neînţelegere absolută a mizelor momentului.

Trebuie în sfârşit să ne convingem de cedarea autorităţii regale. Este cea mai gravă, cu cele mai grele consecinţe. Ludovic al XVI-lea, după ce a consemnat cu gravitate în carnetul său de vânătoare rezultatul ieşirii sale din acea zi: „14 iulie: nimic", reuneşte un consiliu în 15, apoi din nou în 16 iulie. Se evocă eventualitatea unei plecări a familiei regale în provincie, unde ea se bucură încă de un prestigiu neştirbit. În dimineaţa zilei de 15, chiar la Versailles, regina este aclamată la balconul din curtea de Marmură. Dar Breteuil se teme că nu are destule trupe fidele pentru a-l escorta pe rege, când ar fi fost suficient să conteze pe alianţa seculară dintre popor şi regele său. Contele de Artois, prinţii din casa de Condé nu se vor încurca în astfel de consideraţii şi, după ce au încercat în zadar să-l ia cu ei pe Ludovic al XVI-lea, iau calea exilului[2]. Dimpotrivă, Ludovic al XVI-lea anunţă atunci rechemarea lui Necker şi sosirea lui la Paris pe 17 iulie. El se teme de altfel de ce-i mai rău şi îşi îndeplineşte în consecinţă îndatoririle religioase. În ziua anunţată, el ajunge la Paris, este aclamat cu strigăte de „Trăiască regele! Trăiască libertatea!" şi se duce la Hôtel de Ville unde i se impune să poarte cocarda tricoloră. Acolo are loc marea debandadă: regele, justiţiar, iertă răscoala, recunoaşte în mod implicit instituţiile insurecţionale (Garda naţională şi Comuna din Paris), nu cuteză nici măcar să evoce masacrele nedemne ale reprezentanţilor propriei sale autorităţi. Atunci, şi nu în 14 iulie, s-a jucat viitorul monarhiei.

Cum se explică o astfel de cedare? Slăbiciune a regelui? Fără îndoială, dar Ludovic al XVI-lea nu este acel mare prostănac pe care propaganda orleanistă se complăcuse să îl zugrăvească. Influenţă la cel mai înalt nivel al statului, şi chiar asupra regelui, a noilor teorii moştenite din exemplul englez şi de la filosofii din secolul al XVIII-lea? Nu fără prudenţă, nici fără amărăciune, e pista pe care o serie de istorici au explorat-o de douăzeci de ani încoace. Guy

---

[1] Atunci când au spus-o solemn, ultimii Bourboni au afirmat că trupul naţiunii era una cu ei, nu că regele era una cu naţiunea.

[2] Exilul, de fapt, era fără îndoială un răspuns personal adaptat la riscurile la care se expunea familia regală şi semnul unei premoniţii asupra viitorului, dar el nu era o soluţie politică susceptibilă de a opri cursul evenimentelor.

Chaussinand-Nogaret mărturisește de altfel: „Puterea însăși, asaltată de îndoieli, șovăie asupra legitimității sale și intervine cu atâta moliciune, atunci când revolta izbucnește, încât acțiunea ei echivalează aproape cu o aprobare...".[1] De aproape o jumătate de secol, puterea regală se obișnuise să vorbească limbajul dușmanilor săi, cel al „constituției" și al „legalității". În fața magistraturii care îi discredita puterea acuzându-l de „despotism", Ludovic al XV-lea, mai întâi – cu tot mai multă fermitate pe măsură ce înainta în vârstă și în experiență – replică prin afirmarea dreptului său suveran de păzitor al „anticei constituții monarhice" a regatului.[2] Confruntat din nou cu rebeliunea parlamentului din Paris în 1787, de data aceasta flancat de prinții de sânge și de pairii Franței, față în față cu ducele de Orléans care îl sfidează acuzându-l de „ilegalitate", Ludovic al XVI-lea, închis într-un discurs „constituționalist" *avant la lettre*, îi răspunde: „Este legal pentru că eu o voiesc." Atunci când ar fi trebuit făcută demonstrația „legitimității sale" prin binefacerea politică așteptată de la deciziile sale, regele recurge la argumentul asupra coincidenței – de altfel indubitabilă! – a atitudinii sale cu principiile monarhice de care deja corpul politic se îndoia ca de o deviație bolnăvicioasă a statului. Astfel, nici Ludovic al XV-lea nici Ludovic al XVI-lea nu au știut găsi acest ton totodată politic și carismatic care unise poporul ca pe un singur om în jurul lui Philippe Auguste, împotriva cavaleriilor străine, al lui Carol al VII-lea, după încoronarea sa, în jurul Ioanei d'Arc, al lui Ludovic al XII-lea sau al lui Francisc I în timpul războaielor Italiei, lui Henric al IV-lea, desigur, pe deasupra cumplitei fracturi religioase, lui Ludovic al XIII-lea și Richelieu, după dezastrul de la Corbie, al lui Ludovic al XIV-lea, în sfârșit, în ceasurile bune și rele ale războaielor europene. Ludovic al XVI-lea, invitat să fugă din Paris – cum o făcuse de altfel regentul (viitorul Carol al V-lea „cel Înțelept"), în 1358, pentru a scăpa de autoritatea sângeroasă a lui Étienne Marcel – de către regină și de către „prieteni", cedează în fața răscoalei așa cum capitulase cu câteva săptămâni în urmă în fața loviturii de forță a stării a treia, în loc să caute în dragostea – reală – a poporului său sursa secular a legitimității sale. Mai crede el oare în asta?

---

[1] Guy CHAUSSINAND-NOGARET, *La Bastille est prise* (*Bastilia a căzut*), p. 9.

[2] Este scopul discursului Flagelației din martie 1766 pentru a răspunde frondei parlamentelor din Franța, în special magistraturii pariziene. Vezi Michel ANTOINE, « Le discours de la Flagellation (3 mars 1766) », *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Paris, Société de l'École des chartes, *Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des chartes*, 1955, 12, t. I, p. 33-37; Bernard VONGLIS, *La Monarchie absolue, Définition, datation, analyse d'un régime controversé*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Al doilea punct este responsabilitatea Adunării naționale, născută din insurecția politică a stării a treia împotriva monarhiei și din subminarea tradiționalelor stări generale: aluziile deja făcute la vorbele lui Mirabeau arată că, în aceste răscoale din iulie, toate personajele importante din fosta stare a treia din Adunarea de la Versailles au luat o parte activă la evenimente. De la origine, Adunarea s-a arătat permeabilă la influențele orleaniste, cu totul aservită manipulărilor „partidului popular"[1]: a doua zi după reuniunea celor trei ordine (27 iunie 1789), al cărui avocat se făcuse de altfel în sânul nobilimii, Philippe de Orléans fusese ales președintele Adunării cu 553 de voturi contra 869. Această majoritate confortabilă a neliniștit într-atât încât s-au făcut presiuni asupra lui Ludovic al XVI-lea pentru ca ducele să refuze această onoare. Apartenența șefilor stării a treia la „partidul patriot" este ea oare de altfel un secret? Bailly, Sieyès, Le Chapelier, Mirabeau, la Fayette, care, dintre nobili, li s-a alăturat printre primii, Guillotin, toți aparțineau lojei pariziene a Prietenilor reuniți. Societatea prietenilor negrilor juca rolul de curea de transmisie: se regăseau acolo Mirabeau, Sieyès și La Fayette alături de Brissot și de Condorcet. Toți au fost personajele cheie ale acestor evenimente din iulie. Încă din 5 iulie, privind problema aprovizionării Parisului, confiscarea deciziei de către tenorii „partidului patriot" a devenit evidentă atunci când, în loc de măsuri concrete, Lally-Tollendal a paralizat acțiunea Adunării în favoarea unei deșarte acuzații împotriva...parlamentelor! „Trebuia neapărat, spune naiv Barère de Vieuzac în jurnalul său *Le Point du jour*, să se prezinte poporului dovada că se gândeau la nenorocirile sale și că se ocupau de nevoile sale[2]. „Orleaniști" sau „patrioți", e sigur că un număr de loc neglijabil de membri ai Adunării s-au hotărât cu bună știință să folosească dezordinea în scopuri politice favorabile proiectelor lor. Acest lucru e dovedit de mărturia deputatului Dupont, relatată de către Montjoie, în legătură cu blocarea unui plan de finanțe supus de guvern deputaților: „Dezordinea și starea dezastruoasă a finanțelor au fost considerate de cometenții noștri drept mijloacele cele mai eficiente de a asigura Constituția. A adopta planul propus, a conchis el, înseamnă în finanțe o *ordine care ne va răpi aceste mijloace.*"[3]. Molleville raportează de asemenea calmul optimist al lui Barnave în fața primelor tresăriri ale violenței populare

[1] MARMONTEL, *Mémoires*, t. III, p. 254.

[2] Citat în MONTJOIE, *Histoire de la conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans surnommé Égalité* (*Istoria conjurației lui Ludovic-Filip-Iosif de Orléans, poreclit Egalitate*), t. II, p. 33.

[3] *Ibid.*, t. II, p. 26-27.

care, după el, s-ar întoarce în graniţele sale prin stabilirea Constituţiei: „Poporul nu a auzit decât prea des acest limbaj, conchide Molleville, el a comis milioane de crime, dar mai puţin lui decât celor ce l-au făcut să se rătăcească trebuie să le-o reproşăm."[1]. Încă din 10 iulie, Mirabeau şi Bancal des Issards intervin la tribună pentru a denunţa chemarea trupelor la Paris. La 13 iulie, la Fayette, Sieyès şi Le Chapelier redactează şi fac să fie adoptat un decret ce-i făcea personal responsabili pe toţi consilierii regelui[2]. În această zi critică, la o propunere a preşedintelui de a fixa următoarea şedinţă în 16, Leutre se ridică şi cere ca Adunarea să îşi ţină şedinţa fără întrerupere: „Adunarea naţională şi oraşul Paris sunt ameninţate de cele mai mari nenorociri."[3]. La 15 iulie, Adunarea pusă la curent cu evenimentele din ajun, deliberează imediat... despre responsabilitatea ministerului. Se duce o moţiune regelui implorându-l să restabilească ordinea rechemându-l pe Necker: „Acest triumf era cu adevărat cel al răzvrătiţilor, cărora regele tocmai se predase."[4]. Bertrand de Molleville vedea aici un adevărat complot urzit împotriva clerului şi a nobilimii: „El [poporul] putea să cuteze orice nepedepsit împotriva «aristocraţilor», şi doar pentru aceştia adunarea îşi rezerva toată severitatea"[5]. La 16 iulie, o delegaţie de deputaţi se duce la Paris, este aclamată. De fapt Adunarea naţională constituantă ştia perfect să se hrănească din insubordonare şi nesupunere. Ea se ştia ameninţată de riscul dizolvării dacă regele, în ciuda dărilor înapoi de la sfârşitul lunii iunie, hotăra să restabilească legea şi autoritatea sa. Se ştia ameninţată şi de riscul de dislocare internă atunci când primele discuţii asupra Constituţiei ar da în vileag divergenţele ce se căscau între deputaţi dintre care o majoritate continua să gândească în termenii Vechiului Regim. În acelaşi timp ar fi ieşit la lumină şi manipulările la care se dedaseră Sieyès, Mirabeau, Bailly şi alţii în zilele precedente pentru a ajunge la subminarea politică a stărilor generale. Ne explicăm atunci cu uşurinţă faptul că Adunarea a favorizat, pentru că ea îi reuneşte pe principalii lor reprezentanţi, toate comploturile evocate mai sus. Astfel se exprimă Chaussinand-Nogaret: „Ceea ce Adunarea nu poate obţine pe căi legale, poporul i-l aduce cu ajutorul armelor şi al violenţei."

---

[1] B. DE MOLLEVILLE, *Histoire de la Révolution de France* (*Istoria Revoluţiei din Franţa*), t. II, cap. XV, p. 92.
[2] *Ibid*, t. I, p. 515.
[3] Vezi I. STOREZ, „Le 14 juillet 1789 à Paris", p. 79-104, p. 97.
[4] MARMONTEL, *Mémoires*, t. III, p. 287.
[5] B. DE MOLLEVILLE, *Histoire de la Révolution de France* (*Istoria Revoluţiei din Franţa*), t. II, cap. XV, p. 92.

În sfârşit, în iulie 1789, este pusă la punct, după tatonările din lunile precedente, o veritabilă tehnică insurecţională, cea a faimoaselor „zile revoluţionare", o tehnică ce implică recurgerea la teamă ca resort principal al acţiunii. „De Launay, smuls din ascunzătoarea sa, după ce a suferit mii de ultragii, este doborât pe scările de la Hôtel de Ville; starostelui negustorilor, Flesselles, i se sfărâmă capul cu un foc de pistol", îşi aminteşte Chateaubriand. „Acest spectacol, nătărăi fără inimă îl găseau atât de frumos. În mijlocul acestor asasinate, mulţi se dedau unor orgii ca în tulburările din Roma, sub Othon şi Vittelius."[1] Studiile realizate asupra desfăşurării insurecţiei din august 1788, cu ocazia demiterii lui Loménie de Brienne, o consideră o repetiţie generală a insurecţiei, conştient analizată de Bosquillon, încă din octombrie 1788, în al său *Cod naţional*. Această broşură trăgea învăţămintele din eşecul răzmeriţei puse la cale la Paris sub acoperirea unei mişcări spontane de bucurie populară. Trebuia, programa Bosquillon, să fie infiltrate cu acoliţi trupele pentru a obţine ralierea lor, să se utilizeze o temă mobilizatoare, să fie născocite cadrele răscoalei pe care şomajul le da afară la fiecare disponibilizare[2], să se atingă un obiectiv politic, fără un raport direct cu revendicările răcnite de mulţime, şi să se deturneze astfel profitul răscoalei de la masa poporului care a fost instrumentalizată către un nucleu de persoane hotărâte să provoace subminarea politică a regimului. „Aceasta, confirmă Chaussinand-Nogaret, este ceea ce oferă în acelaşi timp caracterul exemplar şi ambiguitatea zilei de 14 iulie. Adunarea nu poate să îl facă pe rege să cedeze şi să îşi asigure propria apărare decât prin intervenţia populară. Dar victoria poporului îndreaptă revoluţia pe calea insurecţiei permanente. De acum înainte, de fiecare dată când legalitatea va fi un obstacol în faţa voinţei sale, sau a scopurilor celor ce îl manipulează, poporul va recurge la insurecţie, mai întâi împotriva regelui şi, după eliminarea acestuia, împotriva Adunării înseşi."[3]

JEAN-PIERRE ŞI ISABELLE BRANCOURT,
istorici, profesor la Universitatea din Tours
şi cercetătoare la CNRS.

---

[1] CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, p.168.

[2] Malleţ du Pan şi Montjoie au confirmat că nişte răsculaţi răniţi aveau la ei sume între 12 şi 36 de franci, adică de trei ori cât solda trupelor regulate.

[3] Guy CHAUSSINAND-NOGARET, *La Bastille est prise* (*Bastilia a căzut*), p. 9.

III

MASACRUL DIN 10 AUGUST[1]

De la invadarea palatului Tuileries, la 20 iunie 1792, de către o plebe îmbibată cu vin, care-i pusese pe cap boneta frigiană, Ludovic al XVI-lea se ştie condamnat ca monarh şi în curând şi ca simplu cetăţean. Refuzând să se apere din slăbiciune, numită bunătate de hagiografii săi, este resemnat cu martiriul datorită fatalismului său obişnuit, dar nu face nimic ca să-i cruţe de o soartă asemănătoare pe cei care-i sunt credincioşi în ciuda slăbiciunii sale. Mai are câţiva gentilomi veniţi din provincie ca să îl apere, şi mai ales gărzile elveţiene care, personal legate prin jurământ de suveran şi nu de naţiune, sunt gata să moară pentru el.

Timp de două secole, regimentul gărzilor elveţiene a fost unul de elită al armatei franceze, oferind exemplul unei fraternităţi de arme devenită încă şi mai strânsă prin legăturile care îi unesc între ei pe ofiţeri şi pe aceştia de

---

[1] Surse: colonel PFYFFER D'ALTISHOFEN, *Récit de la conduite du régiment des gardes suisses à la journée du 10 août* (*Povestire despre comportarea gărzilor elveţiene în ziua de 10 august*), Lucerna, 1819; Paul DE VALLIÈRE, *Grandeur helvétique: le 10 août 1792, la défense des Tuileries et la destruction des gardes suisses de France* (*Măreţie elveţiană: 10 august 1792, apărarea palatului Tuileries şi distrugerea gărzilor elveţiene din Franţa*), Studium, 1935; ID., *Honneur et fidélité. Histoire des Suisses au service étranger* (*Onoare şi fidelitate. Istoria elveţienilor în serviciu străin*), 1913, reed. Paris, Zeluck, 1940; Jehanne D'ORLIAC, *Suisses et Grisons, soldats de France* (*Elveţieni şi grizoni, soldaţi ai Franţei*), Tours, Arrault, 1936; Rodolphe DE CASTELLA DE DELLEY, *Les Régiments des gardes suisses au service de France* (*Regimentele gărzilor elveţiene în serviciul Franţei*), Fribourg, Éditions universitaires, 1964; François de LA ROCHEFOUCAULD, *Souvenirs du 10 août 1792 et de l'armée de Bourbon* (*Amintiri din 10 august 1792 şi despre armata de Bourbon*), Paris, Calmann-Lévy, 1929; Frédéric DE SENDELBACH, *Le Baron de Bachmann-Anderletz*, Neufchâtel-Paris, Victor Attinger, 1944; *Les gardes suisses et leurs familles aux XVIIe et XVIIIe siècles en région parisienne* (*Gărzile elveţiene şi familiile lor în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea în regiunea pariziană*), Colocviu din 30 septembrie-1 octombrie 1988, Société historique de Rueil-Malmaison, 1989.

oamenii lor. Este o adevărată *gens* - în sensul roman al cuvântului -, soldații fiind adesea recrutați pe pământurile lor de către ofițeri și, pentru aceștia din urmă, regimentul constituie o mare familie în sânul căreia sunt uitate diferențele dintre cantoanele aristocratice și cantoanele populare, dar mai ales între catolici și protestanți, uniți cu toții într-o religie comună: aceea a tronului Franței și a celui care îl ocupă. Un soldat din garda elvețiană nu a lăsat oare pe un perete de la Versailles acest naiv grafiti: „Sunt îndrăgostit de regele meu"?

Încetul cu încetul, Ludovic al XVI-lea s-a lăsat dezarmat, nemaiputând conta pe trupele regulate, influențate de propaganda revoluționară, nici pe casa regelui, suprimată, nici pe Garda constituțională, dizolvată și ea. În ceea ce privește Garda națională, ea este mai degrabă dispusă să dea ajutor răsculaților decât să-i reprime. Tot din slăbiciune, regele a permis ca regimentul gărzilor elvețiene să își predea rezervele de muniții și cele opt tunuri Gărzii naționale, și a acceptat toate cererile de concediu formulate, ceea ce a redus drastic efectivul unui corp în care nu se mai fac recrutări. După cum va scrie colonelului Pfyffer d'Altishoffen: „Acest nefericit prinț căuta să evite până și umbra a ceea ce ar fi putut da vreo bănuială."

Sosirea federaților, în special aceea a marsiliezilor, a ridicat la maxim, cu ajutorul căldurii și a vinului, febra mahalalelor. La 1 august 1792, căpitanul Charles d'Erlach îi scrie magistratului de Mülinen la Berna: „Federații din Marsilia au sosit alaltăieri în număr de 500; sunt meniți să ne sporească neliniștile. Deja mai mulți burghezi și membri ai gărzilor naționale au fost masacrați de ei în plină zi. Poporul, departe de a-i împiedica, li se alătură și Adunarea, la vestea acestor scandaluri, a trecut la ordinea de zi. Puteți judeca, domnule, cumplita situație a castelului[1] în mijlocul acestor tulburări. Singura lui speranță este regimentul gărzilor elvețiene; suntem lăsați s-o înțelegem și sper că nu va fi în zadar..."

La 4 august, amenințarea care apăsa asupra palatului Tuileries crește în așa măsură încât companii ale gărzilor elvețiene încartiruite la Rueil și Courbevoie primesc ordinul să li se alăture la castel celor care își fac serviciul prin rotație. Această desfășurare de forțe, după ce a intimidat, îi întărâtă și mai mult pe agitatori, care hărțuiesc gărzile de serviciu. Din nefericire, la 10 august, Ludovic al XVI-lea consimte ca un detașament de 300 de oameni, cu șapte ofițeri, să plece în Normandia pentru a escorta un convoi de grâne, ceea ce micșorează cu acest număr garnizoana de la Tuileries. În timpul acesta

[1] Tuileries.

comitetul insurecțional pune să se distribuie 80 000 de cartușe secțiunilor, dintre care 47 din 48 au votat deja destituirea regelui. Aceste pregătiri nu le lasă gărzilor nicio iluzie privind soarta lor: „Ieri, în unanimitate, îi scrie la 6 august sublocotenentul Louis de Forestier d-nei d'Épinay, am spus cu toții că dacă i s-ar întâmpla o nenorocire regelui și nu ar fi cel puțin 600 de haine roșii întinse la picioarele scării regelui, am fi dezonorați. Aș dori chiar să mă număr printre victime, dacă n-ar fi nevoie decât de asta pentru a-l salva pe acest nefericit monarh..." Câțiva ofițeri tineri, ghicind primejdia, se întorc la regiment înainte să le expire concediul; unii, veniți din alte corpuri elvețiene, solicită admiterea lor, dar aceste frumoase intenții nu constituie un ajutor suficient pentru a modifica raportul de forțe.

La 8 august, batalioanele încartiruite la Rueil și Courbevoie sunt chemate și se îndreaptă noaptea spre Paris, nelăsându-i în urmă decât pe bolnavi și câțiva oameni de gardă. Li se distribuie fiecăruia între 20 și 35 de cartușe. La ora trei dimineața, cele patru batalioane pătrund în Tuileries și se împart în vreo douăzeci de detașamente destinate protecției tuturor locurilor strategice. Bătrânul conte d'Affry, colonelul ce comanda gărzile elvețiene, a ieșit de acasă pentru această ocazie și își înmulțește sfaturile de prudență: să nu se înceapă lupta, să nu se tragă fără un ordin expres al regelui, confirmat de comandantul Gărzii naționale sau al Comunei. După aceste recomandări se întoarce acasă, bolnav, și transmite comanda regimentului locotenent-colonelului marchiz de Maillardoz.

Acesta organizează de îndată apărarea, destul de greu de eficientizat din cauza întinderii clădirilor regale și îmbucării lor cu o serie de străduțe, de străzi și de curți, care le leagă de strada Saint-Honoré: căpitanul de Dürler ia poziție în fața Caruselului; căpitanul Henri de Salis-Zizers spre grădini; căpitanul Pfyffer d'Altishoffen rămâne în rezervă, cu 300 de oameni, în curtea de Marsan. În ce-l privește pe maiorul Bachmann, unul dintre sufletele rezistenței, el este pretutindeni, supraveghind, încurajând, transmițând sau reamintind consemnele. În curți, se baricadează porțile cu bâme.

La 9 august, mahalalele încep să se agite, drapelul roșu flutură la Hôtel de Ville, se sună adunarea în cartierul Halelor și în zona Arsenalului, în vreme ce Comuna avertizează Adunarea că dacă, la miezul nopții, ea nu a votat destituirea regelui, va proclama războiul civil.

Avertizați de zvonurile care circulau, 200 de gentilomi, printre care tatăl lui Lamartine și Henri de La Rochejaquelein, cei mai mulți dintre ei foști ofițeri, vin să își pună spadele în serviciul regelui. Căpitanul Pfyffer d'Altishoffen va

scrie: „Trebuie dezaprobat demersul lor şi mărturisit că înarmaţi cum erau, nu puteau decât să încurce apărarea, în vreme ce inspirau neîncrederea Gărzii naţionale", dar demersul este vrednic de laudă, spre onoarea nobilimii franceze. Cu totul, sunt aproximativ 1000 de oameni gata să încerce totul pentru a-l salva pe rege, dar acestuia îi repugnă orice iniţiativă: „Dacă în mijlocul nopţii, declară un martor, Moreau de Joannès, Ludovic al XVI-lea s-ar fi aşezat în mijlocul batalionului elveţian plasat în careu, aşa cum făcuseră odinioară Carol al V-lea şi mama lui, şi ar fi ieşit din Paris pe Champs-Élysées şi prin bariera de la l'Étoile, înconjurat de această escortă hotărâtă şi devotată, el ar fi fost în afară de pericol înainte ca cineva să fi apucat să pornească în urmărirea lui. A doua zi, s-ar fi putut îmbarca pentru Anglia sau ar fi găsit azil în departamentele din vest, gata să ia armele pentru cauza lui".

Pentru a întări garnizoana de la Tuileries, marchizul de Mandat, comandant general al Gărzii naţionale, a rechiziţionat-o, dar, din cei 10 000 aşteptaţi nu au venit decât 2 000, şi prea puţini siguri, care vor trece de altfel de partea insurgenţilor.

În timp ce la Tuileries se aşteaptă asaltul, Danton, la cazarma Cordelierilor, desemnează în faţa federaţilor marsiliezi Castelul drept centrul unui vast complot împotriva poporului, acolo plănuindu-se un masacru general al „patrioţilor" de către elveţieni, „sateliţi ai tiranului". Încetul cu încetul, marsiliezii se îndreaptă în avangardă spre Castel, trăgând două tunuri după ei. Zgomotul surd ce însoţeşte acest marş îi trezeşte pe elveţieni din acel soi de toropeală ce se abătuse asupra palatului Tuileries, deoarece fiecare voise, din lipsă de băutură şi de mâncare, să doarmă un pic pentru a-şi reface puterile înaintea luptei. Puţin înainte de miezul nopţii, elveţienii pun mâna pe arme: „Erau, îşi va aminti D-na Campan, cameristă a reginei, aranjaţi ca nişte adevărate ziduri, şi în această linişte militară care contrasta cu zgomotul continuu al gărzii burgheze", Pétion, noul primar al Parisului, care i-a dat marchizului de Mandat ordinul să respingă orice atac, soseşte chiar în acel moment, nu ca să stimuleze apărarea ci ca să o dezorganizeze, dând ordine contradictorii şi mai ales dând garanţii iacobinilor, sacrificându-l pe marchizul de Mandat, care, convocat la Municipalitate, este masacrat acolo sub ochii fiului său, decapitat, apoi aruncat în Sena. În realitate, Pétion, neştiind încă cine va fi învingător, încearcă să se pună bine cu toată lumea. Insultat de gărzile naţionale, ameninţat de acestea cu moartea, îşi pierde capul. Henri de Salis-Zizers încearcă să-l liniştească: „Fiţi liniştit, domnule Pétion, vă promit că cel dintâi care vă va ucide va fi ucis după aceea..." Rând pe rând, în clopotniţele

din Paris sună clopotul de alarmă, chemând la arme o populație care, în zorii zilei de 10 august, acoperă deja cele două cheiuri ale Senei și poate fi estimată la vreo 30 000 de oameni, înarmați cu furci, sulițe, țepe, coase și baionete. Pichetele Gărzii naționale, însărcinate să interzică trecerea podurilor, n-au făcut nimic, predându-și chiar armele insurgenților. Acestora, Danton le-a dat drept consemn „să asedieze Castelul, să omoare pe toată lumea și mai ales pe elvețieni; să pună mâna pe rege și pe familia lui, să-i conducă la Vincennes și să-i țină ostatici". Într-adevăr, Danton vrea să aibă un gaj pentru a putea trata eventual cu ducele de Brunswick care, în fruntea coaliției, înaintează spre Paris pentru a-l elibera pe rege.

Pentru a se antrena, niște răsculați, conduși de Théroigne de Méricourt, masacrează câteva persoane arestate la întâmplare: ziaristul Suleau, regalist, ce-i drept; un ex-membru al celor 100 de elvețieni[1], Dl. de Vigier, un abate... Nouă cadavre sunt târâte în piața Vendôme și capetele lor tăiate sunt purtate în triumf.

După apariția lui Roederer, procuror general sindic al Comunei, venit să confirme ordinul de a respinge forța prin forță, Ludovic al XVI-lea se hotărăște în sfârșit să-i treacă în revistă pe cei ce vor muri pentru el, adică pentru nimic. Mareșalul-duce de Mailly, în vârstă de optzeci și patru de ani, îl asigură de devotamentul nobilimii franceze, la care regele bâiguie o mulțumire în care este vorba mai degrabă de grija sa pentru „bunii cetățeni a căror cauză este și a lui".

Este ora 6 dimineața când regele, ieșind din apartamentele lui unde și-a întâlnit gentilomii, coboară în curtea Prinților unde tobele elvețienilor bat onorul. Îi trece în revistă fără a părea să-i vadă, indiferent, morocănos, și își continuă drumul prin curtea Regală, cea a elvețienilor și curtea de Marsan, adus de spate, fără o privire și fără un cuvânt. Nu pare să se deștepte decât la postul stabilit la Pont-Tournant, unde, acolo, răspunde salutului elvețienilor. Reîntorcând-se la Castel, este huiduit de sanculoți și chiar de tunarii Gărzii naționale ce-și părăsiseră tunurile. Așa cum îi mărturisește regina d-nei Campan, această trecere în revistă a făcut mai mult rău decât bine.

Roederer, venit cu două ore mai devreme, reapare pentru a-l convinge pe rege că orice rezistență este inutilă. Nu-i este prea greu să îl convingă, dar regina se indignează și refuză să cedeze fără luptă. Ea îl imploră pe rege să aibă încredere în elvețieni și să reziste, măcar pentru a salva onoarea, limbaj la care

---

[1] Acest corp, constituind garda personală a suveranului, fusese suprimat la 16 martie 1792.

Ludovic al XVI-lea rămâne surd, obsedat de grija să nu provoace vărsare de sânge, mai ales pe acela al dușmanilor săi. Luând-și cu el familia, el coboară scara mare unde pe fiecare treaptă un membru al gărzii elvețiene îi dă salutul când trece. Aflând de plecarea lui, gentilomii își frâng săbiile, gărzile naționale rămase credincioase se împrăștie și maiorul de Bachmann îi spune unui ofițer elvețian: „Regele este pierdut."

Escortată de 100 de oameni din compania generală a gărzilor elvețiene, conduși de căpitanul Rodolphe de Salis-Zizers, familia regală traversează grădina Tuileries pentru a se refugia la Adunare, care își are sediul la Feuillants. Niște exaltați vociferând, agitând capul lui Mandat în vârful unei sulițe, împiedică accesul pe terasă și răcnesc amenințări cu moartea. Regele este ochit cu o armă de foc; un individ îi fură reginei ceasul și punga. O clipă delfinul însuși este răpit și în cele din urmă înapoiat mamei lui. Căpitanul Charles d'Erlach ordonă să se deschidă drum cu baioneta pentru a permite cortegiului să pătrundă în clădirea Adunării.

În vreme ce familia regală, închisă în loja logografului, petrece acolo o zi fierbinte, gloata, înfierbântată de aceste preliminarii, trece la atacul Castelului.

Nu au mai rămas acolo decât cei 200 de gentilomi veniți să îl apere pe rege dar descurajați de dezertarea lui, 70 de grenadieri de la Filles de Saint-Thomas, câțiva tunari și 800 de soldați ai gărzilor elvețiene, lipsiți de compania generală și de statul lor major reținuți cu familia regală la Feuillants, înainte de a fi arestați. Trebuie adăugat că cei mai mulți dintre acești oameni nu au mâncat nimic de mai bine de 24 de ore și uneori se clatină de somn, căci au vegheat toată noaptea.

Deoarece marchizul de Maillardoz fusese deja chemat mișelește la Adunare, comanda regimentului a fost preluată de căpitanul Dürler, cel mai vechi ofițer al gărzilor elvețiene. El începe prin a regrupa diferitele batalioane staționate în grădini pentru a le afecta la apărarea castelului însuși. Este aproximativ ora nouă dimineața. Mulțimea atacatorilor, considerabil îngroșată în câteva ore, este evaluată de anumiți contemporani la 100 000 de persoane. Pentru moment ea se mulțumește să mârâie, să arunce cu pietre în fațade, apoi câțiva oameni încearcă să spargă porțile baricadate. La ora nouă și jumătate, marele portal al castelului, atacat cu topoarele, cedează și lasă să intre în curte câteva zeci de federați. În fața lor, la picioarele scării celei mari, îi așteaptă, cu arma la picior, patru companii de gărzi: alții stau pe trepte, acoperindu-le ca o mare draperie stacojie.

Prin breşa astfel deschisă, prin alte căi de acces care au cedat la rândul lor, federaţii, întăriţi de tunari şi de jandarmii care li s-au alăturat, invadează o mare parte a Tuileriilor, dar continuă să fie ţinuţi la o distanţă respectuoasă de către elveţieni, a căror tăcere şi impasibilitate îi impresionează. Westermann, unul dintre şefii răsculaţilor, încearcă să negocieze cu căpitanul de Dürler care refuză să capituleze, spunându-i că este responsabil de purtarea lui faţă de proprii suverani, Cantoanele elveţiene, şi pune să se ridice o baricadă pentru a proteja vestibulul. În acel moment izbucnesc împuşcături în curtea Prinţilor, unde şase soldaţi din compania de Loys au fost ucişi cu lovituri de măciucă şi străpunşi cu sulițele. Aproape în aceeaşi clipă, tunurile gărzii naţionale deschid focul în direcţia scării celei mari, secerând primul rând de elveţieni. Al doilea locotenent Jean-Louis de Castelberg, care are doar piciorul zdrobit, este măcelărit de federaţi cu baioneta.

Atunci elveţienii răspund: o singură salvă este de ajuns ca să curețe curtea şi să acopere peristilul de morţi şi răniţi. Federaţii se retrag în dezordine. Dürler profită de asta ca să efectueze o ieşire cu 200 de oameni şi curăţă piaţa Carrousel, punând mâna pe 4 tunuri. Sprijiniţi de o companie elveţiană, cei 200 de gentilomi efectuează o ieşire pornind de la pavilionul Flore şi îi resping pe asediatori pe cheiul Luvrului. Cei doi Zimmermann, tată şi fiu, unul general de brigadă, celălalt sublocotenent, curăţă cu doar 30 de oameni curtea elveţienilor şi recuperează trei tunuri. Această ripostă a împrăştiat teroarea în tabăra federaţilor, dintre care unii se retrag până în foburgul Saint-Antoine şi strigă că au fost trădaţi, acuzându-i pe elveţieni că i-au atras în curţi ca să-i mitralieze de aproape.

Nu le-a trebuit decât un sfert de oră elveţienilor ca să respingă duşmanul, şi să-l intimideze, dar nu vor putea rezista la un al doilea asalt, căci deja lipsesc muniţiile. În vreme ce ei îşi regrupează forţele, un tun, plasat la uşa sălii Feuillants, deschide focul asupra companiei generale care l-a escortat pe Ludovic al XVI-lea şi a rămas pe loc în aşteptare. Ea ripostează şi mulţimea o ia la fugă. Rodolphe de Salis-Zizers şi căpitanul Charles d'Erlach profită pentru a trage asupra unui batalion al Gărzii naţionale şi a-l obliga să se retragă în dezordine. La Adunare, în ciuda strigătelor de patriotism şi a moţiunilor celor mai incendiare, s-a auzit ecoul schimburilor de focuri şi Ludovic al XVI-lea, mereu preocupat să-şi arate umanitarismul, îl trimite pe contele d'Hervilly să ducă la Castel un ordin de încetare a focului: *Regele le ordonă elveţienilor să se retragă la cazărmile lor. El este în mijlocul Adunării naţionale.* D'Hervilly, care a citit greşit biletul, se duce la castel şi le declară tuturor ofiţerilor elveţieni pe care îi vede: „Ordin al regelui de a merge la Adunare!", ceea ce îi face pe

elvețieni să creadă că suveranul îi cheamă în ajutor. Generalul de Viomesnil, încrezându-se în cuvintele contelui d'Harvilly, întreține această iluzie: „Mergeți, nobili elvețieni, și salvați-l pe rege, strămoșii voștri au făcut-o nu o dată." Tobele bat, toți cei ce le aud și înțeleg semnalul, adică vreo 200 de oameni, se reped, în ciuda împușcăturilor, și se îndreaptă în coloană spre Adunare, sub focul federaților și lăsând vreo 50 de morți și de răniți pe drum, mai ales lângă marele bazin. Supraviețuitorii ajung în sfârșit la sala Adunării, semănând mai întâi panică, înainte de a provoca strigăte de ură: „Călăi ai poporului, predați armele!" Contele d'Hervilly își recunoaște prea târziu greșeala: elvețienii trebuiau să se ducă la cazărmile lor și nu la Adunare. Henri de Zalis și căpitanul de Dürler se duc lângă rege, protestând că nu poate fi vorba să depună armele și că nu ar face-o, în cazul de față, decât la ordinul său expres. Ludovic al XVI-lea le-o confirmă și pune să se scrie un bilet: *regele ordonă elvețienilor să depună imediat armele și să se retragă în cazărmile lor.* Îl semnează și îl încredințează lui Dürler care, printre gloanțe, se întoarce la Tuileries. Aflând de această hotărâre care îi dă pe mâna dușmanului, dezarmându-i, soldații se indignează și unii plâng de furie. Salis ordonă atunci să se pună puștile în grămezi și să se depună cartușierele, pe care răsculații pun mâna de îndată. Jumătate din compania generală încearcă, condusă de stegarul Gabriel Deville[1] și căpitanul d'Erlach, să se întoarcă la cazarma de pe strada Grange-Batelière forțând trecerea, dar ea este prinsă de îndată sub focul mai multor tunuri și atacată de jandarmeria călare, ceea ce o obligă să se întoarcă la precarul adăpost al Adunării. Cei care n-au izbutit să o facă, izolați de camarazii lor, sunt conduși la Hôtel de Ville și uciși pe loc, dezbrăcați, mutilați, apoi aruncați în tomberoane.

Refugiat la niște prieteni, căpitanul d'Erlach este descoperit, târât afară și tăiat cu fierăstrăul de două zgipțuroaice care îi înfig apoi capul în vârful unei sulițe. În vreme ce grădina Tuileries este presărată cu uniforme roșii[2] și cadavre de elvețieni plutesc în bazine, la castel 450 de soldați ai gărzii elvețiene rezistă încă. Acum răsculații, primind întăriri și muniție de la Arsenal, trag cu tunul asupra castelului, incendiind apartamentele. Pe scara mare, șiroind de sânge pe care se alunecă, sublocotenentul Hubert de Diesbach, cu 80 de grenadieri din

---

[1] El va scăpa de masacru și va lăsa o relatare a evenimentelor din acea zi: *Journal d'un officier des gardes suisses, la journée du 10 août 1792* (*Jurnalul unui ofițer din gărzile elvețiene, ziua de 10 august 1792*), apărută în *Revue des Deux Mondes*, 1 august 1928.

[2] O tradiție mult timp păstrată afirmă că dacă castanii de la Tuileries înfloresc în fiecare primăvară înaintea celorlați, e pentru că pământul a fost fertilizat de sângele elvețienilor.

Friburg se apără treaptă cu treaptă, lăsând morți pe fiecare dintre ele, apoi, când cartușele încep să lipsească, se aruncă în lupta corp la corp, cu baioneta la armă, strigând: „Nu merită să trăiești după atâția oameni viteji!" Din acel moment începe masacrul. Federații îi hăituiesc pe elvețieni prin apartamente, îi doboară, apoi se dedau unui adevărat măcel: elvețienilor li se scot măruntaiele, sunt trași în țeapă sau li se taie beregata și sunt lăsați să sângereze până când mor. Femei bărbătoase îi dezbracă, le taie sexul sau își fac cocarde din măruntaiele lor, altele îl taie în bucăți pe stegarul Georges-François de Montmollin și îi devorează inima. Micii toboșari sunt azvârliți pe ferestre în sulițe și furci, alții sunt aruncați în cazanele din bucătăriile regale, ce au continuat să funcționeze, și fierți de vii. Un toboșar de 9 ani, care plânge în hohote agățat de cadavrul tatălui său este țintuit cu lovituri de baionetă de acesta. Medicii sunt masacrați în timp ce își îngrijesc bolnavii. Scenele de sadism și de canibalism se înmulțesc, spre groaza unui martor, englezul Fennel, care vede copii disputându-și capete, brațe, picioare, în vreme ce părinții lor se joacă de-a păpușile cu cadavre, ridicându-le în picioare, apoi trâgându-le palme cu rânjetul pe buze: „Ah, ce soldat bun! O palmă îl doboară!" Bonaparte, care a asistat mai întâi de departe la asalt și a deplâns slăbiciunea lui Ludovic al XVI-lea exclamând: „*Che coglione!*" constată că zgripțuroaicele și femeile bărbătoase nu sunt singurele care își dezonorează sexul: „Femei bine îmbrăcate se dedau la cele mai mari indecențe asupra cadavrelor elvețienilor." Există o origine sexuală a acestui sadism: într-adevăr, elvețienii, în general bărbați foarte frumoși și de o înălțime superioară celei a mediei francezilor, treceau drept amanți viguroși, foarte căutați de femei, și cele ce fuseseră disprețuite își iau în acea zi revanșa.

În camera reginei, unde s-au refugiat cinci oameni în compania unei doamne în vârstă și a unei tinere, marsiliezii încep prin a le arunca pe cele două femei pe fereastră, apoi le taie beregata la trei dintre elvețieni, îi taie picioarele celui de-al patrulea înainte de a-l arunca și pe el pe fereastră, dar nu izbutesc să pună mâna pe al cincilea, grenadierul Fonjallaz, care le scapă cățărând-se prin burlanul șemineului, unde se va ascunde timp de optsprezece ore înainte de a fi salvat de un parizian.

Dacă uneori federații cruță femeile, ca doamna Campan, ei sunt fără milă față de elvețienii care caută să fugă din Tuileries pentru a se întoarce la Courbevoie, împușcându-i de îndată ce ajung în piața Ludovic al XV-lea. Câțiva dintre aceștia reușesc să se refugieze la Hotelul Marinei și alții sunt adăpostiți, apoi ascunși, de ambasadorul Veneției, pe strada Saint-Florentin. Contele de Montbarry, care se apără împreună cu câțiva membri ai gărzii

elveţiene, rezemat de statuia lui Ludovic al XV-lea, izbuteşte să salveze mai mulţi dintre ei. Un soldat din garda naţională, Tasset, smulge din ghearele şi din faţa baionetelor compatrioţilor săi doi mici toboşari elveţieni, hohotind lângă trupul tatălui lor.

Când după-amiaza trece şi castelul începe să iasă din norul des de fum provocat de lupte şi de incendii, nebunia sângeroasă, numită de Robespierre „justiţie revoluţionară", se întinde la Courbevoie unde se află vreo cincizeci de gărzi elveţiene, cea mai mare parte a bolnavilor, care sunt masacraţi, apoi la Rueil unde mai mor vreo 15 membri ai gărzii, incapabili să se apere din lipsă de muniţii. În capitală are loc o vânătoare de elveţieni, fiind vânaţi chiar şi cei ce nu au nimic elveţian, precum portarii de case particulare şi paznicii de biserici, toţi ce poartă o haină roşie, ca de exemplu acel arhitect, Meulan, masacrat pentru că are o haină de această culoare. Justiţia populară nu se încurcă în amănunte.

La Feuillants, unde are sediul Adunarea, au rămas prizonieri vreo sută de membri ai Gărzii elveţiene pe care deputaţii i-au declarat pompos „sub ocrotirea legii şi a virtuţilor ospitaliere ale poporului francez" Când i se va aminti lui Danton această ocrotire, el se va mulţumi să răspundă: „Nu-mi pasă de prizonieri; să facă ce vor!" Un anumit număr dintre ei sunt răniţi, alţii muribunzi pe care gloata, urlând pe la porţi, îi cere să îi dea gata. Soldaţi din garda naţională, revoltaţi de scenele de măcel la care au asistat, le procură celor mai valizi dintre elveţieni haine civile care le permit să scape pentru a rătăci apoi prin Paris unde beţivani dansează carmagnola la răspântii agitând bucăţi de carne omenească în vârful sulităţelor.

Pentru unii, răgazul e scurt. Romain de Diesbach, în vârstă de 19 ani, salvat împreună cu alţi ofiţeri elveţieni, datorită deputatului Rinului de Sus, Bruat, îşi aflase refugiu împreună cu prietenul său, Frédéric d'Ernst, la un unchi al acestuia din urmă. Denunţaţi, sunt amândoi arestaţi, conduşi la Abbaye. Şi după câteva zile, ei se înfăţişază înaintea Tribunalului revoluţionar: „Să nu pierdem timpul interogându-i, declară un judecător, sunt vinovaţi cu toţii".

Condamnaţi fără să fie ascultaţi şi fără a putea invoca naţionalitatea lor străină, ei sunt împinşi spre ieşire unde îi aşteptă ucigaşii. Roman de Diesbach, desprinzându-se din îmbrăţişarea camarazilor săi, îngroziţi de bruschetea dramei, strigă că va muri primul pentru a da exemplu şi adaugă: „Aflaţi că nu ne temem de moarte, pe care datoria noastră era să o înfruntăm în lupte pentru voi!" Cade sub loviturile de sabie şi de baionetă. Camarazii lui îi împărtăşesc soarta.

La 2 septembrie, căpitanul Rodolphe de Reding, rănit la 10 august şi îngrijit în capela de la Abbaye, este urcat pe umerii unui paznic în vreme ce un altul, cu sabia, îl decapitează.

La închisoarea Force, 50 de gărzi elveţiene pier în acelaşi timp cu prinţesa de Lamballe.

Dacă marchizul de Maillardoz este masacrat la 2 septembrie cu nişte rafinamente de cruzime atât de mari încât, la aflarea lor, soţia lui îşi pierde pe viaţă uzul vorbirii, maiorul de Bachmann este ghilotinat la 3 septembrie, în faţa palatului Tuileries, după un proces nedrept în care este acuzat de „perversitate individuală". Pe eşafod, el se mulţumeşte să proclame cu glas puternic: „Moartea mea va fi răzbunată!"

În zilele dintre 10 august şi septembrie au pierit, adesea în mod atroce, 26 de ofiţeri şi 850 de subofiţeri şi de soldaţi.

Cel mai mic lucru care s-ar putea spune este că ziua de 10 august a produs în Elveţia un efect deplorabil, inspirându-le familiilor victimelor un dezgust de neînvins faţă de Republica franceză, ieşită dintr-o baie de sânge, dezgust sporit de invadarea Elveţiei în 1798. Nemulţumindu-se să jefuiască sistematic ţara, să o strivească sub impozite şi rechiziţii, francezii, agitând într-o mână o torţă şi în cealaltă Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului, repetând până la saturaţie cuvintele virtute, justiţie şi libertate, au comis acolo mai multe masacre spectaculoase, închizând populaţia în biserică şi incendiind-o, precum la Stans, şi în Unterwald, unde nouă biserici au fost arse împreună cu locuitorii satelor.

Sub restauraţie, rămăşiţele trupeşti ale membrilor gărzilor elveţiene regăsite în cimitirele din jurul bisericii La Madeleine au fost depuse în Capela expiatorie înainte de a fi transferate în Catacombe. În Elveţia, un monument grandios, exectuat de Thorwaldsen, a fost inaugurat la Lucerna în prezenţa supravieţuitorilor şi a numeroase personalităţi la 10 august 1821.

Când, în 1992, familiile elveţienilor masacraţi la 10 august 1792 au cerut o misă la Notre-Dame, în lipsa unui act de căinţă a guvernului francez, totuşi prompt cu acest gen de exerciţiu, această satisfacţie le-a fost refuzată. Ceremonia a avut loc la Invalides, după o recepţie la ambasada elveţiană unde un consilier federal a declarat deschis că „gărzile elveţiene nu fuseseră în sensul istoriei". Ar fi fost, fără îndoială, salvate dacă ar fi pactizat cu răsculaţii. *Vae victis.*

GHISLAIN DE DIESBACH,
scriitor.

IV

REVOLUȚIA INTERMITENTĂ
FRAGMENTE INTEMPESTIVE
DE ISTORIOGRAFIE POSTREVOLUȚIONARĂ

Istoria Revoluției pe care o scriem depinde în parte de recompunerea politică pe care o face societatea acestui eveniment istoric; ea cere în același timp o sociologie a mitului său și o demitologizare a moștenirii sale, dacă nu vrem ca ea să rămână prizoniera unui eveniment închis în cadrul ideologic care l-a produs și în al cărui destin actorii săi au crezut că îl pecetluiesc pe al nostru.

I. *REVOLUTIO PERENNIS*: OBIECTUL ÎN EVENIMENT[1]

Iacobinismul între libertate și egalitate

Istoria Revoluției a cedat sub greutatea propriei istorii, și istoricul „trebuie să își anunțe culorile"[2]. Analiza liberală n-a fost reluată decât împotriva analizei sociale. Trebuie oare să alegem între libertate și egalitate, între stat și societate? Problema vine dintr-o „dublă" confuzie între stat și societate: *confuzia egalitară*, bazată pe paradoxul unei disoluții a societății prin abstractizarea ei statală (în stat) și înscrierea ei partizană (în partide politice); *confuzia liberală*, bazată pe paradoxul utilitarist al unei disoluții a statului prin particularizarea intereselor sociale și înscrierea sa corporatistă (cu producerea de noi corpuri intermediare privilegiate). Acest dublu paradox, această dublă

---

[1] Nu e vorba aici să ne declarăm pentru sau împotriva Revoluției franceze, nici să-i instrumentăm procesul și să pronunțăm o sentință. Judecata istoriografică se referă la obiectul inteligibil, nu la lucru, la definiția lucrului, nu la existența sau temeiul lui.

[2] François FURET, *Penser la Révolution française* (*A gândi Revoluția franceză*), Paris, Gallimard, 1978, p. 13.

confuzie, este aceeaşi matrice iacobină a unei sume de tendinţe. El structurează societatea în sindicate şi în partide şi dezbaterea publică în programe şi în revendicări, în promisiuni şi în deziluzii. Iacobinismul este acelaşi plan de imanenţă ce se constituie deci în pluralism iluzoriu. Cei ce se înfruntă sau dezbat sunt speciile unui aceluiaşi gen iacobin bazat pe disoluţia diferenţei stat-societate în răsturnarea conceptului politic, în trecerea de la bunul comun (care este un scop) la interesul general (care este un mijloc), în instrumentalizarea politicului prin ideologic.

Revoluţia „iacobină" a fost mitul unei egalităţi presupusă a produce, prin virtutea generalizată, libertate şi societate şi, voind o libertate care să le producă pe toate (libertăţi individuale şi colective), ea le-a celebrat divorţul. Comunismul consideră că fericirea socială legitimează o tiranie „de tranziţie" şi sfârşeşte prin a prefera propria tiranie fericirii înseşi pe care ar trebui să o construiască; liberalismul judecă, dimpotrivă, că fericirea este mediatizată printr-o libertate de indiferenţă şi sfârşeşte şi el prin a prefera mijlocul scopului. Am putea să le aşezăm spate în spate, în vreme ce ele nu au fost în istoria contemporană decât faţă în faţă, şi tocmai acest „faţă în faţă" cinic a determinat cele două secole care ne preced. Revoluţia a pus jaloanele acestei opoziţii care reprezintă polaritatea sa, mişcarea sa dialectică, a sa *coincidentia oppositorum*. Libertatea liberalului este în întregime psihologică, ea nu este din punct de vedere istoric decât o voinţă de putere şi anularea regulamentului ei ascunde de fapt suprimarea unui drept protector al celor mai slabi, înseamnă supravieţuirea unei oligarhii adaptate la jargonul democratic. Societatea comunistului nu este mai concretă, deoarece ea se rezumă istoric la instalarea unui sistem carceral generalizat. Între închisoare şi dreptul celui mai tare, contemporanul este strivit: tirania sau oligarhia, chiar îmbrăcate şi una şi cealaltă cu numele de democraţie pe care îl revendică amândouă (liberală sau populară), sunt redutabile regresii politice, ca şi cum omul întărit de lunga sa experienţă n-ar fi fost în stare să producă decât regimuri fără îndoială sofisticate ca funcţionare, dar cumplit de primitive ca principiu.

„Timpurile" Revoluţiei

În istorie, a scrie înseamnă a face. Şi nici un eveniment nu iese la suprafaţă din factualitatea încă nenumită decât dacă este scris, decât dacă este tipărit în cărţile de istorie. Istoriografia Revoluţiei franceze este importantă nu

numai datorită evenimentului pe care îl surprinde, dar și pentru că ea se definește pe ea însăși pornind de la el. Revoluția și istoria ei sunt legate de o filosofie a istoriei: să scrii revoluția înseamnă să concepi istoria, să produci pecând de la ea o concepție a istoriei, o înțelegere a istoriei. În istoriografia Revoluției, ideea și idealul întrec ordinea ipotetică a semnificațiilor. Ce înseamnă Revoluția, idealul sau abstracția ei? Răspunsul apare atunci când Revoluția nu mai este centrul și când istoria culturală nu mai răspunde printr-o construcție a evenimentului, ci prin deconstrucția și fragmentarea sa. Ceea ce pierdem ca unitate de sens câștigăm ca pluralitate a abordărilor. Revoluția „polisemică" nu este de acum mai înțeleasă, deși servește de-acum încolo la înțelegere: ea este și „polifonică". Aceste două funcții nu sunt fundamental contradictorii, ele indică niște praguri ce trebuie trecute, niște înălțimi ce trebuie respectate atunci când vrem să scriem. François Furet a condus la aceasta recitindu-și predecesorii[1]. Revoluția nu va mai fi niciodată monolitul care a fost și mai este încă uneori în sufletul colectiv al popoarelor. Aceasta este religie, nu istorie. Atunci când Revoluția se transformă în Revelație, ea pretinde a fi un nou fundament al vieții sociale, și istoricii săi îi devin teologi îndeplinind funcția teologică în sânul corpului social. Aceste teologii acumulate nu mai sunt decât o utopie de studiat pentru istoricul reprezentărilor sau sociologul culturii. Există totuși ireductibila materialitate a unui trecut ce nu poate fi depășit, misterul unui fapt ce durează la nesfârșit și care se comunică de la o generație la alta, continuând să-i înflăcăreze pe cei ce se hotărăsc pentru sau împotriva a ceea ce primesc, pentru sau contra. Linia liberală - marxistă - sau linia contrarevoluționară au produs o istorie trunchiată a „semnificatului" revoluție. Această istorie pune în mod subiectiv trei serii de probleme.

Există mai întâi problema memoriei, care se referă la trecutul prezentului. În ce fel evenimentul istoric al Revoluției este prezent, sub ce forme și care sunt întrebările care îi scot la iveală probabilitatea? Această memorie preștiințifică poate constitui obiectul unei științe extrem de subtile[2]. Vine apoi problema intuiției care se referă la prezentul prezentului. Ce acționează în acest contemporan?

---

[1] Alexis de Tocqueville, Augustin Cochin în *Penser la Révolution française* (*A gândi Revoluția franceză*), 1978.

[2] Vezi Pierre NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*, 3 vol., Paris, Gallimard, coll. „Quarto", 1994-1992. Acest monumental memorial al Franței arată că obiectul memoriei constă mai puțin în ceea ce este decât în ceea ce facem din el, el este istoria semnificantului regăsit, al unei corporalități regăsite a istoriei și a semnificației, altfel spus medierea sau matricea ei culturală.

Trăim noi oare sfârşitul vechilor construcţii?[1] Ce urmează? Şi în ce fel o cunoaştere a Revoluţiei poate avea loc în această evoluţie? În sfârşit apare problema promisiunii care se referă la prezentul viitorului. Cum să înfruntăm ceea ce urmează? Orice eveniment în actualitatea sa înfruntă această temporalitate „psihologică", şi în această înfruntare îşi întâlneşte istoricitatea. O lectură filosofică este deci capitală, dar ea este fie utopică, fie ideologică. Forţa unei istorii constă în a evita alternativa filosofică între utopie şi ideologie, afirmând totodată ideea unui sens sau a unui considerent filosofic al istoriei, în a se menţine între aceste două extreme care sunt idealul şi sistemul, în a adera la realitatea lucrurilor. Scopul unei „cărţi negre" nu este să opună o legendă neagră[2] unei legende aurite ci să invite la reflecţie. Dezbaterea nu trebuie să sfârşească niciodată pentru că ea a fost întotdeauna motorul unei renovări sociale şi culturale, cu singura condiţie a unui adevărat pluralism, a unor adevărate poziţii de discutat. „Să te stabileşti" este aici imposibil. Nu te poţi

---

[1] Vezi Pierre BIRNBAUM, *La France imaginée: déclin des rêves unitaires ?* (*Franţa imaginată: declinul viselor unitare?*), Paris, Gallimard, 2003. Autorul aplică la cazul francez conceptul de simbol politic elaborat de Benedict ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the original Spread of Nationalism*, New York, Verso, 1991. Visele universaliste ale Republicii (libertate, egalitate, fraternitate) au produs o «Franţă imaginată», o comunitate imaginată a convieţuirii promovată de ideea de asimilare şi de laicitate. Simbolurile politice ale Republicii franceze au fost instrumentele de diseminare şi de inseminare ale valorilor sale abstracte universale.

[2] Vezi Léon DAUDET, *Deux idôles sanguinaires: la Révolution et son fils Bonaparte* (*Doi idoli sângeroşi: Revoluţia şi fiul ei Bonaparte*), Paris, Albin Michel, 1939: „Cei mai mulţi dintre primii istorici care au vorbit despre Revoluţia din 1789, cu excepţia fraţilor Goncourt, s-au exprimat despre ea cu un amestec de teamă şi respect. Michelet a scris, în termeni magnifici, apologia absurdă a Revoluţiei şi a oamenilor ei. Liberalismul a conchis că a existat în ea ceva foarte bun, ceva foarte nou, şi ceva rău, cu un final foarte rău, Teroarea. Mai târziu, Taine, pe care Comuna din Paris îl impresionase, a insistat pe absenţa elementului „foarte bun", pe ansamblul legislativ dintre cele mai mediocre şi pe ferocitatea bestială a şefilor, pe care i-a numit „crocodilii". Lenôtre, ostil Revoluţiei, îi spunea cu puţin înainte de moarte lui Octave Aubry: „Am studiat Revoluţia, în arhive, de patruzeci de ani. Nu înţeleg nimic din ea." Gaxotte, în fine, cronologic ultimul istoric al acestei funeste crize politice şi morale, a evaluat din nou „crocodilii" şi a semnalat mediocritatea lor intelectuală şi morală. La rândul meu, vreau să arăt că, potrivit expresiei lui Clemenceau, Revoluţia este un bloc ... un bloc de prostie - de măgării, ar fi spus Montaigne -, de scârnăvie şi de sânge. Forma sa virulentă a fost Teroarea. Forma sa atenuată este democraţia actuală, cu parlamentarismul şi votul universal, şi alegerea, ca zi naţională, a hidosului 14 iulie, când a început, împreună cu minciuna Bastiliei, plimbarea capetelor în vârful suliţelor. 14 iulie, adevăratul început al perioadei teroriste şi completat de marea frică. Dată fatală pentru ţară."

instala în Revoluția franceză așa cum îmbrățișezi o opinie, cum te confrunți cu tine însuți.[1] Revoluția este o conflictualitate fundamentală, de factură, de lectură și de scriitură. Nu e vorba să devenim contabili ai trecutului, ci să refuzăm a ne lăsa tiranizați de el, să întoarcem foaia fără să o ștergem, să vedem la ce a dat naștere revoluția și ce a dus la pieire pentru a înțelege de asemenea ceea ce e pe cale să moară și ceea ce e pe cale să se nască.

Să spui că Revoluția franceză est specific franceză și să numești această diferență specifică[2], ce face că Revoluția este ea singură, în ciuda paralelelor ce trebuie făcute și a analogiilor inevitabile, o specie (nu genul unei realități comune, ci specia din care nu există genuri), să spui și să faci nu înseamnă că Revoluția franceză este o excepție franceză în sensul în care identitatea franceză ar fi epuizată în evenimentul Revoluției. Într-un cuvânt, Franța nu este echivalentă cu Revoluția ei, deși Revoluția ei îi aparține întru totul. Tocmai această distanță determină conflictul dintre interpretări. Căci, în mod fundamental, cel ce vrea să explice Revoluția vrea să explice și ceea ce este sau nu este Franța. Istoriografia revoluției franceze are ceva dintr-o ontologie a Franței. „Ce este Franța?" întreabă implicit istoricul Revoluției. Astfel el vrea să cunoască obiectul „Franța" și neglijază obiectul „revoluție". Noutatea este interesul pentru „obiectul" revoluție. În consecință istoria Revoluției se vrea mai puțin holistică, mai degrabă analitică decât sintetică; marile istorii ale Revoluției[3] lasă loc studiilor mai precise asupra unui anume aspect, voința de a explica se traduce prin dorința de a identifica mecanisme care nu se limitează doar la introspecție. S-a trecut de la o istorie a conștiinței revoluționare la aceea a unui inconștient revoluționar sau măcar a unui „necunoscut", a unui „ignorat" de către actorii înșiși, a unei istorii mai puțin evidente, mai puțin pasionale, mai puțin automat epidermice, mai puțin senzuale, mai puțin libere din partea actorilor, dar mai libere din aceea a istoricilor.

A interpreta nu înseamnă a restabili o contemporaneitate imposibilă ci mai degrabă a căuta sensul evenimentelor care ies singure la lumină din timpul

---

[1] Vezi Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, în prefața din 1847, p. I: „Revoluția este în noi, în sufletele noastre; afară, ea nu are monument. Spirit viu al Franței, unde te-aș putea surprinde dacă nu în mine? [...]"

[2] Vezi Annie JOURDAN, *La Révolution, une exception française?* (*Revoluția, o excepție franceză?*), Paris, Flammarion, 2004, reed. 2006.

[3] Marea povestire epică (1847-1853) de Jules Michelet este una dintre cele mai admirabile realizări de acest gen (*Histoire de la Révolution française*, 2 vol., Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1939).

ce trece, dintr-o distanță care nu este mereu atât de terapeutică pe cât am putea spera. Istoria este mai degrabă leacul celor pe care îi informează decât judecătorul a ceea ce îi învață. Istoriografia Revoluției franceze este succesiunea acestui gen de eforturi, prin care niște oameni, de mai bine de două secole, stau la căpătâiul acestei „boli misterioase" ce a afectat societatea și conceptul său din ziua când un act de fraternitate efemeră și sublimă a fondat libertatea publică pe pasiunea socială a egalității. Să faci dintr-o virtute o pasiune însemna și înseamnă încă să-ți asumi riscul de a nu mai vedea niciodată lucrurile așa cum sunt pentru a le înlocui cu orizontul unei așteptări niciodată împlinite[1], să-i dai cetății un orizont religios care îi este imanent (și nu transcendent). Au fost două moduri de a organiza faptele care s-au petrecut, de a scrie povestea lor: după o idee antecedentă sau după o idee subsecventă, după iluzia că o idee (statul) fusese la originea lor, sau după eroarea că aceste fapte puteau produce prin ele însele o idee, o nouă ordine (o teocrație laică). Veți ierta autorului a ceea ce urmează ceea ce el admite de la bun început ca insuficient și schematic, dar îi veți purta desigur recunoștință pentru că a avut onestitatea să nu facă altceva decât să o propună cu prudență altora care vor avea fără îndoială timpul necesar să se exprime mai bine asupra subiectului.

Pentru a înțelege o construcție mentală, un obiect precum Revoluția franceză, am pornit în general de la o filosofie a istoriei, adică până la urmă de la un anume „înăuntru" sau „dincolo" de fapte, de la un timp inteligent, ordonat de un termen intenșional și ordonat spre progresul omenirii. Ideea de progres pretinde de la tematizarea ei particulară ca ea să fie procesul critic al pretenției sale. Revoluția a fost atunci gândită ca o ruptură atât de către fanaticii[2] cât și de către adversarii[3] ei. Apoi Tocqueville a creat prima revoluție în Revoluție, el a fost unul dintre primii ei „necredincioși" arătând că ea era c continuitate, o încheiere a Vechiului Regim. Revoluția a devenit atunci cheia

---

[1] Vezi Patrice GUENIFFEY, „Démocratie", *Dictionnaire critique de la République*, Paris, Flammarion, 2003.

[2] Vezi Antoine de SAINT-JUST, *L'Esprit de la Révolution* (*Spiritul Revoluției*) (1791), reed. cu o introducere de Michel Vovelle, Paris, 10/18, 2003: „Vechii legislatori făcuseră totul pentru republică, Franța a făcut totul pentru om" (p. 43).

[3] Vezi Edmund BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, 1790: *„The imbecility of any part of the puerile and pedantic system, which they call a constitution, cannot be laid open without discovering the utter insufficiency and mischief of every other part with which in comes in contact, or that bears any the remotest relation to it. You cannot propose a remedy for the incompetence of the crown without displaying the debility of the Assembly."*

unei dialectici: ea a fost plămădită chiar de ceea ce a distrus. Revoluția a ucis, desigur, dar ea și-a ucis rădăcinile, și-a negat originea. Pentru a se gândi pe sine ca origine pură, trebuia să fie ștearsă cu grijă urma și moștenirea originii. Tocqueville a deshumat corpurile despre care se crezuse că sunt definitiv vârâte în var și a deschis testamente de temut. O dată cu el, ideea unei Revoluții absolute devine imposibilă. Lanțurile lui Tocqeville erau mai puțin grele decât cele ale lui Michelet, căci interpretarea (necredincioasă) eliberează în vreme ce povestirea (credincioasă) întemnițează. Ea nu face o contabilitate, ea vrea să înțeleagă ce se află în inima prezentului și unde se strecoară deja pe furiș viitorul. Prezentul nostru este punctul de plecare al Revoluției franceze. Cauza este mai târziu, originea este acum. Revoluția nu este decât copilăria prezentului nostru, în sensul că ea ar explica ceea ce suntem, ceea ce trăim; ea este și bătrânețea lui, viitorul prezentului nostru, promisiunea unui prezent neîmplinit, căci destinul Revoluției a fost să rânduiască istoria în categoria neîmplinitului. Prin aceasta ea este transcendentală deși nici transcendența nu o poartă. Franța contemporană nu vine de la Revoluție, îi este menită: de două secole, ea merge spre ea rupându-se, gândindu-și istoria ca pe o succesiune de rupturi și de șocuri.

Este însăși logica egalității: Revoluția este întotdeauna un viitor și un pur viitor, o rană mereu deschisă. Timpul s-a întors în 1789. Și cu cât ne îndepărtăm mai mult, cu atât ne apropiem mai mult, cu atât mai mult ne îndreptăm spre punctul origine. Marx a calificat-o drept Revoluție burgheză, drept revoluție neterminată închisă asupra unei cuceriri a puterii și deci închisă la trasformarea lumii. Revoluția franceză ar fi o falsă revoluție care a reușit. În istoriografia marxistă, ea devine așadar fiica Revoluției ruse, adevărată revoluție care a eșuat. Pentru Edgar Quinet, ea a fost mai curând o adevărată revoluție eșuată, ceea ce i-a permis să o critice fără să o nimicească[1]. Istoria oficială liberală și conciliantă, al cărei efort lăudabil a fost să ascundă rănile, să evite cârcheiunele și care a fost atacată atât de la dreapta cât și de la stânga, a promovat ritul și comemorarea. Dar această istorie oficială nu mai este astăzi decât o succesiune de celebrări în care nimeni nu mai crede sau în care ne

[1] Edgar QUINET, *La Révolution*, 1865: „Revoluția nu are nevoie de apologii, adevărate sau false, întreg secolul este plin de ele", citat în Claude LEFORT, *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècle* (*Eseuri asupra politicului, secolele al XIX-lea și al XX-lea*), Paris, Ed. Du Seuil, col. „Points essais", 1986, p. 161.

prefacem a crede[1]. Este stilul pompieristic al Panteonului: se continuă celebrarea unui cult al idolilor despre care se ştie foarte bine că nu există, căci Raţiunea a coborât ea însăşi de multă vreme din altarele patriei sau din arborii libertăţii.

Prosopografia celor care au scris despre Revoluţia franceză[2], chiar şi cea mai scurtă, ar depăşi cu mult în volum ceea ce e necesar să cunoască un om. Nu e nevoie de lungi analize pentru a sesiza profunzimea unui obiect, oricât de complex ar fi, dar este infinit mai improbabil de spus ce este această profunzime. Pe scurt, prosopografia nu este ontologie. Trebuie lăsată să apară în dimensiunea sa cea mai fenomenală. Mulţi au scris dar puţini au gândit, nu că nu ar fi fost capabili, ci pentru că ceea ce ei au scris trebuia să servească a justifica sau a distruge justificarea, pentru că au scris o teologie fără Revelaţie, adică o tautologie (deoarece distanţa dintre adevăr şi dogmă sau expresia ei nu mai este asigurată), deoarece credinţa lor nu se baza pe nicio transcendenţă. François Furet a încetat să creadă în Revoluţie atunci când a vrut să o gândească[3], să dea de gândit mai degrabă decât să dea de crezut. Poziţia lui nu cere o adeziune de principiu, ci noi întrebări. El este primul republican de stânga care a eliberat mitul de memoria lui de gală, profet al unui establishment care se eliberează el însuşi de ceea ce dădea coerenţă sistemului său. El a denunţat vulgata propriului său orizont în numele istoriei şi a ştiinţei sale. Animalul revoluţionar nu mai era sacru încă de la Tocqueville, dar el i-a înlăturat ultima poleială falsă, care era marxistă[4].

---

[1] Vezi Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société* (*Instituţia imaginară a societăţii*), Paris, Ed. Du Seuil, 1975; Steve I. KAPLAN, *Adieu 89* (*Adio 89*), Paris, Fayard, 1993; Patrick GARCIA, *Le Bicentenaire de la Révolution française. Pratiques sociales de la commémoration* (*Bicentenarul Revoluţiei franceze. Practici sociale ale comemorării*), Paris, CNRS Éditions, 2000.

[2] Există numeroase cataloage ale cărţilor scrise despre Revoluţie şi ale autorilor lor. Acest nu poate fi proiectul unui scurt articol. Vezi Jean TULARD, Jean-François FAYARD, Alfred FIERRO, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française 1789-1799* (*Istorie şi dicţionar a Revoluţiei franceze, 1789-1799*), Paris, Robert Laffont, 1987; Alice GÉRARD, *La Révolution française, mythes et interprétations* (*Revoluţia franceză, mituri şi interpretări*) (*1789-1970*), Paris, Flammarion, 1970.

[3] François FURET, *Penser la Révolution française: La Révolution française en débat*, Paris, Gallimard, 1999.

[4] Polemica pe care a provocat-o istoria Revoluţiei franceze pe care a scris-o împreună cu Denis Richet a fost considerabilă (*La Révolution française*, 2 vol., Paris, Hachette, 1965-1966; vezi Richard COBB, „Annalists' Revolution", *Times Litterary Supplement*, 8 septembrie 1966 („Nous des Annales", în *Second Identity. Essays on France and French History*, Oxford, Oxford University Press, 1969): „E o farsă de mare calitate". Vezi de asemenea, pentru a înţelege

Sângele terorii

În secolul al XVII-lea, patrimoniul și moștenirea lui au avut, simbolic, câștig de cauză asupra sângelui. Sângele și-a pierdut valoarea genetică. El a încetat să mai fie semnul nașterii și a devenit apanajul masei și a războaielor de masă, semnul sacrificiului și al morții. Revoluția a confundat egalitatea și libertatea potrivit acestei noi concepții politice despre libertate. Libertatea nu mai era o virtute aristocratică fondată pe privilegiul sângelui sau pe capacitatea unui om de a se impune, de a rezista, ci a devenit o pasiune democratică, un fel popular de a petrece timpul, ceea ce se acordă celui din rând, celui ce nu iese din rând și stă cuminte acolo. Nu este liber decât prietenul acestei libertăți după adagiul cunoscut. Libertatea este o recompensă și a încetat să fie o cucerire, nu mai este limita pe care o împingem tot mai departe, ci un anume *otium* pe care lumea afacerilor (*negotium*) ni-l acordă. Democrația nu este creatoare ci fundamental conservatoare și mai degrabă autoconservatoare, deoarece ea se confundă cu obiectul ei (fericirea comună). Ideea de curte din vremea lui Ludovic al XIV-lea s-a întipărit în ea. Invenție a societății franceze contemporane, ea este sistemul „Versailles" al mutilării elitelor tradiționale. Poate de aceea ne simțim atât de apropiați de Castel, de aceea aceste locuri sunt mai franțuzești decât Marianne, de aceea sângele austriecei Maria-Antoaneta curge în vinele francezilor mai mult decât cel al lui Robespierre, nu pentru că ea ar fi victima și el călăul, ci pentru că asasinatul a făcut să se nască mai intens ceea ce el a ucis. Mimetismul monarhic este pretutindeni, din vârf până în străfundul cel mai tainic. Nicicând poporul nu le va reproșa stăpânilor săi înclinațiile pe care le împarte cu ei și gustul pentru „aurării".

Episodul Terorii este marea asperitate a Revoluției franceze. Pentru unii, ea este o pagubă colaterală, un derapaj, o derivă, un accident intolerabil datorat unor împrejurări ele însele intolerabile, o *subminare a idealului*; pentru ceilalți, ea este adevărata față a lui 1789, evoluția logicii sale interne, o *subminare prin ideal*. Dar în ce fel niște împrejurări atât de excepționale ar putea

---

criza istoriografiei marxiste a Revoluției, George C. COMMINEL, *Rethinking the French Revolution. Marxism and the Revisionist Challenge*, Londra, Verso, 1987 și Albert SOBOUL, *Comprendre la Révolution française*, Paris, Maspero, 1981. Pentru un prețios rezumat al crizei revizioniste care a început în anii 1950: Zhou LIHONG (universitatea din Beijing). *La crise de l'historiographie classique de la Révolution française. Furet contre Soboul* (*Criza istoriografiei clasice a Revoluției franceze. Furet împotriva lui Soboul*), www.antenne-pekin.com (antenă experimentală franco-chineză în științe umane și sociale).

oare să explice o astfel de prăbuşire a omenirii în crimă şi violenţă? Dar în ce fel o logică internă căreia i-am găsi obârşia în monarhia însăşi şi de ce nu în chiar ideea de Franţa şi-ar putea afla deznodământul în drama Terorii? Teroarea nu e nici subminarea idealului nici subminarea prin ideal. Ea este însăşi violenţa idealului, a oricărui ideal, căci idealul nu poate să nu îşi pună problema răului şi a mântuirii. Lucrarea lui Patrice Gueniffey este exemplară din acest punct de vedere: ea vine să deschidă calea unei reînnoiri a studiilor legate de Revoluţia franceză[1]. El ajunge la o înţelegere întru totul remarcabilă a Terorii desolidarizând-o de problema relaţiei sale cu Revoluţia şi de relaţia Revoluţiei cu apărarea „câştigurilor" Revoluţiei. Terorismul este înainte de toate preventiv: el produce groază; el este apoi represiv, dar nu reprimă ceea ce ar fi rezultatul unui eşec al „prevenţiei" sale. Violenţa se activează tocmai pentru că teroarea reuşeşte, atunci când frica triumfă. În fond, Teroarea s-a înverşunat asupra unor adversari ce nu existau, asupra unor fantome, dar ucigând indivizi în carne şi oase. Violenţa ei nu a fost funcţională. Ea a reprezentat cultul necesar al fricii. Violenţa este ritualizarea fricii pe care o provoacă. În fond, pentru a fi eficient şi pentru a evita rebeliunea, trebuie să reprezinţi concret virtualul. Ghilotina, înecul sau coloanele infernale au ritualizat ceea ce discursul era tocmai pe cale să stilizeze[2].

Dacă democraţia este principiu de autoconservare şi terorismul principiu de autoreferenţialitate, ar fi interesant de văzut raportul (cel puţin teoretic) între cei doi termeni. Cunoaştem deja raportul între imperialism şi democraţie, şi ştim că o democraţie în interior nu poate funcţiona ca un imperialism în exterior. Dar nu e vorba să teoretizăm peste măsură Teroarea, care rămâne un eveniment contingent al istoriei, cu densitatea şi cu ireductibilitatea ce îi sunt proprii. Am risca să facem din ea genul unei specii ale cărei semne prevestitoare ar trebui să le găsim în istorie pornind de la o genealogie a violenţei în care Teroarea s-ar învecina cu Inchiziţia şi cu Ben Laden. Acest gen de paralelă nu prea are sens. Dar evenimentul contingent ne arată cel puţin că există combinaţii paradoxal posibile, îndeosebi atunci când pasiunea egalităţii îmbracă forma nimicirii unei populaţii pentru că ea este

---

[1] Vezi Patrice GUENIFFEY, *La Politique de la Terreur* (*Politica Terorii*), Paris, reed. Gallimard, col. „Tel", 2003.

[2] Vezi Cl. LEFORT, *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècle* (*Eseuri asupra politicului, secolele al XIX-lea şi al XX-lea*), p. 81-119. Autorul analizează într-o perspectivă deosebit de lămuritoare un discurs al lui Robespierre rostit la Convenţie în 31 martie 1794 (11 germinal anul II).

construită de către ucigașul ei ca o reprezentare a ceea ce i se opune. Democrația franceză este ea fondată pe egalitate sau pe libertate? Altfel spus, în ordinul provenienților, libertatea provine din egalitate sau egalitatea provine din libertate? În mod paradoxal, fraternitatea, actul prin care oameni pe care ordinea socială îi despărțea s-au unit pentru a lua puterea din mâna regelui, act de transcendență deoarece își abandonau identitățile în favoarea uneia noi ce rămânea de construit, acest act a fost imediat uitat. Fraternitatea a abrogat ordinele sângelui și funcției sociale pentru a le restabili de îndată în mințile oamenilor. Națiunea a început printr-o integrare a tuturor pentru a se încheia cu eliminarea unora. Teroarea este eșecul jurământului de la Jeu de Paume. Veritabila cezură desparte libertatea fondată pe egalitate (imanență) de libertatea fondată pe fraternitate (transcendență), între o mistică a identității (noul patriotism) și prietenia dintre cei pe care totul îi desparte (vechiul patriotism). Era vorba să se restaureze vechiul contract social sau să se creeze unul nou. Acestea au fost cele două linii ale actorilor Revoluției.

Revoluția franceză le-a vrut pe amândouă: știm astăzi că 1789 nu a fost doar o etapă liberală și că 1793 nu a fost doar o etapă egalitară. Libertatea nu poate ignora orice idee de justiție, dar egalitatea nu s-ar putea identifica cu întreaga justiție, mai există și echitatea, securitatea, liniștea, sănătatea, educația pe lângă toate acestea. Violența are un fond antropologic (omul social), istoric (precedentele în istoria Franței), ideologic (logica însăși a discursurilor revoluționare) și politic (cucerirea și stăpânirea cetății). Pe scurt, scena violenței este complexă: o societate inegalitară cuprinde violențe pe care trecerea la egalitate nu le face să dispară, dar pe care poate să dea vina provocând o reacție mai violentă față de realitate. Raportul cu realitatea e tulburat: pasiunea realului este în același timp negarea realității, pasiune ca iluzie că putem să transformăm ceea ce este, să aservim totul unei pure voințe colective, negație ca iluzie că putem reduce această voință colectivă la această pasiune a realului. Vrem să schimbăm o realitate căreia nici măcar nu-i mai dăm atenție.

1789 nu se poate separa de 1793 și crima nu servea nimănui. Problema, aici, este absența de mobil ca și aceea de alibi. Nu putem nici să explicăm actul terorist nici să dezvinovățim pentru el statul. Martiriul unei populații, exterminarea sistematică a unei populații pentru simplul fapt că ea există nu poate avea nici un motiv, nici un alibi deoarece actul angajează în același timp responsabilitatea publică și nebunia sa: este semnul unui rău absolut. Prin absolut se înțelege o serie de rele care nu este legată de un interes oarecare și care nu găsește nicio justificare, oricât de odioasă ar fi ea. Există atâtea mijloace

de a manipula, de a provoca tulburări, de a cumpăra mulțimile. Acest episod manifestă mecanismul răului așa cum poate el fi văzut uneori în istorie. Omul abstract (ideea de om) este ridicat în slăvi pe când omul concret devine un vulgar animal, carne de tun sau obiect de experiment științific. Omul cu majusculă e cel care a fost celebrat în 1789. Omul concret (cutare sau cutare) a rămas paria sistemului filosofic care nu voia să se încurce cu mizerabili oameni de rând. Desigur, cei care înecau oameni concreți la Nantes nu erau cei care imaginau omul ideal la Paris, dar și unii și ceilalți erau produsele unuia și aceluiași sistem.

Istoria urmărește să semene tulburarea sau măcar îndoiala în buna ordonare a comemorărilor mai curând decât să le conducă celebrarea. E istoria împotriva cultului, interpretarea împotriva povestirii, refuzul unei *damnatio historiae*. O celebrare este arareori altceva decât celebrarea celui ce este celebrat. Celebrarea este mereu mai mult sau mai puțin organizarea propriului său cult. O comemorare (un bicentenar) nu este niciodată decât mărinimia unui prezent în criză. Memoria este întotdeauna rodul unei absențe și încercarea de a reactiva sensul pentru contemporani, un sens care să fie un *consensus*. Și aceasta nu dă voie să se vorbească despre subiecte care supără sau care despart, să se descopere că marii oameni sunt arareori mari în afara propriului lor cult și a reprezentării lor, să se descopere că evenimentele fondatoare scapă rar de meschinăria și violența marilor oameni; căci este în joc aici plagiatul figurilor prometeene sau narcisiste. Revoluția este mare așa cum este în general cel în fața mușuroiului căruia ne prosternăm fără convingere; mai degrabă o divinitate păgână și o derealizare fundamentală a timpului. Este mare cu condiția să rămânem pe pragul reprezentării sale. Dincoace de el, ea poartă în ea meschinăria și violența oamenilor săi, dincolo ea poartă în ea crima cuceritorilor puterii. Nu există cucerire care să nu fie sângeroasă. Problema este să știm despre ce sânge este vorba și de unde vine crima. Accident al istoriei sau tâlc al istoriei? Sunt de vină câțiva indivizi sau o structură poartă în sânul ei păcatul? Violența îi este intrinsecă sau nu? Este ea ceva colateral cuceririi sau însuși sprijinul cuceririi? Pare greu de răspuns cu precizie, dar este încă și mai greu să înlături posibilitatea întrebării. Nu merge de la sine să împingi violența revoluționară în rangul secundarului și al accidentalului. Problema este un apel să zăbovești mai mult asupra urmelor acestei violențe, pe care ea nu le-a putut distruge.

Comemorările sunt niște funeralii pe care și le organizează o națiune de negăsit. Unii își plâng vechi amintiri din școală, vechi catehisme venerabile și odinioară utile, și regretă timpul simbolisticilor înțelegătoare cu trecutul,

timpul consensului, al imaginii virginale a națiunii, conștiința colectivă împăcată. Unii dintre ei întrețin vechile lupte de odinioară împotriva unui clericalism care nu mai subzistă decât prin sacristii. Altora, celor mai numeroși, care nu trăiesc în bastioanele statului, nu le pasă de loc și nici nu își dau seama că societatea a murit. Revoluția înseamnă astăzi nostalgia celei de-a III-a Republici în vreme ce se vorbește despre a VI-a, fără îndoială deja îndreptată spre o a VII-a. Teocrația laică este un politeism.

II. *REVOLUTIO PRO TEMPORE*: SIMBOLUL ÎN OBIECT[1]

Moștenirea nesigură

„Moștenirea noastră nu e precedată de niciun testament." Hannah Arendt a oferit un prețios comentariu al acestui aforism al lui René Char[2]. Dacă moștenirea noastră revoluționară nu este precedată de niciun testament, atunci ne rămâne să o scriem; dacă Revoluția este un început absolut, mitul începutului absolut, atunci timpul pe care îl întemeiază nu este altceva decât acțiunea colectivă de a-l întemeia. Să întemeiezi Revoluția după Revoluție, iată la ce condamnă mitul începutului absolut. Istoriile Revoluției (favorabile sau nu la ceea ce ele admiră sau detestă) nu sunt niciodată decât căutarea de fundamente *a posteriori*. Dar cum să găsești în viitor ceea ce îi fundamentează originea? Revoluția care nu are nici început nici sfârșit, care este început și sfârșit, deschide o „breșă între trecut și viitor". Din clipa în care Revoluția este concepută ca „origine", ea nu poate decât să fie o revoluție permanentă, o prezență. Ori revoluția permanentă nu există *stricto sensu* pentru că societățile nu pot rezista la genul răsturnării perpetue: o societate se stabilește după o ordine și fixarea unor structuri care se dau atunci drept definitive, o societate nu se poate gândi pe sine ca provizorie sau tranzitorie. Ori este exact ceea ce face ideea de revoluție permanentă. Ori este exact ceea ce este socialmente

---

[1] În această a doua parte e vorba de a se concepe Revoluția ca pe o prismă care se autorefractă mai mult decât se produce, ca pe ceea ce limitează și reduce o înțelegere adecvată a experienței comune și contemporane pe care o fac membrii unei societăți. Obiectul „Revoluție" este văzut de această dată pornind de la semnificația sa simbolică și gestiunea simbolică a moștenirilor și valorilor pe care înțelegem să le promovăm prin intermediul lui.

[2] Vezi Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, Prefață: „Breșa între trecut și viitor", p. 11-27.

imposibil. „Revoluția permanentă" este un concept negativ, ipotetic, al cărui singură funcție - retorică - este să evite contradicția pentru un eveniment care constă în a se gândi pură origine (și deci pură ruptură) fără să se includă în ceva al cărei origine este (dacă Revoluția e ruptură, atunci ea este și ruptură de ea însăși). Deci revoluția permanentă, pentru a rămâne o prezență socialmente suportabilă, este în realitate „intermitentă": ea își păstrează statutul și pretenția originară prin intermediul unui artificiu retoric. Ea este o dispoziție subversivă permanentă în societate. Cu toate acestea, societatea o stabilește în dispozitive care trebuie să o controleze. Aceste dispozitive sunt simbolice. Cazul lui Marianne este interesant pentru că el arată cum a fost îmblânzită femeia tiranicidă devenită o bună mamă de familie sau o starletă efemeră[1]. Marianne este simbolul permanent al unei Revoluții intermitente. Ea arată capacitatea de penetrare a Revoluției în societate, dar și puterea sa de sterilizare și fosilizare socială.

Simbolurile creează cultura politică. Când o cultură este pluralistă, cultura politică - pe care a produs-o Revoluția franceză și care a fost sociabilizată la sfârșitul secolului al XIX-lea în forme care s-au putut crede stabile - și cristalizată de către instituții perene precum Școala publică - se înfruntă cu cultura politică. Societatea a regresat foarte mult din punct de vedere cultural incorporând în niște moravuri stabile evenimentul Revoluției[2]. În această primă fază, Revoluția a devenit moștenire, tradiție. În cea de-a doua fază, pe care o trăim astăzi, moștenirea însăși trebuie să-și piardă latura culturală într-o nouă societate născută după război, după colonialism și din consumerism. Revoluția a fost matricea societății franceze. Astăzi ea trebuie integrată unei matrice care este societatea franceză însăși. Societatea recompune Revoluția. Elementul prin

[1] Vezi Thomas HUDDLESTON, *Marianne Black Blanc beur, Marianne in the Veil: Refacting Defacing in the French Republic?*, Undergraduate Honours Thesis, Georgetown Universit mai 2005. Îi suntem recunoscători autorului acestui remarcabil studiu fondat pe un prețo fond bibliografic din Statele Unite și Franța. Punctul său de vedere „exterior" îi permite s scape de „pasiunile intelectuale" și să interpreteze cu seninătate marile teorii franțuzești a psihozei colectivității asediate, teoretizate de Maurice Agulhon.

[2] Vezi Maurice AGULHON, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines 1789 à 1880* (*Marianne în luptă. Imagistica și simbolistica republicană din 1789 până în 188* Paris, Flammarion, 1789; *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 188 1914* (*Marianne la putere. Imagistica și simbolistica republicană din 1880 până în 1914*), Par Flammarion, 1992; *Les Métamorphoses de Marianne. L'imagerie et la symbolique républicaines 1914 à nos jours* (*Metamorfozele lui Marianne. Imagistica și simbolistica republicană din 1914 pî în zilele noastre*), Paris, Flammarion, 2001.

care Revoluția a însemnat ordinea politică și lucrul public nu mai este norma unică dincoace de care se află barbaria și dincolo de care se iveşte idealul de fericire al popoarelor, legea unei configurații implacabile a binelui comun. O serie de simboluri au creat, au stilizat, au interiorizat, au structurat o conștiință colectivă și o intersubiectivitate primordială ce le precede pe toate. Dar ceea ce au știut ele să producă drept lege unică se regăsește diseminat în noianul de rețele ale culturii empirice. Simbolul este o mediere (o semnificație) și se pare că un simbol sau altul se izbesc astăzi de experiența imediată. La urma urmei, ne putem oare imagina o nouă cultură politică ce nu trece prin simboluri devenite semne ale vechii legi? Am conceput mai întâi revoluția ca pe un principiu de depășire, ceea ce mediatizează, ceea ce ea era încă până nu demult. O concepem acum ca pe ceva depășit, a cărui simbolistică însăși este epuizată, ceea ce ea este de acum înainte. Această istovire a semnificației poate fi măsurată în criza simbolurilor care au fost vectorii tradiționali ai unei auto-aproprieri a Revoluției de către societatea pe care ea a distrus-o și a construit-o totodată.

„Marianne în progres" de la partid la națiune

Dacă Vechiul Regim avea floarea de crin, cocoșul galic, drapelul alb al Bourbonilor, pe Clovis, Sfânta Genoveva, adevăratul său simbol era persoana regelui[1]. El este totodată statul și națiunea. El exercită prin excelență autoritatea tatălui: actul său este generarea. Societatea purcede de la el așa cum statuia purcede de la sculptor. În Vechiul Regim, semnificația întrupată preceda semnificația alegorică: alegoria nu este niciodată decât imaginea persoanei care este asemănătoare cu ceea ce ea reprezintă. Cu Revoluția franceză, alegoria a reprezentat direct, fără vreo mediere personală. Persoana nu mai era principiu, a devenit accidentală, nu a mai întrupat realitatea ci ideea de realitate. Revoluția opera o substituire. Ideea întrupa națiunea și persoana reprezenta ideea abstractă. Revoluția a instaurat acest paradox al unei abstracțiuni ce întrupează. Împotriva slăbiciunii omenești a regilor considerați incapabili să întrupeze cu adevărat statul sau națiunea s-a dezvoltat reluarea

[1] Este teza binecunoscută a celor două corpuri ale regelui în teologia politică medievală (corp muritor, corp nemuritor). Vezi Ernst KANTOROWICZ, *The king's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princetown (NJ), Pricetown University Press, 1957; Antoine DE BAECQUE, *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993.

alegoriei feminine. Reprezentând religia (de exemplu în iconografia catolicilor fervenți), ea a început să simbolizeze libertatea. Această reprezentare este o revizitare a iconografiei romane. Atributul ei, boneta frigiană, este simbolul tradițional al libertății. Ea era purtată de sclavii eliberați, nu de oamenii născuți liberi, ci de oamenii eliberați din jugul sclaviei. Deci boneta nu simboliza libertatea ci eliberarea. Este un simbol al eliberării și emancipării, deci al rupturii de un anumit trecut de servitute: este o libertate redobândită, restaurată. Există în el totodată ideea de ruptură cu un trecut imediat și de regăsire a unui trecut îndepărtat și mitic. Este o ruptură care ascunde o continuitate mai înaltă ale cărei origini sunt mitice, deoarece este vorba de o libertate ideală. Este deci o libertate „nouă" și „regăsită", dar la baza căreia se află o libertate „presupusă", adică noțională sau ideală. În Roma antică, boneta era simbolul republicii și al tiranicidului. Boneta frigiană a reapărut în Renaștere și în epoca clasică în iconografia politică. Femeia a reprezentat atunci un sistem teologico-politic: religia, monarhia, republica.

Între 1789 și 1792, monarhia constituțională a încercat să împace cele două semiotici: a rezultat regele purtând boneta frigiană. Pentru numeroși politicieni, se regenera antica suveranitate prin distrugerea vechiului corp politic, dar distrugând corpul nemuritor al regelui nu putea decât să se distrugă regele însuși, care îi era întruchiparea. Boneta frigiană a devenit un element al costumului cetățeanului care milita pentru cetățenie. Astfel, noua putere a fost întruchipată de cetățeni și nu numai de rege. Monarhiei i s-a smuls coroana atunci când ea nu a mai avut supuși ci doar cetățeni. Marianne i-a luat locul regelui. Femeia cu bonetă frigiană a devenit imaginea Republicii-Libertate. Imaginea libertății a devenit emblema Republicii. În 1793 (anul II) contrarevoluționarii i-au dat numele de „Marianne". Și cum se întâmplă adesea, derâderea a fost luată în serios! Ca și în cazul altor termeni – cel de intelectual –, porecla a devenit un prenume onorat de Republică. Marianne a lui Marivaux era o servitoare de la țară, revoltată, murdară și neascultătoare. Ea era străbunica acelei *gueuse*. În timpul Terorii, simbolul „Libertate-Republică" (Marianne) a fost eclipsat de Hercule pentru a simboliza statul iacobin: „Hercule-Poporul" a simbolizat „uriașul-popor" francez. Convenția a repudiat-o pe Marianne pentru a i-l prefera pe Hercule, atunci când ea a ales democrația directă (statul centralizat) împotriva democrației reprezentative (federalismul). Dictatura termidoriană a optat pentru o democrație reprezentativă dar centralizată (Franța a rămas de atunci încoace neîndoielnic la forma sa termidoriană): ea l-a păstrat pe Hercule, dar a încercat să îl domesticească! Marianne a dispărut cu

totul în fața efigiei împăratului, tot așa cum albinele au acoperit floarea de crin. Regii casei de Bourbon au reluat obiceiurile dinastice în timp ce regele Orléans a încercat să facă o dificilă sinteză, care nu a mers până într-acolo încât să reintroducă femeia. Ea a reapărut în 1848. Dar fiecare dintre cele două tendințe („liberal-burgheză" și „social-populară") a reprezentat-o în funcție de vederile sale. Unii îi preferau alegoriei vii imaginile și statuile unei femei senine, cuminți, drepte, cu părul îngrijit, cu sânii acoperiți, de o vârstă sigură și maternă, purtând pe cap o cunună de lauri. Celorlalți le plăceau alegoriile vii, imaginile și statuile unei femei înfocate, în mișcare, cu pletele în vânt, cu sânii descoperiți, tânără, mereu cu boneta frigiană. Libertate și ordine socială pe de o parte, libertate și Revoluție pe de alta. Pentru cei dintâi, Republica punea capăt în mod natural Revoluției, pentru ceilalți, ea nu era decât o nouă etapă în mișcarea ei permanentă: era solida mamă de familie (Ceres sau Minerva) împotriva sfintei de pe baricade (Eugène Delacroix, *Libertatea conducând poporul*, 1831). Marianne a dispărut din reprezentarea oficială sub Al Doilea Imperiu și a devenit simbolul rezistenței republicane la lovitura de stat din 1851. A devenit republica din catacombe. Ea a reapărut o dată cu căderea Celui de-al Doilea Imperiu în 1870. A fost atunci emblema opozanților față de cei care voiau să împiedice reîntoarcerea revoluției: comunarzii au adoptat boneta roșie, în vreme ce guvernul Thiers a proscris-o și a declarat-o semn instigator și anarhist. După victoriile republicane din 1879, paralela cu comuna a dispărut pentru a simboliza atașamentul la Revoluție și la regimul republican, și Marianne a intrat în decorul național. Manufactura de la Sèvres a început să fabrice busturi în număr mare. Teoretic nimic nu obliga primăriile să și le achiziționeze, dar obiceiul s-a împământenit. Marianne a rămas un simbol politic, îndeosebi odată cu mișcarea anticatolică și cu mișcarea regalistă. Ea a devenit concurenta Sfintei Fecioare, sfânta republicană, având cultul, procesiunile și habotnicii ei. În acest nou context, ea a devenit simbolul laicității și al anticlericalismului, un cult de substituție, o imagine obsesivă și simbolul Franței obsidionale.

O dată cu Primul Război mondial, ea a căpătat cu adevărat un statut național, părăsindu-și statutul partizan; nemaifiind doar „Libertate", „Baricadă", „Laicitate" sau „Sărmană", ea a devenit „Patrie" în spatele drapelului tricolor, dar a rămas și emblema stângii (în timpul Frontului popular, femeile au defilat purtând boneta frigiană). Și s-a mai găsit o alta pentru a simboliza patria la dreapta: Jeanne d'Arc, canonizată în 1927. Cele două femei au reprezentat atunci cele „Două Franțe". În timpul celui de-al doilea război mondial, regimul

de la Vichy a făcut să dispară 120 dintre cele 427 de monumente publice unde Marianne reprezenta Republica, şi Revoluţia naţională întreţinea relaţii conflictuale cu comemorarea Revoluţiei franceze[1]. O a doua Uniune sacră a unit majoritatea mişcărilor de rezistenţă în jurul lui Marianne care a luat cu această ocazie o dimensiune mai naţională şi mai puţin partizană. Ea a devenit atunci simbolul Eliberării şi al Rezistenţei împotriva nazismului. Compromisul de după război a ales o Marianne fără bonetă frigiană şi mai consensuală, folosită atât la stânga cât şi la dreapta. Atât de consensuală încât a apărut în 20% din cazuri cu bonetă chiar şi la dreapta.

Ea a fost depolitizată şi a intrat atunci în *star system* în 1969. Nu se mai punea problema pentru Marianne să reprezinte Republica, ci pentru Republică să găsească pe cineva pentru a o reprezenta pe Marianne. În 1969, actriţa Brigitte Bardot; în 1979, cântăreaţa Mireille Mathieu; în 1985, actriţa Catherine Deneuve. Din 2000, Asociaţia primarilor din Franţa organizează un concurs pentru a găsi femeia ideală: manechinul Laetitia Casta (2000); prezentatoarea Évelyne Thomas (2003). „Trash TV" s-a instalat în primării după ce a cucerit saloanele telespectatorilor. Marianne a devenit un fel de concurs „miss Republica". După Brigitte Bardot, trebuie spus că conceptul „pop art" (Marianne trecând de la idealul politic la fantasma masculină) s-a epuizat, dar de fapt numai în forma sa lejeră, deoarece tocmai pornind de la ceea ce devenise Marianne (o reprezentare a femeii franceze) ea a fost reinvestită politic pentru a incarna noua stare a societăţii franceze.

„Marianne în declin": de la mitul republican la societatea multiculturală

În octombrie 1989 a început afacerea vălului, ceea ce unii au văzut ca fiind Münchenul educaţiei republicane. Consiliul de stat a creat distincţia între semnul făţiş şi portul făţiş al semnului făţiş, şi o directivă ministerială a lăsat decizia la discreţia şefilor instituţiilor şcolare. În 1994, problema a fost din nou mediatizată. O circulară ministerială a făcut atunci distincţie între semnele religioase discrete şi semnele religioase ostentative. 2000 de cazuri au fost recenzate în 1994, concentrate la Paris, Versailles, Lille şi Strasbourg, adică 1% din populaţia musulmană feminină în Franţa şi chiar mai mult dacă socotim fetele de vârstă şcolară. Între 1994 şi 2003 au avut loc 100 de expulzări, dintre

[1] Vezi Ethan KATZ, „Memory at the Front. The Struggle over Revolutionary Commemoration in Occupied France 1940-1944", *Journal of European Studies*, vol. 35/2, 2005, p. 153-168.

care 50 au fost reintegrate. Informațiile generale au recenzat 1123 de cazuri în 1994, 446 în 1995, 150 în 2002. Toate sondajele realizate în perioada 2003-2004 descriu un fenomen desigur mai complex, dar ale cărui manifestări extreme sunt ultra-minoritare. În același an, a fost creată comisia Stasi pentru a pregăti o lege asupra laicității și, implicit, pentru a comemora centenarul legii de separare dintre Biserici și stat. În urma unui raport publicat în decembrie 2003, o lege generală asupra laicității din 10 februarie 2004 a notificat interzicerea semnelor „ostentatorii" religioase în școlile publice primare și secundare (nu în universități). Faptul că s-a considerat că o lege este necesară în stat este de ajuns ca să arate caracterul foarte indirect al legii și fundamental, aproape sentimental[1], al problemei. Nu este o lege a cărei inspirație se epuizează în calcul, în urgența sau greutatea împrejurărilor, ea este condusă de o logică mai profundă, o infrastructură a categoriilor de gândire ale Revoluției.

În același timp, în 2000 au început dezbaterile în jurul lui „Marianne Black-Blanc-Beur". Marianne Bardot a fost detronată și Marianne a redevenit politică politizându-se. S-au regăsit mai multe reprezentări diferite ale lui Marianne. Bardot o reprezenta pe Marianne cea mono-etnică, căreia i se opunea Marianne cea multietnică. Marianne a devenit simbolul posibil al pluralismului după ce fusese acela al unui universalism strict. În 2002, alegoria libertății a devenit identitate rasială și apartenență comunitară. În 2003, Adunarea națională a sprijinit asociația „Nici târfe nici supuse" și Marianne a devenit simbolul integrării reușite. Multietnicitatea presupune multiculturalitate. Ori Revoluția franceză a fost întotdeauna concepută după modelul culturii unice, sau mai degrabă după o mișcare de negare a culturii sau de eliberare iconoclastă a culturii, precum și după ceea ce noi numeam la început un fals pluralism (un același plan exclusiv de imanență[2]). Investirea multietnică a unuia dintre simbolurile sale pune problema sfărâmării modelului său cultural sau mai

---

[1] Vezi Henri PENA-RUIZ, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité* (*Dieu și Marianne. Filosofia laicității*), Paris, PUF, 1999. Vezi în special utilizarea sa „excluzionistă" a raportului între Cezar, Dumnezeu și Marianne. Putem de asemenea reaminti, ca exemplu, una dintre propunerile comisiei Stasi de a instaura o zi consacrată lui Marianne în timpul săptămânii de școală.

[2] Nu putem expune aici întreaga istorie a violentei dezbateri din 2003-2004 în jurul unei reprezentări multiculturale a lui Marianne. Dar anumite poziții au luat accente pasionate ce au adus aminte de anumite accente retorice ale Convenției. Să spunem că ele degajă două puncte de vedere asupra gestiunii moștenirii revoluționare, un punct de vedere „clasicist" și excluzionist, și un punct de vedere „pluralist" și incluzionist. Aceasta este dezbaterea privind viitorul Revoluției franceze, și niciodată istoriografia revoluționară nu a fost altceva decât problema viitorului.

curând anticultural şi antisocial, şi a universalismului său. Văl islamic şi bonetă frigiană, societate şi stat: acest război picrocolin de acoperăminte de cap simbolice merge cu mult dincolo de anecdotă[1]. Şi aici se scrie istoria Revoluţiei. Marianne, devenită campioană a eliberării sexuale şi feminine în anii 1970 poate ea oare astăzi să se împace cu vălul?

Noua dezbatere în jurul Revoluţiei Franceze (încă imposibilă deoarece multiculturalismul este văzut ca şi comunitarism şi comunitarismul ca o ameninţare pentru Republica una şi indivizibilă) este cea privind pluralismul cultural[2]. De acum înainte nu numai societatea este multiculturală, ci şi indivizii înşişi. Demosul revoluţionar este un corp abstract de partizani şi de egali. Trebuie să definim nu numai cultura revoluţionară ci şi raportul revoluţiei cu cultura, cu semnificaţia şi cu valorile semnificate: ea nu a produs doar semnificaţii, semnificaţiile ei au fost totodată contrasemnificaţii. Revoluţia are deci o contracultură în care fiecare element este înlocuirea (fireşte, cu accente polemice) a unei realităţi vechi de care ea se rupe fiind totuşi produsul acesteia. Franţa este un stat monocultural într-o societate devenită multiculturală şi trăind sub spectrul unei libanizări a spaţiului teritorial al suveranităţii sale. Descentralizarea sa politică nu este decât un transfer de competenţă, nu concesia unei autonomii reale, culturale şi sociale. Legea rămâne una (indivizibilă), unică (exclusivă) şi iacobină (abstractă).

Noua cezură care este pe cale de a se opera în obiectul „revoluţionar" îi desparte pe incluzionişti şi pe excluzionştii culturali. Revoluţia franceză este un *universalism etos-centric*, un etos exclusiv. Ideea ei de universal, ea a produs-o istoric printr-o serie de excluderi practice. După ce a exclus nobilimea şi clerul

---

[1] Vezi Soheib BENCHEIKH, *Marianne et le Prophète: l'islam dans la France laïque* (*Marianne şi Profetul: islamul în Franţa laică*), Paris, Grasset, 1998.

[2] Vezi Michel WIEVIORKA, *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat* (*O societate fragmentată. Multiculturalismul în dezbatere*), Paris, La Découverte, 1997. Republicanii asimilaţionişti confundă toleranţa şi comunitarismul (formă extremă de multiculturalism care proslăveşte coexistenţa unor comunităţi separate în acelaşi spaţiu public). În logica lor, multiculturalismul este răsturnarea Revoluţiei franceze. Nu există o dezbatere reală asupra multiculturalismului. Autorul îşi bazează teoria excepţiei franceze pe teoriile lui Charles TAYLOR, *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (1992). Franţa este un stat monoculturalist. La rândul său, Emmanuel TODD, în *Le Destin des immigrés* (*Destinul imigranţilor*) (Paris, Ed. du Seuil, 1994, p. 113), critică iluzia multiculturalistă americană (ghetoizare concretă), în timp ce Pierre BIRNBAUM distinge « sosul american » al multiculturalismului şi « sufletul francez » al asimilaţionismului. [(*La France imaginée: déclin des rêves unitaires ?*) (*Franţa imaginată: declin al viselor unitare ?*), p. 310]. Cele două poziţii par să fie ireconciliabile şi să interzică orice dezbatere paşnică.

care nu mai existau teoretic ca ordine distincte ale societății, ea a trebuit să excludă populațiile indigene din noul său imperiu și a continuat la nesfârșit să fie exclusiva delimitare a câmpului propriei sale interiorități. Universalismul ei nu i-a integrat decît pe cei care dispăreau în ea. Ea a integrat negând sau raliind. S-a moderat pentru a fi acceptată, dar nu a acceptat niciodată să poată fi schimbată. Și voluntarismul (buna voință a celui care își reneagă vechile apartenențe, vechii idoli pentru a îmbrățișa noul cult al fericirii universale) noilor veniți nu a schimbat nimic din rana pe care ea o provoca celor care găseau de cuviință să se sacrifice pentru ea ca preț plătit pentru ceea ce ea le oferea. Ei și-au dat o viață care fusese deja sacrificată pe altarul universalei definiții a acestui om pentru care se moare și care totuși nu există. Ei au fost eroii *a posteriori* ai unei istorii fără trup, ai unei istorii cu idei. Care este Revoluția franceză ce vine și va explicita la rândul ei incredibila mișcare din vara lui 1789? Cine o va povesti? Cine-i va înțelege mișcarea? Prăbușirea culturii politice normative și monoculturale este consumată. O singură școală, ENA, servește drept creuzet ambițiilor serviciului împletite cu cele ale puterii. De acum înainte, îți alegi tabăra în decursul acestei școlarități. Înveți acolo să domini complexitatea lumii în note de sinteză neautentice, te pregătești să cedezi plăcerilor pe care o astfel de dominație birocratică le provoacă, repeți conștiincios retorica unitară și onirică pentru următoarele scrutinuri, te pregătești să cucerești „foarte mult timp" statul în numele schimbării. Dar să cucerești statul înseamnă esențialmente să ocupi o rotiță din el. Și pentru a păstra toate acestea trebuie să te ții departe de societate, să fii pus în mișcare de către un mecanism și o inerție care nu vin de la ea.

Care sunt valorile Revoluției? Libertatea, Republica, patria, laicitatea? Ce valori sunt ele dacă nici o judecată nu și le însușește? Ce sunt judecățile dacă nicio definiție nu le exprimă? Ce este o definiție fără obiect? Un obiect fără dorință? O dorință fără o realitate de dorit? Ori Revoluția nu tinde spre real: valoarea sa este realizarea unei idei și această realizare își bate joc de realitate, în care ea identifică propria ei valoare și realul. Prin urmare, mișcarea celor care îi scriu istoria și încearcă să o înțeleagă nu poate fi decât o judecată asupra acestei pretenții de a se lipsi de real sau asupra acestei decizii de a-l limita la viața privată. Revoluția a dat mai multă greutate ideii de idee decât ideilor înseși. Dar în clipa istoriei sale, ea și-a pierdut credincioșii pe măsură ce a sporit numărul apărătorilor sau practicanților săi. Ea a fost domolită de consens atunci când oamenii au devenit republicani fără necesitatea de a crede în ea. Începând de atunci, ea a devenit urma unui cult antic. Ce este o religie fără

credință? Revoluția permanentă este o credință ce se simte trădată de orice formă religioasă instituțională; Revoluția intermitentă este o pură religiozitate exterioară, fragmentară, nu ceea ce structurează ci ceea ce plutește în vidul intersideral și este reactivat din când în când precum aceste bune vechi divinități păgâne pe care Imperiul roman în declin le scotea din când în când pentru a se asigura că nu a ieșit încă din scenă.

Dificultatea constă în faptul că cultura revoluționară clasică nu a prevăzut ipoteza sfârșitului ei deoarece a fost concepută ca normativă și nu empirică, nu ca o cultură ci ca fiind „cultura", un universalism de monopol, o *revolutio perennis*, desigur, care se adaptează la circumstanțele schimbătoare, dar a cărei adaptare nu atinge substanța propriului principiu. Ori culturile se nasc și mor într-o mișcare care nu e numai accidentală ci și constitutivă. Revoluția este acest paradox al unei mișcări gândite în categoriile unei vechi metafizici și al unei onto-teologii. Iacobinismul este un teologism de stat, un *arheo-logism* mistic sau, dacă vreți, un democratism fondat pe un Demos mitic și abstract, presupus înainte de a exista pentru că el nu poate exista cu adevărat. Iacobinismul este teoria statului fictiv: *statul ca povestire unică a societății*: statul-societate, stat care asigură ficțiunea societății. O dată cu prăbușirea marii povestiri care este statul, știm de acum că „noi astea" statele suntem muritoare. Divorțul între stat și societate este acțiunea unei iluzii fuzionale între stat și societate, a unei confuzii între povestirea ce se vrea normativă, ca valoare absolută a societății, și realitatea a ceea ce trăim, pluralitatea valorilor, rețelele de semnificații, de cultură, care țes relații reale între oamenii concreți. Statul se adresează unei conștiințe cetățenești oarbe, adică partizanilor, membrilor de partid, unor egali care nu există, unor fantome: el nu vede săracul, bogatul musulmanul, generosul, avarul, meseriașul, tatăl de familie...; el vede un contribuabil, un participabil, nu un „contribuit" sau un „participat", pe cineva care este tot ceea ce este în momentul în care este. Statul se bazează pe partide (societățile cu idei care luptă pentru cucerirea puterii) și nu pe corpurile intermediare ale societății civile (care îi regrupează pe indivizi în funcție de ceea ce trăiesc ei în mod concret)[1]. Să regrupezi indivizii în funcție de ceea ce

[1] Vezi Augustin COCHIN, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne* (*Societățile de gândire și democrația modernă* - 1921), *La Révolution et la libre-pensée* (*Revoluția și libera cugetare* - 1924). Vezi François FURET, *Penser la Révolution française* (*A gândi Revoluția franceză*), p. 257-316. Fr. Furet arată admirabil că teza lui Cochin nu este o reluare a tezelor abatelui Barruel privind complotul masonic, ci este o profundă reflecție asupra raportului între iacobinism și politica modernă și asupra raportului între Revoluția franceză și originea democrației.

trăiesc sau de ceea ce gândesc: voința este oare existențială sau rațională? Desigur, ea este fondată pe rațiune, dar rațiunea nu este negarea realului ci dorința de real. Corpurile intermediare prezintă rivalități de interese, sume de interese particulare, pe când partidele prezintă un interes general abstract pe care nu-l găsim nicăieri. De unde vine oare binele comun: dintr-un interes general abstract sau dintr-o depășire a unor interese particulare? Binele comun este un sens care se naște dintr-o lucrare asupra intereselor particulare reale și nu asupra recii apărări a unui interes general abstract și neapărat partizan, pretenția unui interes general. La urma urmei, dialogul social și nu pretenția partizană a interesului general este cel ce produce sensul binelui comun. În spatele falsului pluralism al partidelor politice (care pretind toate că întruchipează interesul general și se bazează pe o cultură normativă), se ascunde adevăratul pluralism al societății cu conflictele sale de interese, dar și cu resorturile sale fraterne. Iacobinismul a refuzat realitatea fraternității pentru a-i substitui o idee abstractă: fraternitatea reală presupune o depășire a apartenențelor, în timp ce definiția abstractă a „non-apartenenței" neagă realitatea și experiența comună pe care o trăiește o societate în fiecare zi.

Iacobinismul a trădat neîndoielnic (acaparându-l) prin idealul său de grandoare publică frumusețea jurământului de la Jeu de Paume: de îndată ce fraternitatea a stabilit egalitatea, el a început să-i excludă din ea chiar pe aceia care o permiseseră și renunțaseră la vechile libertăți pentru ea. Iacobinismul a pus la punct, sub pretextul unei morale publice, o definiție a libertății care permitea excluderea oricărui om de la exercitarea ei reală de îndată ce ea ar decide acest lucru. A fi liber devenea adeziunea la o idee de libertate care era un concept al statului, al partidului, numite în mod abstract Popor. Demosul abstract a pus mâna pe putere împotriva *societas realis* (chiar și în ceea ce ea are inegalitar și nedrept) ce trebuia schimbată. Democrația socială a fost încheierea însăși a acestui proces de decădere a înscrierii politice a societății civile pe care l-am putea denumi cu vocabulele moderne de participare și subsidiaritate: Demosul abstract a dobândit monopolul asupra societății. Societatea a devenit minoră, eternă adolescentă în mâinile unui călău care o menținea înrobită lăsând-o în același timp să creadă că este liberă să se dezrobească oricând voia (prin alegeri). Visul anarhiei pe care ea l-a întreținut cu dibăcie este singura formă care îi permite unei tiranii să dăinuiască. Anarhia de stat se teme de comunitatea de interese, dar „comunitarismul" este de luat în seamă ca o instanță concretă de dialog. El este similarul bazat pe iubirea particularului, în opoziție cu un similar bazat pe un mit al universalului. Universalul nu poate fi

produs de niciun mit ci doar de un act sublim, deci de depăşirea particularului, în el şi pornind de la el. Franţa suferă de o lipsă de integrare politică a societăţii.

Un lucru dobândit este definitiv dobândit, nu pentru că ar fi în mod constant cucerit (cum se crede în general), ci atunci când propria lui mişcare îl invită să se autodepăşească. Aşadar el nu este dobândit decât dacă devine un fundament şi el nu e fundament decât dacă pe el se pot întemeia solide fundaţii capabile să suporte construcţiile cele mai imprevizibile. Istoriografia Revoluţiei franceze a neglijat fără îndoială această dimensiune imprevizibilă printr-o mişcare de închidere asupra ei înşişi. Ne gândim la această dublă imagine a unui univers în expansiune sau care tinde să se prăbuşească asupra lui însuşi. Revoluţia este paradoxul de a asocia cele două mişcări şi deci de a anula însăşi posibilitatea mişcării, de a o îngheţa în auto-contradicţia sa. Ea a gândit *revolutio perennis* plecând de la ceea ce a produs-o (continuitate) sau de la ceea ce a produs ea (ruptură) ca principiu permanent al schimbării sociale. Ea nu a mai gândit schimbarea socială dincolo de ea şi, azi, această istorie trebuie să răspundă întrebărilor unei societăţi care nu vine de la Revoluţie şi care nu este nici reîntoarcerea societăţii pe care Revoluţia a distrus-o, ci a unei societăţi produse în afara ei înseşi. Faţă de ea, Revoluţia nu mai este un principiu de schimbare ci principiul de inerţie ce cristalizează conservatorismul unei societăţi vechi, care devine armatura unor blocaje în societate, care paralizează în loc de a elibera. Şi ar fi regretabil ca istoricii săi să nu fie decât taxidermiştii săi.

GRÉGORY WOIMBÉE,
doctor în istorie.

V

LUDOVIC AL XVI-LEA ŞI REVOLUŢIA SUVERANITĂŢII 1787-1789

Ludovic al XVI-lea n-a fost doar victima ghilotinei. Însăşi memoria lui a fost călcată în picioare şi opera i-a fost destul de larg răstălmăcită de istorici. Generaţii de manuale şcolare într-adevăr s-au complăcut să-l descrie pe ultimul rege al Vechiului Regim sub trăsăturile unui om neprevăzător, cu inteligenţă limitată, prizonier al unei educaţii tradiţionaliste, petrecându-şi timpul vânând sau fabricând zăvoare. Revoluţia l-ar fi surprins pe acest prostănac încoronat, l-ar fi întors pe dos în certitudinile sale despre o altă epocă, făcându-l incapabil până la ultimele trepte ale eşafodului să înţeleagă amploarea transformărilor politice şi sociale care îi afectau regatul. Câte batjocuri despre faimosul „Nimic" înscris în jurnalul său la 14 iulie 1789 când nu era vorba decât despre un simplu carnet de vânătoare. Şi acel dialog cu ducele La Rochefoucauld-Liancourt, de câte ori nu l-au pus în evidenţă pentru a-i sublinia incompetenţa aiurită. „Dar este o răzmeriţă - ar fi strigat aflând de la marele maestru al Garderobei de căderea Bastiliei. - Nu, sire, este o revoluţie." Din acest om, prezentat ca moale şi apatic, imageria tradiţională face o fiinţă echivocă şi vicleană, practicând minciuna şi duplicitatea din slăbiciune şi laşitate. Tot dând asigurări duşmanilor săi, prefăcându-se că se resemnează în faţa faptului împlinit, el ar fi pregătit metodic contrarevoluţia şi dizolvarea Adunării naţionale din luna iulie 1789, concentrând regimente în jurul Parisului. În 1791 ar fi încercat să-i întâlnească pe emigranţi, înainte de a fi arestat la Varennes şi, în aprilie 1792 şi-ar fi trădat ţara împingând-o în război, în speranţa de a fi eliberat de armatele austro-prusiene.

Aceste stereotipuri le găsim până şi în lucrările universitare, pe care istoricii trebuie să le revizuiască astăzi căci nu corespund deloc adevărului.

Ultimul rege al Vechiului Regim era un om cu mult mai complex decât s-a prezentat, greu de înţeles. Fratele său, contele de Provenţa (viitorul rege

Ludovic al XVIII-lea) nu-l compara oare cu „două bile de biliard uleioase pe care ne-am putea sili să le ţinem împreună"? Nu putem totuşi nega inteligenţa lui, vasta lui cultură, excelenta lui memorie, cunoaşterea limbilor străine, în special a englezei. Pasionat de marină, de cartografie, de marile descoperiri, a fost şi un rege-om de ştiinţă; lui, în special, i se datorează instrucţiunile date domnului de La Perouse pentru călătoria sa în Oceanul Pacific. Datorită lecţiilor abatelui de la Ville, primul înalt funcţionar al Afacerilor externe al lui Ludovic al XV-lea, el dobândise excelente cunoştinţe în acest domeniu, cu alte cuvinte esenţa meseriei de rege, căci afacerile interne nu aveau importanţa pe care o cunosc astăzi. Ele ţineau mai degrabă de controlorul general al Finanţelor sau de secretarul de stat al Casei regale.

Să ne ferim a cădea în hagiografie. Omul avea defectele sale. Fără îndoială era deservit de o timiditate bolnăvicioasă, de o lipsă de dezinvoltură în societate. Era susceptibil, neîncrezător, secret. Tăcerile lui descumpănitoare îi impresionau pe cei din jur. În stare să înţeleagă bine o situaţie, se arăta cel mai adesea incapabil să ia o hotărâre, atât de mult măsura şi se temea de consecinţe. De unde caracterul său şovăielnic, influenţabil, slab ca să spunem totul. Paralizat în acţiune, era înclinat - în ciuda unei încăpăţânări care nu-l făcea întotdeauna uşor de manevrat - să sufere influenţa anturajului său.

Contrar a ceea ce se repetă adeseori, Ludovic a ştiut să se desprindă repede de educaţia devotă şi îngustă pe care a vrut să i-o dea dascălul său, ducele de La Vauguyon. Îşi însuşise elementele pozitive ale Luminilor, mai ales sub influenţa celor doi miniştri ai săi, Turgot şi Malesherbes. I se datorează edictul de toleranţă din 17 noiembrie acordând stare civilă şi un statut protestanţilor care fuseseră lipsiţi de aceste lucruri de la abolirea edictului de la Nantes de către Ludovic al XIV-lea. Şi el a continuat: „Domnule de Malesherbes, v-aţi făcut protestant, eu vă fac evreu; ocupaţi-vă de ei!" Existau cam 40.000 de evrei în Franţa. Au fost construite sinagogi (aceea din Luneville, în special, care mai există încă), au fost acordate privilegii, s-a rezervat un cimitir la Paris, s-a acordat un statut particular evreilor alsacieni...

De-a lungul domniei sale, Ludovic s-a străduit să instituie reforme. Cu Turgot, el a încercat un fel de absolutism luminat, caracterizat prin liberalizarea comerţului cu grâne, suprimarea corporaţiilor şi a demnităţilor de jurat, înlocuirea corvezii cu un impozit plătibil de toţi. Cu bancherul genovez Necker, mai conservator în anumite privinţe, a încercat să practice un liberalism aristocratic bazat pe economii bugetare şi reforma cheltuielilor curţii.

Dar cea mai interesantă experienţă a domniei a fost aceea pe care a propus-o în august 1786 controlorul general Alexandre de Calonne. Situaţia era gravă, atât de gravă încât urma să ducă la Revoluţie. Amplificat de finanţarea războiului din America şi de excesele curţii, deficitul bugetar devenise extrem de preocupant, ameninţarea falimentului plutea în aer. Ori acest dezechilibru nu putea fi resorbit fără o reformă profundă a regatului, mai ales în domeniul fiscal, în care dezordinile administraţiei şi nedreptăţile cele mai strigătoare la cer - mereu favorabile ordinelor privilegiate - făceau imposibilă o bună rentabilitate a impozitului. Pentru Calonne, era convenabil să abolească barierele vamale, să fondeze o bancă de stat, să instituie o reţea de adunări de proprietari fără deosebire de statut social, alese de municipalitate, district şi provincie, ca să ajute intendentul să împartă mai bine impozitele, şi mai ales să creeze un nou impozit direct, plătibil în natură, subvenţia teritorială, contribuţie permanentă la care vor fi obligate toate veniturile funciare, fie ele ecleziastice, nobiliare sau ale oamenilor de rând.

Era o terapie de şoc, vizând eradicarea abuzurilor şi a privilegiilor, un program de raţionalizare a statului, conducând dacă nu la o perfectă egalitate fiscală, cel puţin tinzând la asta, ce ar fi transformat fără îndoială faţa monarhiei franceze. Pe ruinele haoticei organizări sociale inegalitare, ieşită din negura vremii şi făcută dintr-o încâlceală de corpuri, ordine şi statuturi particulare, era vorba să se construiască o monarhie administrativă renovată, asociind elitele cu repartizarea impozitelor, menţinându-se totodată o putere mare. Era într-o „noapte de 4 august avant la lettre" după expresia lui Louis Blanc, o revoluţie, dar o revoluţie regală, ce trebuia să întărească suveranitatea monarhică şi să fiscalizeze nobilimea, conservându-i-se o simplă preeminenţă onorifică.

Acest plan s-a ciocnit de interese şi de puteri redutabile, Biserica Franţei, aristocraţia, nobilimea de robă. Cum să o aplici? Ludovic al XVI-lea, la începutul domniei sale, comisese o gravă eroare: sub presiunea insistentă a consilierului său principal, bătrânul conte de Maurepas, el rechemase parlamentele, pe care bunicul său Ludovic al XV-lea avusese fericita idee de a le exila în 1771. Ori, pentru a da efect şi forţă de lege măsurilor rezultând din acest plan, trebuia să le prezinte pentru înregistrare corpurilor judiciare ultraconservatoare, compuse din magistraţi, proprietari ai funcţiilor lor, înfricoşător de independenţi, care, în mod evident, ar opune un front de nezdruncinat. Desigur, regele putea să le impună această reformă asigurând „un pat de justiţie". Această şedinţă solemnă a curţii de justiţie îi permitea, într-adevăr, să impună hotărârile sale în faţa părerii înseşi a „consilierilor săi" din Parlament. Dar trebuia să se acţioneze

deodată pe calea constrângerii? Trebuiau reunite stările generale, acest antic şi arhaic monument al secolului al XIV-lea, emanaţie corporativă a trei ordine ale naţiunii, cler, nobilime şi starea a treia? Monarhia absolută, în buna tradiţie capeţiană, nu a avut niciodată încredere în ele. Calonne a avut deci ideea de a consulta în prealabil o adunare de notabili, ca pe vremea lui Henric al IV-lea şi al lui Ludovic al XIII-lea, cărora li s-ar cere o „părere". Şi dacă aceasta ar fi favorabilă, Parlamentul ar ceda de bună voie.

În ciuda reticenţelor Consiliului său, Ludovic al XVI-lea s-a entuziasmat de vederile ministrului său şi s-a angajat cu totul în această întreprindere. Compusă din 144 de membrii aleşi pe sprânceană, reprezentând înaltul cler, nobilimea de spadă şi de robă, administraţia regală şi municipalităţile, adunarea de notabili s-a reunit în februarie 1787 la Versailles, la hotelul Menus-Plaisirs, pe bulevardul Parisului.

Calonne era convins că această adunare ar înţelege limbajul raţiunii şi ar consimţi la sacrificiile financiare indispensabile. Se înşela. Proiectul său de revoluţie regală şi socială, care avea ambiţia de a moderniza statul şi regatul, s-a lovit imediat de o viguroasă opoziţie a privilegiaţilor, crispaţi pe drepturile dobândite, declanşând din partea mediilor aristocratice şi ecleziastice o contra-revoluţie, care a luat forma unei fronde nobiliare. Din această viguroasă contra-revoluţie s-a născut direct - cu ajutorul crizei economice şi financiare - Revoluţia franceză.

Înaltul cler (compus exclusiv din nobili) şi vechea nobilime au început de atunci să ceară convocarea stărilor generale, singurele competente, după părerea lor, să voteze noul impozit. Această instituţie votând la ordin, ele erau evident convinse că nici o reformă nu ar repune sub semnul întrebării diviziunea trifuncţională a societăţii, ieşită din Evul Mediu, şi privilegiile fiscale care erau legate de aceasta. Această adunare era de asemenea un excelent mijloc - cu condiţia să devină periodică, poate chiar permanentă - de a spulbera absolutismul monarhic, adică întreaga muncă de centralizare operată de Bourboni.

Aristocraţia şi curtea nu aveau în cap decât această idee din 1715: să îşi ia revanşa, mai ales asupra lui Ludovic al XIV-lea. O ideologie reacţionară, în sensul etimologic al cuvântului, îi însufleţea. Era vorba de revenirea la o monarhie temperată şi descentralizată, anterioară lui Richelieu, de limitarea puterii regale cum o făcuse în Anglia *Glorious Revolution din 1688*, de asocierea elitelor şi corpurilor intermediare cu guvernul regatului. Acest puternic curent de opinie, care luase fiinţă cu ocazia „loviturii de majestate" a lui Ludovic al XV-lea şi a cancelarului Maupeou în 1771, reprezenta un straniu amestec de

idei moderne, ieşite din epoca Luminilor, şi de reacţie nobiliară obscurantistă, ansamblu disparat, în care se regăseau utopiştii retrograzi, cititorii lui Fenelon, „feudalii", discipolii lui Boulainvilliers, linguşitorii lui Montesquieu, anglomanii sau prietenii *Insurgenţilor*...

Opoziţia la puterea legală se sudase într-un vast „front patriotic", cu aspiraţii ambigue, cu interese divergente, mergând de la prinţii de sânge şi duci şi pairi la micii burghezi şi artizanii oraşelor, care doreau o schimbare. Într-adevăr, când li se vorbea de libertate, mulţi aristocraţi, mari cititori ai lui Jean-Jacques Rousseau, se gândeau la „libertăţi" la plural, adică la privilegii şi la francize, în timp ce poporul, el, dorea dispariţia inegalităţilor fiscale! Unul dintre eroii acestei opoziţii era un consilier la parlamentul de la Paris, Jean-Jacques Duval d'Epremesnil, mândru de noblețea lui recentă şi pe atunci foarte admirat de Robespierre, care ţipa sus şi tare că Franţa trebuia „debourbonalizată"!

În faţa acestui front patriotic, care asocia la apărarea ordinii sociale nu numai burghezia industrială ci şi păturile populare, monarhia nu dispunea de niciun mijloc mediatic, aşa cum a dovedit-o apelul la opinia publică lansat de Ludovic al XVI-lea şi Calonne în dimineaţa de 1 aprilie 1787. Acest text larg difuzat explica faptul că fiscalitatea celor două ordine privilegiate ar permite să uşureze poporul de o sarcină de aproape 30 de milioane de livre şi zicea în substanţă: „Privilegiile vor fi sacrificate; da, justiţia o vrea, nevoia o cere. Ar fi mai bine să supraîncărcăm pe ne-privilegiaţi, poporul? Vor fi mari reclamaţii... Ne-am aşteptat la asta. Se poate să vrei binele general fără să şifonezi câteva interese particulare? Se pot face reforme fără să existe plângeri?". Nu s-a întâmplat nimic. Acest apel, care viza să reînnoade antica alianţă dintre regalitate şi starea a treia împotriva baronetului şi a feudalităţilor, nu a avut nici un ecou. Puterea legală, reformatoare şi modernizatoare, se lovea de o societate blocată, apărând mai mult sau mai puţin conştient de susul în josul scării sociale societatea corpurilor şi ordinelor.

Sub presiunea fratelui său mai mic, contele de Provence, a reginei, a unei părţi din Consiliu şi a unei mari părţi din curtea sa, Ludovic, s-a văzut constrâns să îl demită pe Calonne şi să facă apel la şeful opoziţiei la adunarea notabililor, Mgr. Etienne Charles de Loménie de Brienne, arhiepiscop de Toulouse, numit ministru de stat şi preşedinte al Consiliului regal al finanţelor. În acel moment monarhia franceză a încetat să fie absolută, pentru că regelui i s-a impus un om pe care nu-l voia.

Amărât, descurajat, pierzând orice încredere, cufundându-se într-o liniște înfricoșătoare, bunul monarh a căzut atunci într-o gravă depresie, lăsându-se pe mâna reginei, care din nefericire nu avea cap de politician.

Prinzându-se în jocul puterii, și animat de o reală voință de a salva autoritatea monarhică, Loménie de Brienne a încercat totuși să elaboreze un compromis, un fel de plan Calonne deviat într-un sens aristocratic. El s-a lovit la rândul său de intransigența Notabililor, pe care a trebuit să îi demită. Dar răul era făcut. Opinia „luminată", pusă la curent cu deteriorarea finanțelor publice, critica violent „despotismul" regal și ministerial și cerea cu insistență stările generale. La curte, toți marii nobili, partizani ai conservării sociale, se obișnuiseră cu ideea de a pune sub tutelă monarhia capețiană: ducii de Montmorency-Luxembourg, de Praslin, d'Aumont, de Béthune-Charost, d'Uzès, de Luynes, marchizul de Lafayette, eroul războiului din America, fără să îl uităm, bineînțeles, pe ducele de Orleans - viitorul Philippe-Egalité.

La 30 iulie, parlamentul din Paris, în toiul luptei cu frontul patriotic, a respins subvenția teritorială, transformată totuși de către Brienne într-un impozit temporar, plătibil și în bani. Frondei Notabililor îi urma fronda parlamentară! Împotriva Marilor și a Robei, Ludovic al XVI-lea s-a simțit obligat să-l susțină ferm pe Brienne. La 6 august, el a impus înregistrarea impozitului în cursul unei ședințe solemne pe care a prezidat-o.

Nu vom povesti în detaliu povestea pre-Revoluției - care era deja în fapt Revoluția: Parlamentul care, într-un act patent de rebeliune, a declarat „nulă și ilegală" această înregistrare, casarea de către rege a acestei deliberări, apelul la greva impozitului făcut de către magistrați, îndată exilați la Troyes, agitația oamenilor de rând entuziasmați, hotărâți să-i susțină pe nobilii de robă, solidaritatea proclamată a altor 12 parlamente din provincie. Niciodată coaliția antiabsolutistă, în același timp aristocratică și populară, nu fusese atât de amplă nici atât de heteroclită. Toate reformele echitabile de modernizare pe care le putea propune guvernul erau considerate drept sumbru despotism!

Reînnodând cu refugiații de la Troyes, Loménie de Brienne, conciliator în sufletul lui, a negociat un compromis: renunțarea la subvenția teritorială, înregistrarea câtorva împrumuturi, contra angajamentului regelui de a convoca stările generale pentru 1792. Parlamentul a revenit cu capul sus. Dar ședința regală din 19 noiembrie 1787, care trebuia să aprobe acest nou plan, s-a terminat prost. Ludovic a refuzat să devanseze pentru 1789 ținerea stărilor generale, în ciuda cererii lui Duval d'Epremesnil. Ducele de Orleans a îndrăznit atunci să îi conteste verișorului său dreptul de a înregistra planul fără să țină

cont de voturile magistraţilor. „Este ilegal!" a lansat el. Eveniment nemaipomenit. „Istoria monarhiei, scrie Talleyrand, nu oferă nimic asemănător. S-au văzut prinţi de sânge rezistând, cu arma în mână, puterii regelui; nu s-au văzut în schimb din aceia care să pună bariere constituţionale autorităţii sale." Ludovic al XVI-lea, o clipă descumpănit, a bâiguit, apoi a replicat brutal pe un ton acru: „Ba da! e legal pentru că aşa vreau eu!"

Exilul pentru câteva luni al ducelui frondeur şi a doi dintre şefii Parlamentului nu a făcut decât să agraveze agitaţia. Aceasta a luat o amploare nebănuită la începutul anului 1788 odată cu tentativa lui Ludovic al XVI-lea, a lui Loménie de Brienne şi a Ministrului de Justiţie, Chrétien François de Lamoignon, de a reforma instituţiile judiciare. Primăvara, toate ordinele, toate corpurile societăţii, erau în stare de revoltă deschisă. Ţara părea ameninţată de implozie. Revolte izbucnesc la Rennes, la Grenoble („ziua Ţiglelor"). La Vizille, nobilimea şi notabilii au hotărât să restabilească stările din Dauphiné. Biserica Franţei, solicitată, refuză să crească, fie şi cu titlu provizoriu, contribuţia sa financiară („darul gratuit"): era nevoie de opt mici milioane plătibile în doi ani pentru a se evita falimentul. Statul regal, în lipsa unei bănci centrale, care să îi permită să facă avansuri de trezorerie, era astfel obligat să trăiască din expediente. Adunarea clerului nu îi acordă decât un milion şi jumătate şi profită ca să îi dea regelui o lecţie, aducându-şi sprijinul parlamentarilor şi cerând la rândul său ţinerea stărilor generale: „Conştiinţa şi onoarea noastră nu ne permit să consimţim să vedem schimbat în tribut necesar ceea ce nu poate fi decât ofranda dragostei noastre." Altfel spus, clerul revendica dreptul cel mai absolut de a fixa în mod liber suma „darului său gratuit". Niciodată egoismul orb al privilegiaţilor nu paralizase în aşa măsură ţara.

Acest refuz a grăbit criza financiară. Plăţile au fost suspendate, şi Brienne a demisionat la 24 august. Necker, popular la curte şi în mediile de afaceri, a revenit la putere, nu pentru a reforma statul, ci pentru a administra afacerile curente, aşteptând reunirea stărilor generale, fixată acum pentru 1789. Regele a trebuit să se supună.

Aceste stări generale, devenite inevitabile, cum urmau ele să fie organizate? La 25 septembrie 1788, parlamentul din Paris a declarat că ele trebuie să se ţină după forma din 1614, fără dublarea aleşilor stării a treia, cu vot pe stare şi nu pe persoană. Am spus-o, un astfel de dispozitiv risca să facă mereu minoritară opinia stării a treia faţă de alianţa primelor două stări. Notabilii, din nou convocaţi de Necker, au confirmat această părere.

Atunci s-a produs o profundă ruptură în sânul frontului patriotic, separând, pe de o parte, aristocrații reacționari - aceștia vor fi viitorii emigranți, și mai târziu tabăra celor „ultra" din epoca Restaurației -, al căror ideal era cel al unei monarhii limitate, feudale și descentralizate, dominată de nobilime și de corpurile intermediare, și de cealaltă parte, liberalii, aspirând la o monarhie constituțională mai mult sau mai puțin inspirată din modelul englez. Acești liberali au constituit atunci „partidul național", a cărui apariție marca începutul procesului de autonomie a burgheziei, care făurea pe plan intelectual propriul său sistem de valori, independent de cel al nobilimii. În spatele acestui partid, o puternică mișcare se desena în favoarea dublei reprezentări a stării a treia în stările generale. Fără să se ajungă la o reprezentare proporțională (a treia reprezenta mai mult de 98% din populație), aceasta ar fi permis o anumită reechilibrare, ținând cont de profundele mutații sociale intervenite după 1614, și anume creșterea în putere a burgheziei. Față de această evoluție, puterea regală s-a dovedit totuși incapabilă să-și redobândească autoritatea și să pecetluiască o alianță cu ea, Necker fiind personal reticent la ideea acestei duble reprezentări.

Un al treilea curent politic, conservator dar diferit de reacția aristocratică, și-a făcut atunci apariția în spatele prinților, cel al partizanilor monarhiei absolute. La 12 decembrie, un manifest, semnat de contele d'Artois, de prințul de Condé și de prințul de Conti, a denunțat creșterea pericolului revoluționar și înverșunarea de a vrea să se distrugă antica constituție a regatului. Acești intransigenți se legau în mod special de partidul național, punându-l în gardă pe rege asupra pericolelor care amenințau coroana: „Totul anunță, totul dovedește un sistem de insubordonare calculat și disprețul față de legile statului [...]. Cine poate spune unde se va opri îndrăzneala opiniilor? Drepturile tronului au fost puse sub semnul întrebării. [...] Curând drepturile de proprietate vor fi atacate; inegalitatea de avere va fi prezentată ca un subiect de reformă." Astfel, în acest sfârșit de an 1788, trei mari tendințe își împărțeau opinia: absolutiștii, aristocrații și partidul național.

Ce avea să facă Ludovic al XVI-lea? La un consiliu lărgit, ținut la 26 decembrie, discuțiile au fost deosebit de aprinse. Părerile erau diferite printre miniștrii și secretarii de stat. În definitiv, Ludovic se pronunța în favoarea dublei reprezentări a stării a treia. Invitată în mod excepțional la Consiliu, regina, care exclamase în cursul crizei din mai: „Eu sunt regina stării a treia!", a aprobat. Rămânea o chestiune, cea a votului. Trebuia să se facă pe cap sau pe stare? S-a hotărât că stările vor regla ele însele chestiunea. Era deja un progres,

chiar dacă fundamentul societăţii de stări nu era pus în cauză, şi mai puţin bineînţeles decât suveranitatea regală. Mai importantă era acceptarea de către monarh a ţinerii stărilor generale periodice, însărcinate să voteze noile impozite mai ales, primă etapă a unui sistem de monarhie constituţională. Pentru a ţine cont de voinţa populară, Ludovic al XVI-lea răsturna până şi sacrosanta constituţie obişnuită a regatului său, apărată de predecesorii săi! Va îndrăzni oare cineva să spună că nu era un reformator?

Totuşi, situaţia economică se agravase. Din cauza unei toamne şi a unei ierni foarte reci (gerul paralizase parţial economia regatului), mizeria cuprinsese satele, aruncând pe drumuri mii de oameni fără ocupaţie şi de şomeri. Sărăcia, chiar foametea în anumite zone, ameninţa. Chestiunea aprovizionării oraşelor devenea spinoasă, în ciuda reîntoarcerii la controlul aprovizionării (poliţia „grânelor") începând cu septembrie 1788 şi a cumpărării de făină din străinătate. Preţul pâinii va atinge la 14 iulie un record, niciodată egalat de la moartea lui Ludovic al XIV-lea. Climatul social era apăsător. Un climat pre-insurecţional se instala, încurajat de aşteptarea stărilor generale. Nu mai puteau fi numărate jafurile din brutării, din podurile de sare sau din hambarele zeciuite. Răscoale ale mizeriei izbucneau cam peste tot în provincie, până şi în marile oraşe.

Bătălia electorală pentru desemnarea deputaţilor în stările generale s-a desfăşurat totuşi într-o totală libertate de opinie. Ziare, pamflete, satire, broşuri au proliferat. Autorităţile s-au arătat foarte liberale, suprimând cenzura şi autorizând redeschiderea cluburilor. Societăţile de filosofi, lojile franc-masonice, comitetele mesmeriene, fără a le atribui rolul primordial pe care unii au crezut că trebuie să li-l acorde, au contribuit din plin la elaborarea caietelor de doleanţe şi la difuzarea modelelor pre-redactate. Istoricul Augustin Cochin a arătat-o îndeajuns. Cea mai importantă dintre asociaţiile politice era „Societatea celor 30", vârf de lance al partidului naţional, care îi număra în rândurile sale pe ducii de La Rochefoucauld, de Luynes, de Montmorency-Luxembourg, pe marchizul de La Fayette, pe Mgr. de Talleyrand-Perigord, episcopul de Autun, pe vicontele de Mirabeau, pe Condorcet, fraţii Lameth, preşedintele Le Peletier de Saint-Fargeau, avocatul general Herault de Sechelles, consilierul Du Port...

În stufoasa literatură politică care circula în acea vreme, două lucrări au cunoscut un succes evident: *Memoriile asupra stărilor generale* a contelui d'Antraigues, rousseauist şi violent anti-absolutist, care reprezenta curentul aristocratic şi reacţionar, nostalgic al feudalităţii, şi *Qu'est-ce que le tiers état?*,

apărută anonim la începutul lui 1789 şi al cărei autor era abatele Sieyès. Acest din urmă articol polemic ocupă un loc capital în istoria gândirii politice prin aceea că enunţă cu o claritate inegalabilă principiul suveranităţii naţionale. Cunoaştem forma lapidară cu care el începe: „Ce este starea a treia? Totul. Ce a fost ea până în prezent în ordinea politică? Nimic. Ce cere ea? Să devină ceva aici." Formă percutantă, dar inexactă dacă continuăm lectura opusculului: Sieyès în realitate, le nega orice reprezentativitate celorlalte două ordine constitutive ale naţiunii, clerul şi nobilimea. „A treia este întreaga naţiune", spunea el răspicat. Era deci rândul ei să fie „totul". „Doar a treia, se va spune, nu poate forma stările generale. Ei bine, cu atât mai bine! Ea va forma o adunare naţională." Abatele punea astfel problema suveranităţii naţionale, deţinătoare nu numai a puterii legislative, ci şi a puterii constituante, ceea ce însemna implicit subordonarea totală a monarhului voinţei politice exprimate de către „adunarea naţională" viitoare. Până atunci, suveranitatea regală îşi trăgea puterea şi justificarea - în afară, bineînţeles, de afirmarea originii sale divine - din monopolul puterii politice pe care şi-o asuma în faţa diversităţii corpurilor şi ordinelor. Suveranitatea naţională, exprimată de Sieyès, excludea suveranitatea monarhică.

Ludovic al XVI-lea, evident, nu îşi putea însuşi această teorie. El considera că stările generale reprezentau diversitatea intereselor ţării şi nu opiniile sau ideile politice. În niciun caz, chiar dacă ar accepta de acum încolo consultarea lor periodică, el nu putea vedea în ele altceva decât un organ consultativ destinat să lămurească deciziile sale. În bună tradiţie monarhică, plenitudinea puterilor executivă, legislativă şi juridică îi revenea. El singur era una cu naţiunea.

El sconta deci că această diversitate a intereselor de reprezentat va apare în cursul campaniei electorale. Iată motivul pentru care, contrar Mariei de Medici în momentul situaţiei din 1614, el nu a intervenit în bătălia candidaţilor sau în elaborarea unui program. Nu îşi dăduse evident seama că pierduse monopolul politicului şi că bătălia schimbase frontul. „Nu mai este vorba decât la modul secundar de rege, de despotism şi de Constituţie; aceasta este un război între a treia şi celelalte două ordine", observa ziaristul Mallet du Pan în ianuarie 1789.

Totuşi, situaţia nu părea deloc alarmantă, broşura abatelui Sieyès nu anunţa decât un punct de vedere minoritar şi foarte radical pe care ceilalţi membrii ai partidului naţional nu şi-l însuşeau încă. Din cele vreo 60.000 de caiete de doleanţe reieşea o aspiraţie generală spre libertate şi respect

proprietății. Mulți doreau suprimarea celebrelor *lettres de cachet* (ordine de trimitere la închisoare sau în exil semnate de rege), reunirea periodică a stărilor generale, consimțirea impozitului și a împrumutului de către reprezentarea națională... Toate acestea erau de altfel dobândite mai mult sau mai puțin, în afară poate de dispariția pură și simplă a justiției deținută de rege (*lettres de cachet*), care permitea să se regleze fără publicitate nici întârziere chestiuni delicate, cu atingere uneori la onoarea familiilor. În schimb, nimeni nu punea sub semnul întrebării caracterul monarhic al regimului. Multe caiete îl calificau pe Ludovic al XVI-lea drept „rege salvator", „tată al poporului, regenerator al Franței", „monarh eliberator", „cel mai bun dintre regi" spre care se îndrepta un „elan de iubire și de recunoștință"... Global, poporul dorea cu ardoare o alianță între coroană și a treia stare, împotriva aristocraților.

La deschiderea stărilor generale, la 5 mai 1789, monarhul recuperase deci o largă capacitate de manevră. Fără îndoială situația socială devenise tot mai delicată lună de lună. În aprilie, trupa trebuise să reprime dur răscoala Réveillon, care se întinsese peste tot în periferiile Saint-Antoine și Saint-Marcel. Se număraseră cel puțin 300 de morți. Ne putem totuși gândi că în ciuda acestor tulburări legate de dificultățile economice pe care Vechiul Regim le cunoștea în mod regulat, Franța, în acel moment, ar fi putut evolua ușor spre un nou regim, care să conducă la dispariția societății ordinelor. Vechiului absolutism monarhic i s-ar fi substituit o monarhie constituțională înzestrată cu o reprezentare permanentă a straturilor sociale. Din asta s-ar fi născut fără îndoială o monarhie parlamentară care ar fi menținut în principiul ei - și asta era important pentru stabilitatea ordinii publice - suveranitatea regală. Astfel s-a întâmplat și cu Anglia, după a sa Glorious Revolution din 1688. Evoluția spre „modernitate" se făcuse ușor în timpul secolului al XVIII-lea Încă în zilele noastre, în Marea Britanie, regina este, în Parlament „fântâna puterilor". Ea este pe deplin suverană, ceea ce nu împiedică națiunea britanică să fie una dintre cele mai democratice din lume.

De ce așadar și cum a fost ratată această marjă de manevră de care dispunea Ludovic al XVI-lea la deschiderea stărilor generale? Cel puțin trei factori principali explică declanșarea crizei revoluționare din iunie, „tragedie centrală a domniei", cum bine a văzut istoricul britanic John Hardman.

Primul a fost strania împărțire a Consiliului regelui și a curții. O largă parte a anturajului regal s-a unit cu clanul partizanilor condus de contele d'Artois: grupul Polignac, favorabil la început monarhiei administrative, și regina însăși, care urma să exercite asupra soțului ei o influență nefastă. Toți erau de

părere că trebuia oprită frământarea opiniei publice. Artois îi spusese fratelui său că „coroana sa era în pericol, că Necker era un al doilea Cromwel".

Al doilea factor a fost refuzul lui Necker, căruia îi revenea conducerea afacerilor interne, de a propune stărilor generale un program detaliat de reforme. Adunarea deputaților, cuprinzând 1154 de membri, reunită la hotelul Menus-Plaisirs, s-a găsit astfel abandonată, după o ședință de deschidere la 5 mai, măreață în ceea ce privește desfășurarea fastului monarhic, dar atonă pe planul politic și care nu mulțumea elementele cele mai reformatoare. Discursul lui Necker, mai ales, prezenta cifre, tehnică financiară, în mijlocul unui val de locuri comune, evoca îndelung datoria și deficitul, fără să propună cel mai mic remediu. Nimeni nu știa unde voia să ajungă. Și asta a fost tot. Săptămâni întregi au fost pierdute astfel cu verificarea puterilor aleșilor, într-o atmosferă de vie tensiune între cele trei ordine. Lipsa de acțiune a dat naștere exasperării.

Ultimul factor a fost boala micului delfin, Louis Joseph Xavier, care a murit de tuberculoză la 7 ani. Ludovic și Maria-Antoaneta au fost copleșiți de acest deces, care nu a provocat nici cea mai mică emoție în opinia publică. „Din ziua aceea, va scrie regina fratelui său Leopold, poporul este în delir și eu nu încetez să-mi devorez lacrimile". Deputații stării a treia, care îl aleseseră pe Bailly drept decan - Bailly care declara: „Credincioasele voastre *comune* (astfel desemna el, după modelul Angliei, adunarea specială a stării a treia) nu vor uita niciodată această alianță a tronului și a poporului împotriva aristocrației"-, au insistat să fie primiți de către rege, cum fuseseră nobilii. Fără succes. Ludovic, abandonându-se cu totul durerii lui, a refuzat, întrebându-se: „Nu există un tată printre oamenii aceia?". Deputații bretoni din starea a treia, deosebit de ostili nobilimii, toți membri ai clubului Breton, strămoș al clubului Iacobinilor, l-au căutat pe fostul intendent de Bretania, Bertrand de Molleville, și l-au întrebat și ei cum să se apropie de rege și să îl susțină în voința sa de reforme. Delegația, încă o dată, a fost poftită afară. Ministrul de externe Barentin, cucerit de facțiunea contelui d'Artois, a barat trecerea în fața regelui, din ce în ce mai izolat și închis într-o impenetrabilă tăcere.

Autismul apatic al puterii, incapabil de a comunica, iritanta abulie a regelui, atentismul prudent al lui Necker au creat un climat de neliniște, de incertitudine și de neînțelegere care urma să degenereze repede. Imaginea blajină și paternă a monarhului se tulbura fără îndoială din acel moment. În orice caz, vidul guvernării regale a declanșat mișcarea din 1789. Deputații stărilor generale nu erau la origine revoluționari, ei urmau să devină.

Elementul declanşator a fost, aşa cum a arătat-o istoricul Timothy Tackett, refuzul deputaţilor nobilimii de a-şi verifica puterile în prezenţa celor ai stării a treia. Drept reacţie, aceştia s-au constituit în adunare autonomă la 12 iunie. Trebuia „tăiat cablul", cum zicea abatele Sieyès. Pe 17, această adunare căreia i s-au alăturat câţiva membrii ai clerului, printre care abatele Grégoire, s-a proclamat „Adunare naţională". „Acest decret, va spune cu pertinenţă Mme de Staël, era Revoluţia însăşi". În 19, delegaţii clerului au hotărât să se alăture stării a treia. În 20, temându-se de dizolvarea stărilor generale, membrii noii adunări au pronunţat faimosul jurământ de la Jeu de Paume jurând să nu se despartă până când nu era redactată o constituţie a regatului.

Faţă de vechiul drept şi instituţiile monarhice, era o lovitură de stat fără precedent, o gigantică deplasare a puterii răsturnând edificiul secular al misterului capeţian, aureolat de înscăunarea de la Reims. Adunarea pusese mâna pe *puterea constituantă* în numele suveranităţii naţionale, aşa cum o definise Sieyès în faimoasa sa broşură, şi ea înţelegea să o exercite din plin, despuindu-l pe rege de propria suveranitate. Momentul era capital, decisiv, chiar dacă deputaţilor le-a trebuit ceva vreme pentru a trage toate consecinţele din asta. Se trecea de la o reprezentare a naţiunii după moda veche, sprijinită pe o juxtapunere a intereselor sociale, la cea a unei naţiuni moderne, bazată pe un corp politic unificat, înglobând ansamblul cetăţenilor, în care, în definitiv, regele nu îşi mai avea locul, dacă nu doar ca simplu funcţionar. Absolutismului monarhic, ce în realitate nu era decât o ficţiune, ţinând cont de multitudinea corpurilor intermediare ale Vechiului Regim, i se substituia absolutismul popular, putere mare, redutabilă, declanşatoare a oricărei autorităţi, executivă, legislativă şi judiciară, înclinată prin originea sa ca şi prin natura sa la autoputernicie. Respingerea bicameralismului în septembrie nu a făcut decât să agraveze mişcarea. Acest concept al unei suveranităţi unice, aparţinând naţiunii şi întruchipându-se într-o adunare omnipotentă, avea să atârne greu asupra urmării tragediei revoluţionare. Curând vom vedea adunarea scăzând puterile regelui precum o piele de şagri, vrând să legifereze până şi în domeniul religios, până acolo încât să se considere uneori drept un conciliu ecumenic! „Noi suntem o convenţie naţională, va spune deputatul Camus la 3 mai 1790. Avem cu siguranţă puterea de a schimba religia, dar n-o vom face!" Această apropriere fără împărţire a suveranităţii de către o adunare aleasă făcea impracticabilă orice monarhie constituţională, în ciuda bunăvoinţei lui Ludovic al XVI-lea, gata totuşi, pentru fericirea poporului său, să încerce experienţa. Rege reformator, acceptând sfârşitul societăţii de ordine, drepturile

omului şi aproape toate transformările societăţii civile, el ar fi putut să fie cel mai bun rege posibil pentru Revoluţia ce se năştea, dar până la urmă ea, prin intransigenţa ei dogmatică, nu l-a vrut.

E permis să credem că toate relele ulterioare ale Revoluţiei, accelerarea forţată a evenimentelor, dezordinile, sfâşierea facţiunilor, dezlănţuirea violenţelor, Teroarea însăşi, îşi au originea în acest act fondator. O atât de brutală şi o atât de violentă revoluţie juridică permite de asemenea să înţelegem de ce democraţia franceză va fi foarte diferită de celelalte democraţii, britanică sau americană, înţesate în mod înţelept cu contraputeri, respectuoase faţă de dreptul minorităţilor, şi care, ele, nu au avut îndrăzneala prometeană de a plasa în centrul reflecţiei politice chestiunea cvasimetafizică a suveranităţii originare. Ruptura radicală este adeseori duşmana binelui comun.

JEAN-CHRISTIAN PETITFILS
Scriitor şi istoric,
Doctor de stat în ştiinţe politice

VI

MOARTEA LUI LUDOVIC AL XVI-LEA

Moartea lui Ludovic al XVI-lea, la 21 ianuarie 1793, reprezintă un moment cheie al Revoluției franceze. Se admite în general că evenimentul a accelerat considerabil dezvoltarea violenței politice instituționalizate, al cărei prim act l-a constituit chiar ea, și că el desparte clar ceea ce numim de obicei prima Revoluție, burgheză și liberală, din perioada 1789-1791, și a doua Revoluție, populară și violentă, care este cea a Terorii. Această simplă constatare dezvăluie, în persoana lui Ludovic al XVI-lea, o dimensiune nebănuită, ca și cum el ar organiza prin prezența și absența lui alternate marea dramaturgie a Revoluției.

Trebuie să distingem două tipuri de regicid[1]. În cel dintâi, este vorba să omori, sau să asasinezi un rege a cărui personalitate sau politică e contestată. De exemplu integristul Ravaillac împotriva lui Henric al IV-lea, sau Damiens împotriva lui Ludovic al XV-lea. În acest caz, gestul regicid, departe de a contesta monarhia de drept divin, o idolatrizează mai degrabă făcând din ea ca o normă utopică și ideală a cărei depărtare trebuie să o completăm atacând persoana umană și supusă greșelii care o deține. În al doilea caz, e vorba să atingem dimpotrivă monarhia de drept divin în inima sa, să o distrugem în principiul său nimicindu-l pe regele ce o întruchipează. Moartea lui Ludovic al XVI-lea ține de acest al doilea tip de regicid.

Iată de altfel de ce regicidul revoluționar nu se reduce doar la sacrificarea unui om, ci lovește și familia sa, familia regală, și prin ei, un regim, monarhia de drept divin, un tip de societate, Franța catolică și regală a secolului al XVIII-lea, o civilizație creștină de stil constantinian și în final un principiu, regalitatea sacerdotală a lui Cristos ca piatră unghiulară a edificiului

---

[1] Este ceea ce face îndeosebi Michael WALZER, la începutul cărții sale *Régicide et Révolution* (*Regicid și Revoluție*), Paris, Payot, 1989.

social şi religios al Vechiului Regim. Văzută sub acest unghi, într-adevăr, Revoluţia nu a fost decât un lung regicid: afirmarea stării a treia în Adunarea naţională reprezentativă – în afara cadrelor legitimităţii regale tradiţionale – închiderea regelui la Tuileries, Constituţia civilă a clerului – care contrazice rolul tradiţional protector al regelui faţă de Biserică –, Constituţia din 1791 ce conferă suveranitate numai naţiunii, proclamarea Republicii, procesul regelui, uciderea lui, uciderea familiei regale, descreştinarea forţată, etc. Din acest punct de vedere, continuitatea între diferitele faze ale Revoluţiei franceze apare în mod clar. Prima dintre ele duce pe nesimţite la moartea regelui, care, la rândul său, precipită evenimentele şi conduce Franţa la Teroare. Există deci o unitate organică a celor două revoluţii, care formează astfel un „bloc", în care moartea regelui ia un relief neaşteptat.

De unde provine prin urmare regicidul? Trebuie să remarcăm că dinamica Revoluţiei nu s-ar putea reduce la cauzele pur materiale, sociologice sau economice. Într-adevăr, condiţiile de viaţă ale Franţei din 1789 sunt mai bune decât în trecut, şi cvasiidentice cu cele ale francezilor sub Restauraţie. Dacă sunt ici şi colo crime şi foamete, ele nu pot motiva prin ele însele decât revolte, dar nu revoluţii – în aşa măsură regimul – în acea epocă – era perceput ca legitim. Conchidem că o dimensiune spirituală şi ideologică este necesară pentru a cataliza nemulţumirile şi ambiţiile nepotolite şi a duce la o schimbare de regim şi de civilizaţie care, la început, nu e vrută de nimeni. Putem astfel să opunem, aşa cum au făcut-o numeroşi autori, ca de exemplu Michelet, spiritul Revoluţiei şi spiritul creştinismului[1], care se confruntă într-un nou război religios – spiritul Revoluţiei rămânând, în ciuda aparenţelor, la fel de religios ca spiritul creştinismului. Ar dura prea mult să facem aici o descriere a acestor două spirite, care se lasă fiecare înţeles ca un complex doctrinal mai mult sau mai puţin coerent, condiţionând judecăţile de valoare, influenţând motivaţiile persoanelor şi transformând structurile sociale prin imprimarea în ele a propriei lui dinamici. În acest context, moartea lui Ludovic al XVI-lea nu mai apare ca un eveniment istoric izolat, ci ca un fenomen emblematic al opoziţiei celor două spirite: un om întruchipând un anumit principiu este condamnat la

[1] „Eu nu văd încă pe scenă decât două fapte mari, două principii şi două persoane, Creştinismul, Revoluţia" (MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, Introducere, prima parte). Michelet consideră de altfel Revoluţia drept fiica creştinismului, fără să înţeleagă ce au antagonic cele două spirite.

moarte pentru ca acest principiu să nu mai poată influența mersul treburilor omenești. Acest principiu trebuie acum să îl descriem.

În teologia politică creștină tradițională, datând din epoca constantiniană, orice suveranitate și orice legitimitate politică vin de la Dumnezeu, și mai exact de la Isus Cristos, el însuși rege și preot totodată, rege deoarece își reprezintă poporul pe lângă Tatăl și preot deoarece îi oferă sacrificiul perfect, căci divin, spre iertarea păcatelor omenirii decăzute. Ori creștinii, prin taina botezului, datorită căruia „se îmbracă" în Cristos (Ga 3, 29), iau parte astfel la regalitatea sacerdotală a lui Cristos; la fel se întâmplă, în mod remarcabil, cu preoții și episcopii, ca efect al unui sacrament special, dar și cu regii, și îndeosebi cu regele Franței, care beneficia, de la încoronarea lui Clovis la Reims, de o miruire care o amintea pe aceea a vechilor regi ai Izraelului și făcea din Franța fiica cea mare a Bisericii[1].

Această miruire făcea din rege reprezentantul lui Cristos pe pământ, cel puțin în problemele temporale. În această calitate, regele era teoretic independent în raport cu legile, în virtutea maximei lui Ulpian: *princeps legibus solutus est;* dar el rămânea totodată legat de legile și de obiceiurile regatului, pe care tradiția juridică le numea „constituție franceză", precum și de legea naturală. Contradicția era în general rezolvată amintindu-se exemplul supunerii de bunăvoie a lui Isus în fața legii, și făcându-se din rege (sau din împărat) o „lege vie" (*lex animata*). În plus, monarhia franceză se vedea de asemenea datoare să respecte cutumele și privilegiile. Nu este mai puțin adevărat că regele rămânea sursa dreptului. Astfel Ludovic al XVI-lea însuși va putea să îi răspundă ducelui de Orléans, în 1787: „Este legal pentru că eu o voiesc."[2].

---

[1] Această miruire a fost conferită cu regularitate de practica catolică, îndeosebi în mesajul de la Paray-le-Monial din 16 iunie 1689, în care Cristos a cerut unei sfinte, Marguerite-Marie, ca imaginea Inimii Sale Sfinte să fie gravată pe stindardele Franței. Dar mesajul nu i-a fost transmis lui Ludovic al XIV-lea, și unii au văzut în aceasta originea crizei spirituale a Revoluției franceze.

[2] Expresia „după bunul meu plac" vine din dreptul roman: *„Quod principi placuit legis habet vigorem"* (Ulpian, *Digeste*, I, 4, 1). Verbul *placere* nu trimite la o alegere arbitrară efectuată pentru motive egoiste, subiective, ci, dimpotrivă, sancționează o decizie legitimă luată de autoritatea suverană în interesul binelui comun. Potrivit moștenirii dreptului roman, suveranul este totodată independent față de legi (*princeps legibus soldatus est* [Ulpian]), dar, în același timp, după constituția imperială *Digna Vox* din 429, el trebuia, într-o supunere liberă și voluntară, să se recunoască legat de ele. De altfel, suveranii Europei occidentale rămâneau sub supravegherea Bisericii, mai mult sau mai puțin strictă în funcție de epoci. Vezi celebrul canon 75 de la al IV-lea Conciliu de la Toledo din 633, care fixează liniile mari

Ca un ecou la cristologia paulină, în care Cristos este soțul și capul Bisericii, teologia și dreptul făceau din rege soțul națiunii, soțul republicii, aceasta din urmă fiind simbolizată în mod tradițional printr-o figură feminină. Această relație sponsală, concepută juridic ca un contract sinalagmatic, le impunea regelui și națiunii un anumit număr de obligații. Mai general, raportul între rege și supușii săi era conceput după un model familial de care se prevala Ludovic al XVI-lea însuși, afirmând că „tot ceea ce tatăl le datorează copiilor săi, fratele fraților, prietenul prietenului, prințul o datorează supușilor săi"; sau „Regele, păstorul, tatăl sunt unul și același lucru." Regele avea îndatoriri față de supușii săi și supușii săi aveau îndatoriri față de rege. Ludovic al XVI-lea scria astfel: „Așa cum nimic nu le [popoarele mele] poate dispensa, chiar dacă aș fi nedrept sau tiran, să îmi fie supuse, tot așa, dacă în ceea ce le privește ar viola toate îndatoririle pe care le au față de mine, nimic nu m-ar putea sustrage de la obligația de a mi le îndeplini pe ale mele față de ele[1]." Pentru rege, asta putea merge chiar până la sacrificiu. Astfel, după cum scrie un jurist din Evul Mediu, Aeneas Silvius: „Prințul însuși, capul corpului mistic al *respublica*, este obligat să-și sacrifice viața ori de câte ori o cere binele comun." De asemenea Ludovic al XVI-lea către delegațiile gărzilor naționale, la 13 iulie 1790, vorbind despre francezi: „Spuneți-le că eu, dacă nu pot să merg cu voi în adăposturile lor, vreau să fiu acolo prin afecțiunea mea și prin legile protectoare ale celui slab, să veghez pentru ei, să trăiesc pentru ei, să mor, dacă trebuie, pentru ei." Ludovic al XVI-lea avea de altfel un caracter de o adâncă bunătate, care a fost din nefericire asimilată cu slăbiciunea; acest caracter îl surprinsese în mod special pe Benjamin Franklin atunci când l-a frecventat: „Fără îndoială nici un suveran care a domnit vreodată n-a avut mai multă bunătate în suflet, nici nu a posedat mai mult laptele duioșiei omenești decât Ludovic al XVI-lea."Această calitate pare de altfel să fi fost apanajul înaintașilor săi, căci citim într-o scrisoare adresată de John Adams în 1814 lui Thomas Jefferson: „Laptele duioșiei omenești al Burbonilor dă mai multă siguranță omenirii decât ambiția nemăsurată a lui Napoleon."[2].

---

ale unei etici regale. Vezi și Yves SASSIER, *Royauté et idéologie au Moyen Âge* (*Regalitate și ideologie în Evul Mediu*), Paris, Armand Colin, 2002.

[1] În Paul și Pierette GIRAULT DE COURSAC, *L'Éducation d'un roi* (*Educația unui rege*), Paris, Fs.-X de Guibert, 1995, *passim*.

[2] John Adams către Thomas Jefferson, 16 iule 1814, în *The Adams-Jefferson letters; The Complete Correspondence*, ed. L. J. Cappon, UNCP, 1959. John Adams și Thomas Jefferson au fost respectiv al doilea și al treilea președinte al Statelor Unite.

În general, regele Franței era cheia de boltă a ordinii juridice și sociale în întregimea ei; el trebuia de asemenea să fie, prin încoronarea sa, protectorul Bisericii. În acest context regicidul - în sensul distrugerii principiului regal - viza să distrugă legătura dintre rege și Republică, și, deci, între Cristos - sau Biserică - și Franța, și, în consecință, să distrugă o întreagă civilizație care se dezvoltase încetul cu încetul în Europa occidentală, ba chiar creștinismul însuși. Evident spiritului Revoluției trebuie să-i imputăm acest regicid[1]. Acest spirit constă într-o

[1] S-a evocat uneori un complot în legătură cu Revoluția franceză. Se pare mai degrabă că spiritul Revoluției ar fi acela care, punând stăpânire pe oameni, agitându-i prin ambiție și dându-i apoi la o parte, ar fi determinat și condus în mod efectiv procesul revoluționar. Trebuie totuși subliniat rolul, decisiv în primele clipe ale Revoluției, al francmasoneriei, prezentă în 1789 pe întreg teritoriul Franței, cu ale sale 900 de loji și 40 000 de membri, proveniți din rândurile aristocrației și ale înaltei burghezii. În parte instrumentalizată de ducele de Orléans, mare maestru din 1771, care voia să-i ia locul lui Ludovic al XVI-lea și să instaureze o monarhie constituțională după model englezesc, ea a participat de exemplu în mod activ la redactarea caietelor de doleanțe. Vezi George HOURTOULLE, *Franc-maçonnerie et Révolution* (*Francmasonerie și Revoluție*), Paris, Carrère, 1989. Louvet indică astfel, a propos de orleaniști, că factiunea lor „influența peste măsură mișcarea" Revoluției. (*Memorii*, t. I, p. 12). De asemenea, un francmason precum Fustier, în lucrarea sa *Nomenclature alphabétique des grades* (*Nomenclatura alfabetică a gradelor*), scrie astfel: Dacă, în Franța, în epoca Revoluției, câțiva intriganți s-au coalizat cu ducele de Orléans pentru a răsturna ordinea stabilită, o minte sănătoasă nu va mai atribui corpului masonilor, mai ales așa cum era el atunci, abaterile unora dintre membrii săi" [citat în Daniel LIGOU, *Franc-maçonnerie et Révolution française* (*Francmasoneria și Revoluția franceză*), Paris, Chiron-Detrad, 1989, p.171]. Trebuie de asemenea să evocăm chestiunea gradelor înalte, dintre care cei mai mulți se voiau continuatorii, dar și răzbunătorii, ordinului Templului, distrus de regele Franței Filip al IV-lea cel Frumos și de papa Clement al V-lea în 1312. Gradele înalte ale Templierilor au fost discreditate de Sfântul Martin și Willermoz la convențul de la Wilhelmsbad din 1782, dar fără să-și piadă cu adevărat din forță. Nu este imposibil ca această temă templieră să fi jucat rolul unui semn de raliere pentru opozanții față de regim. Astfel ocultistul Pappus, moștenitor al martinismului, într-un studiu interesant dar uneori inexact [*Martinésisme, willermosisme, martinisme et franc-maçonnerie* (*Martinezism, willermozism, martinism și francmasonerie*), Chamuel, 1899], le ia viguros partea Sfântului Martin și lui Willermoz, în legătură cu care revelează faptul că convențele aveau drept prim obiect să „demaște dinainte opera fatală a Templierilor" (p. 13) și să procedeze la o severă „condamnare [...] a sistemului de răzbunare sângeroasă care se pregătea în anumite loji" (p. 16). El scrie de exemplu: „Nu numai Martines, ci și discipolii de toate gradele ai ordinului său, ca Sfântul Martin și Willermoz, vor combate cu energie acest rit templier care își va atinge câteva dintre țeluri în 1789 și 1793 și va ghilotina majoritatea capilor martinismului" (p. 11). Ca mărturie a atmosferei instigatoare care pusese stăpânire pe unele loji, putem cita ritualul Supremului Consiliu al gradului 33 pentru Franța caracteristic Ritului scoțian antic și acceptat, moștenitor al Regimului scoțian rectificat de Willermoz, care, la Wilhelmsbad, schimbase într-un sens pașnic orientarea gradelor templiere. Acest ritual descrie astfel gradul de Cavaler Kadosh, gradul 30 al

viziune a lumii profund secularizată, punând la temelia suveranității natura mai degrabă decât o divinitate revelată. El a inclus Luminile newtoniene, amestec ciudat de scientism şi de ezoterism ce se regăseşte în francmasonerie, Luminile franceze, care nu sunt decât o adaptare superficială a acestora la marele public francez, îmbinându-le cu jusnaturalismul descreştinat al opoziției parlamentare ce prevala în vremea aceea în mediile intelectuale.

PROCLAMAREA REPUBLICII ŞI SFÂRŞITUL REGALITĂȚII

Întreaga Revoluție poate fi astfel concepută ca un lung regicid. Între 1789 şi 1793 ea progresează în etape, minând puțin câte puțin o monarhie deja slăbită, în timp ce raportul de forțe progresează în favoarea ei. Într-un simbol frapant, regele devine încetul cu încetul ostaticul, apoi victima Parisului, simbol secular al națiunii. La 8-9 octombrie 1789, el se vede constrâns să meargă la palatul Tuileries, în timp ce ducele de Orléans, care nu se hotărăşte să ia puterea, fuge în Anglia. Ludovic al XVI-lea, închis în Paris, înconjurat de iacobini ostili, încearcă în zadar să scape la 21 iunie 1791. Urmează evenimentele din 10 august, în urma cărora el se vede, sub presiunea Comunei, închis la Temple.

Ziua de 10 august a exacerbat ostilitățile împotriva lui Ludovic al XVI-lea, dar fără să pună încă la îndoială monarhia, care rămâne legitimă în ochii majorității francezilor. Danton, noul ministru al justiției, poate astfel să exclame, în momentul masacrelor din septembrie: „Ziua de 10 august a împărțit Franța în două partide, dintre care unul este ataşat regalității şi celălalt vrea Republica. Acesta, a cărui extremă minoritate în stat nu o puteți ascunde, este singurul pe care vă puteți baza pentru a lupta"[1]. Această minoritate activă va face totul pentru a ajunge la putere în momentul în care se vor ține alegerile pentru Convenție. Ea începe la Paris, de-acum înainte sub controlul patrulelor iacobine[2],

---

Ritului, evocând starea sa anterioară: „În acest moment, dragi FF, aveam obiceiul să cerem răzbunarea templierilor chinuiți de doi nemernici, Filip cel Frumos şi Bertrand de Goth. Le erau atribuite profunde cunoştințe ezoterice şi se pretindea că o serie neîntreruptă de mari maeştri legau Templul de ordinul nostru."

[1] Alphonse AULARD, *Histoire politique de la Révolution française* (*Istoria politică a Revoluției franceze*), Paris, Armand Colin, 1901, p. 238.

[2] Danton scrie astfel apropo de masacrele din septembrie: „În Paris trebuie să rezistăm prin toate mijloacele. Republicanii sunt o minoritate infimă, şi, pentru a lupta, nu putem conta decât pe ei; restul Franței este ataşat de regalitate. Trebuie să-i înfricoşăm pe regalişti", în

așteptând masacrele din Septembrie care vor arunca orașul în stupoare și vor intimida puternic alegătorii.

În fapt, totul este făcut pentru a falsifica jocul alegerilor din septembrie 1792. Comuna a împins Adunarea să scadă vârsta de vot și să adopte sufragiul universal (excepție făcând servitorii, suspectați că urmează părerile stăpânului lor) în două trepte: nu este vorba să se dea cuvântul națiunii, ci să fie lăsate să intervină păturile sociale cele mai favorabile iacobinilor. Cât despre ceilalți, totul este ordonat pentru a-i descuraja. Opozanții sunt de la bun început excluși de la vot: cei din clubul monarhic, din Clubul Sainte-Chapelle, din clubul des Feuillants, semnatarii unor petiții regaliste. Presele ziarelor regaliste sunt confiscate și transferate patrioților. Deputații trebuie să fie republicani[1]. Nu sunt admiși la vot decât cei care au depus jurământ să fie credincioși libertății și egalității[2]. De altfel, Comuna a silit Adunarea să respingă scrutinul secret în favoarea apelului nominal și a votului cu glas tare. La Paris, chiar adunarea electorală, prezidată de republicanul Robert[3], este transferată în marea sală a iacobinilor unde orice vot va avea loc sub privirea amenințătoare a celor mai extremiști[4]. Astfel, prin aceste voturi forțate, Comuna i-a impus pe Marat, Danton, Fabre d'Églantine, Camille Desmoulins, Billaud-Varennes, Manuel,

---

ROBINET, *Procès des dantonistes* (*Procesul dantoniștilor*), p. 45 (cuvintele lui Danton în Comité de défense générale), citat în Hippolyte TAINE, *Les origines de la France contemporaine, t. III, La Revolution: la conquête jacobine*, 1901-1904 (*Originile Franței contemporane, t. III, Revoluția: cucerirea iacobină*), Robert Laffont, 1986, p. 330.

Într-adevăr, adunarea electorală din Paris, ținută de iacobini, le impune deputaților săi un mandat imperativ: ei trebuie să voteze „1) abolirea absolută a regalității și pedeapsa cu moartea împotriva celor care ar propune restabilirea ei; 2) forma unui guvern republican" [A. AULARD, *Histoire politique de la Révolution française* (*Istoria politică a Revoluției franceze*), p. 238]

Ibid., p. 229. De asemenea Albert MATHIEZ, *Le Bolchevisme et le Jacobinisme* (*Bolșevismul și iacobinismul*), Librairie du Parti socialiste et de l'Humanité, 1920, p. 12: „Convenția a fost aleasă în perioada tulburată de masacrele din Septembrie. Majoritatea adunărilor electorale care au numit deputații s-au supus legii cluburilor. Ele au trebuit să recurgă la votul cu glas tare. Este un fapt binecunoscut că iacobinii și partizanii lor au fost aproape singurii care au mers la urne."

A. AULARD, *Histoire politique de la Révolution française* (*Istoria politică a Revoluției franceze*), p. 239, menționează un jurământ depus de membrii Adunării electorale din Paris de a instala Republica, atrăgând după ea Clubul iacobinilor.

Același lucru se întâmplă adesea și în provincie. O secțiune de la Troyes, la 26 august, îi exclude de la vot pe rudele emigranților și pe semnatarii petițiilor regaliste: „Poporul suveran, reunit în adunare primară, nu poate admite printre membrii săi decât cetățeni puri și asupra cărora nu poate cădea nici cea mai mică bănuială" [Decret al secției de la Madeleine, citat în TAINE, *La Revolution: la conquête jacobine* (*Revoluția: cucerirea iacobină*), p. 425, n. 2]

Collot d'Herbois, Robespierre, Fréron, David, etc. Astfel 5 sau 6 000 de iacobini își vor impune voința celor 700 000 de parizieni. Această măsură nu privește doar Parisul, ci și vreo zece alte departamente. În Seine-et-Marne, de exemplu, apelul nominal este instituit sub presiunea comisarilor parizieni[1]. Li se refuză constituționalilor Adunării Legislative pașapoarte pentru a putea ieși din Paris, pentru a se evita ca ei să desfășoare o campanie în provincie și să informeze publicul asupra evenimentelor. În provincie, deși pe scară mai mică, au loc aceleași manevre de intimidare.

Alegerile din septembrie 1792 se remarcă astfel printr-o slabă participare. S-a putut estima că doar circa 600 000 de electori votaseră din 7 000 000 înscriși[2], din cauza împrejurărilor foarte speciale pe care le-am menționat. În după-amiaza zilei de 20 septembrie Convenția se reunește la Tuileries, în vreme ce Adunarea legislativă își are încă sediul acolo. Ea numără 749 de deputați[3], dintre care 200 din vechea adunare. Cei aleși sunt câștigați de viitorul regim: Legislativa, la 4 septembrie, jurase deja să lupte cu înverșunare împotriva regilor și a regalității[4]. Cât despre ceilalți, ei au fost atent selecționați

---

[1] Louvet, vrând să conteste candidatura lui Marat, se vede atunci „înconjurat de acești oameni cu ciomege și săbii de care se înconjura întotdeauna viitorul dictator, de gărzile de corp ale lui Robespierre. M-au amenințat, mi-au spus pe șleau: «În curând vei muri.». Astfel eram liberi în această adunare unde, sub amenințarea pumnalelor, votam cu glas tare!" [LOUVET DE COUVRAY, *Mémoires*, citat în TAINE, *La Révolution: la conquête jacobine* (*Revoluția: cucerirea iacobină*), p. 358].

[2] Gustave BORD în articolul său „La proclamation de la République" („Proclamarea republicii") din *Revue de la Révolution* a menționat cercetările sale, care indică 630 000 de alegători din 7 580 000 înscriși. Remarcând că 25% dintre alegătorii de gradul 2 nu au participat și că fiecare membru al Convenției fusese ales, în medie, cu două treimi din voturi, el a conchis că Convenția reprezintă de fapt 315 000 electori, adică 4% din totalitatea cetățenilor activi. Taine dă cifre similare.

[3] Potrivit lui HOURTOULLE, *Franc-maçonnerie et Révolution* (*Francmasonerie și Revoluție*), dintre acești 749 de aleși, 247 erau francmasoni repertoriați (dintre care 29 vor veni după moartea regelui).

[4] Pe când Parisul era lăsat pradă masacrelor, vântul de amenințare și de suspiciune ce precedă asasinatele politice trecuse de porțile Legislativei. Răspunzându-i lui Chabot, care raportase anumite bănuieli la adresa ei, „Adunarea, printr-o mișcare generală, se ridică în totalitatea ei și jură că va lupta cu înverșunare împotriva regilor și a regalității" [Proces-verbal citat în A. AULARD, *Histoire politique de la Révolution française* (*Istoria politică a Revoluției franceze*), p. 228]. În fața câtorva urme de șovăială, Adunarea a fost silită să jure de două sau trei ori. Astfel Larivière: „Să jurăm pe ceea ce este mai sfânt, pe salvarea poporului, pe fericirea poporului, să murim de o mie de ori mai curând decât să permitem unui monarh, prinț sau rege, să fie șeful națiunii franceze" (*ibid.*, p. 229).

prin multiple filtre impuse de iacobini; sunt în mare parte republicani convinşi, chiar dacă sunt în majoritate girondini.

Această adunare, aleasă pentru a redacta o nouă Constituţie înainte de a o supune poporului, nu va întârzia totuşi să proclame Republica. La 21 septembrie, ea se reuneşte în sala manejului de la Tuileries. Era o sală mai mult lungă decât lată, destul de incomodă, mărginită de galerii unde o multime de oameni lipsiţi de ocupaţie se duceau ca la teatru. La sfârşitul acestei prime şedinţe, pe când preşedintele se pregătea să declare şedinţa închisă, Collot d'Herbois, un fost actor, ales al Parisului şi însărcinat, în această calitate, cu un mandat imperativ pentru instaurarea Republicii, pune problema abolirii regalităţii. În faţa anumitor ezitări, abatele Grégoire, episcop constituţional de Blois, tot atât de cabotin pe cât era de demagog, înfrânge rezistenţele prin una din acele formule convingătoare care fac să jubileze galeriile şi îi intimidează pe cei reticenţi: „Toate dinastiile n-au fost nicicând altceva decât nişte rase devoratoare care nu se hrăneau decât cu carne de om"; „Trebuie să distrugem acest talisman magic a cărui forţă ar putea să uimească încă mulţi oameni"; „Regii sunt în ordinea morală ceea ce monştrii sunt în ordinea fizică. Curţile sunt atelierul crimelor şi bârlogul tiranilor. Istoria regilor este martirologiul naţiunilor." Adunarea se ridică atunci ca un singur om, exprimându-şi ura impotriva regalităţii după 10 august. Astfel, după un vot scurt, „Convenţia naţională decretează, în unanimitate, că regalitatea este abolită în Franţa"[1]. Galeriile exultă, ca şi secţiile. Notăm că regalitatea este abolită fără să fie proclamată Republica. Cuvântul, echivoc şi neliniştitor pentru mentalitatea epocii, trimite mai ales la micile cetăţi-state ale Antichităţii sau la oligarhiile plutocratice precum Veneţia sau Olanda[2]. Dar idealizarea Antichităţii greco-romane, asociată cu speranţele unei schimbări de epocă şi cu exemplul american, triumfă. Termenul de Republică este în cele din urmă inserat prin rectificare în procesul verbal, a doua zi, la şedinţa de sâmbătă 22 septembrie. Calendarul este de-acum încolo datat din Primul An al libertăţii şi sigiliul Arhivelor naţionale este modificat[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 271.

[2] *Ibid.*, p. 234: Aulard notează raritatea folosirii termenului de republică în această epocă, pe care nu îl regăseşte menţionat decât în trei ziare, printre care *Le Père Duschesne* al lui Hébert, de altfel favorabil, la început, monarhiei constituţionale.

[3] Un deputat spune să se retragă albul, culoare monarhică, dintre culorile naţionale, dar anumiţi deputaţi îşi bat joc: această chestiune n-ar fi decât o problemă de „negustorese de modă". Astfel, în mod paradoxal, tricolorul republican va purta ceva din vechea monarhie.

Proclamarea Republicii nu s-a făcut deci în climatul senin şi entuziast care i se atribuie în general, ci cu grabă şi febrilitate, sub privirea galeriilor şi a Comunei, de către deputaţi aleşi după proceduri ilegale. La rândul său, Comuna iniţiase mişcarea determinând Adunarea, la 14 august, să şteargă numele regelui de pe lista funcţionarilor publici şi, la 15 august, să îşi exprime hotărârile şi legile în numele naţiunii. De altfel, Republica a fost proclamată de un mic număr de deputaţi, care, neliniştiţi de puţina popularitate a ideilor republicane, au făcut să treacă moţiunea în exaltare şi ameninţare, fără ca măcar să aştepte ca, pentru o chestiune atât de importantă, Adunarea să se reunească în totalitate - durata transportului, în acea vreme, fiind foarte mare pentru deputaţii veniţi din provincie. La 20 septembrie, Petion, girondin, fusese ales de 253 de votanţi; fără îndoială că nu au fost cu mult mai mulţi nici a doua zi.

Iată cum descrie un deputat, Fockedey, instaurarea Republicii: „Am plecat de la Dunkerque la 21 septembrie 1792. Am aflat de abolirea regalităţii şi de instaurarea Republicii în 22. Dl. Merlin de la Douai, deputat ca şi mine în Convenţie, tovarăşul meu de călătorie, nu a putut să creadă, dat fiind că toate decretele fuseseră date înaintea reuniunii generale a tuturor deputaţilor nou aleşi. Îndoielile noastre au devenit realitate a doua zi, ziua sosirii noastre la Paris; decretul fusese dat cu majoritatea membrilor prezenţi şi în absenţa a aproximativ 500 de deputaţi care nu sosiseră încă." Cei doi bărbaţi sosesc la Paris în dimineaţa de 24. „Dl. Calon [preşedintele comitetului de inspecţie], preşedintele său, mi-a eliberat permisul de intrare la Adunare sub nr. 304 [subînţeles: Dl. Fockedey este al 304-lea membru înscris al Adunării]. – Fără nicio îndoială, în 22 şi 23 septembrie sosiseră un mare număr de deputaţi. Adunarea convenţională număra în totalitate 749 deputaţi. Deci regalitatea a fost abolită şi Republica a fost decretată şi proclamată de către cel mult două cincimi dintre membrii săi. – Această evoluţie precipitată a fost ea oare legală? Răspunsul este simplu şi uşor; teama novatorilor de a nu reuşi să înlocuiască cu un guvern republican un guvern monarhic şi constituţional dacă totalitatea deputaţilor ar fi luat parte la această schimbare majoră şi atât de importantă, i-a determinat să adopte acest decret. [...] Era evident pentru orice om rezonabil şi care gândeşte bine că guvernul republican votat înainte de sosirea tuturor deputaţilor chemaţi la Convenţie şi doar de către cele două cincimi era ilegal: nu ar fi fost mai puţin ilegal nici dacă ar fi fost doar un guvern de tranziţie şi efemer şi dacă Franţa ar fi revenit ceva mai târziu la guvernul monarhic şi probabil la Constituţia din 1791 decretată, aprobată de rege şi

acceptată cu recunoştinţă de marea majoritate a francezilor"[1]. Pentru a evita această perspectivă, o singură soluţie se impune: nimicirea principiului monarhic asasinându-l pe rege şi familia sa.

PROCESUL LUI LUDOVIC AL XVI-LEA

Ideea unui proces al regelui este de fapt veche. Deja, imediat după 10 august, trei rechizitorii sunt puse la punct, redactate de un grup de vreo 30 de deputaţi care lucrează la căutarea de „dovezi" împotriva lui Ludovic al XVI-lea[2]. Imediat după proclamarea Republicii, la 30 septembrie, o comisie specială este numită pentru instrumentarea procesului său. E adevărat că iacobinii şi girondinii rămân împărţiţi: primii vor execuţia imediată, ceilalţi înţeleg să dea forme legale unui asasinat premeditat. De ce aceste forme legale, în fond deosebit de rudimentare? Pentru că poporul francez, în ciuda cursei evenimentelor, rămâne ataşat de monarhie. După cum scrie filosoful Michael Walzer: „Naţiunea, în ansamblul ei [...] rămânea sub farmecul regalist"[3]. Un semn în acest sens este vehemenţa cu care montagnarzii au refuzat apelul către popor, Saint-Just insinuând, nu fără oarecare dreptate: „Am vorbit de un apel la popor. Nu pentru a aminti de monarhie?"

Totuşi, în teorie, regele rămânea inviolabil, conform termenilor Constituţiei din 1791. A fost nevoie, într-un raport celebru care susţinea ideea unui proces al regelui, de toate acrobaţiile verbale ale unui Mailhe pentru a schimonosi sensul cuvântului „inviolabilitatea" astfel încât regele să nu mai beneficieze de asta, cu atât mai mult cu cât, după Mailhe, Constituţia este suspendată *de facto* de către reuniunea reprezentanţilor poporului în Convenţia naţională. Raportul merge, în rest, mai departe decât judecata, el anunţă deja moartea regelui, ameninţă surd regina şi delfinul şi conchide: „Totul anunţă căderea apropiată a regilor şi restabilirea societăţilor pe bazele lor primitive" (Raport Mailhe din 7 noiembrie 1792) - adică cele ale noii religii a naturii care s-a dezvoltat progresiv la sfârşitul secolului al XVIII-lea în contextul Luminilor,

---

[1] Citat după Gustave BORD, *la Vérité sur la condamnation de Louis XVI* (*Adevărul despre condamnarea lui Ludovic al XVI-lea*), Paris, Sauton, 1885, p. 9.

[2] Paul et Pierre GIRAULT DE COURSAC, *Enquête sur le procès de Louis XVI* (*Anchetă asupra procesului lui Ludovic al XVI-lea*), Paris, F.-X. De Guibert, 1992, p. 30.

[3] M. WALTZER, *Régicide et Révolution* (*Regicid şi Revoluţie*), p. 199.

al unui jusnaturalism descreştinat şi al unui ezoterism adeseori asociat cu francmasoneria.

Un proces? Păi procesul lui Ludovic al XVI-lea nu va fi urmat nici măcar formele uzuale. Unul dintre apărătorii lui Ludovic al XVI-lea, de Sèze, va vedea aici „neregularităţi flagrante" pe care generaţii de jurişti le vor revela după el: instrucţia şi judecata sunt confundate, instrucţia se face doar împotriva acuzatului, fără recuzarea posibilă a judecătorilor şi a juraţilor, nu există majoritate calificată pentru condamnarea la moarte, nu sunt deliberări secrete, este o lipsă totală de dezbatere orală contradictorie, etc.

Pe lângă asta, întregul proces se desfăşoară după o curioasă punere în scenă, în care se succed plânsete lacrimogene de văduve, de orfani, de răniţi de la 10 august veniţi să defileze la bară, şi lectura petiţiilor răzbunătoare (căci triate cu grijă) sosite din provincie, totul sub ţipetele furibunde ale tribunelor formate din figuranţi plătiţi de iacobini. Bazându-se pe tot acest teatru, convenţionalii montagnarzi se alarmează brusc de bestialitatea sălbatică a unui rege a cărui proastă reputaţie de slăbiciune şi nehotărâre dispare brutal pentru nevoile cauzei: el apare acum ca un „tigru" (Julien, de la Drome), un „căpcăun", o „fiară" [...] de exterminat cât de curând" (Thirion, de la Moselle), un „crocodil încoronat" (Vadier, din Ariege), un „monstru"(Dufriche-Valaze), un „monstru social" (Lakanal), un „monstru însetat de sânge" care cu „pumnalul în mână", este „acoperit de sângele fraţilor mei" (Morisson), un „rinocer gâfâind de pofta de sânge", scăpat din „menajeria" de la Temple şi de la Tuileries (Hebert). Scrisori indignate ale iacobinilor susţin discursurile viitorilor regicizi; un iacobin din Moulins scrie: „Să ucizi un om este o crimă, dar Capet nu trebuie privit ca un om... E de crezut, adaugă el, că mama sa a avut de-a face cu o bestie feroce." Un anume Bentabole, în 26 octombrie, la iacobini, vorbeşte de a „a ghilotina toată familia aici-prezentă regală", familie ieşită dintr-o „rasă degenerată"[1].

Şi asta pentru că Ludovic al XVI-lea a comis o mare crimă: este vinovat de a fi ceea ce este. Nu numai prin echivocul sub-umanităţii, dar şi prin funcţiile intrinsec perverse de care rămâne pătat în ciuda decăderii sale. Faţă de el, convenţionalii favorabili morţii se instituie ca preoţi autoproclamaţi ai justiţiei imanente şi ca apărători ai naturii şi ai naţiunii, în afară de orice cadru juridic sau constituţional. Verdictul lor este clar: Ludovic al XVI-lea greşeşte că

[1] Citate extrase din *Le Bicentenaire du procès d'un roi (Bicentenarul procesului unui rege)*, Actele colocviului ţinut la Senat, 8-9 ianuarie 1933, ed. C. Goyard, F.-X. De Guilbert, 1993, p. 35.

este rege – sau că a fost rege –, într-un lapsus aducând un omagiu involuntar majestății lui Ludovic al XVI-lea. Ca atare el merită moartea. Robespierre îl califică pe Ludovic al XVI-lea drept „criminal față de omenire"; Saint-Just, reclamându-se de la natură, strigă: „Regalitatea [...] este o crimă eternă împotriva căreia orice om are dreptul să se ridice și să se înarmeze." Sub ochii admirativi ai tribunelor, toți se întrec în a deveni Brutusul care îl va ucide pe noul Cezar.

Desigur, Ludovic este judecat de asemenea pe baza actelor sale. Unsprezece capete de acuzare îi sunt imputate de către Barère la 11 decembrie 1792. Ele apar mai puțin ca actele unei persoane libere decât ca emanația necesară a unei firi cu totul rele și iremediabil corupte. De fapt, majoritatea relelor de care este acuzat îi au ca autori pe revoluționari, care se servesc de rege ca de un țap ispășitor în timp ce situația financiară, militară și politică a Franței rămâne fragilă. Ludovic al XVI-lea este convocat la Convenție, apoi interogat pe neașteptate, fără apărători. I se reproșează războiul împotriva Austriei, totuși imputabil mai ales șefului girondinilor, Brissot care se mândrește cu el în mod explicit: „Tocmai abolirea regalității am avut-o în vedere declarând război"[1]. I se reproșează violențele din 23 iunie 1789 la Versailles, ca și cum membrii stării a treia nu s-ar fi reunit. I se reproșează că a trimis trupe la Paris la 13 iulie 1789, ca și cum nu ar fi avut dreptul. I se reproșează că a vrut să fugă în străinătate, când de fapt el voia să meargă doar la Montmédy; i se reproșează diverse masacre la care nu a luat niciodată parte; i se reproșează protecția acordată preoților refractari, la care îl angaja jurământul înscăunării, conspirația de la 10 august, speculația cu zahărul și cafeaua, folosirea dreptului său de veto, totuși recunoscut de Constituție, etc. Cum asta nu e de ajuns, se prezintă misterioase hârtii scoase dintr-un „dulap

---

[1] E ceea ce afirmă el că i-a declarat lui Robespierre la 30 decembrie 1781. El adaugă: „Marile trădări nu le vor fi funeste decât trădătorilor; ele vor fi utile poporului; ele vor face să dispară ceea ce se opune măreției naționale [regalitatea]" [J.-P. BRISSOT, *À tous les républicains de France; sur la société des Jacobins de Paris* (*Tuturor republicanilor din Franța; despre Societatea iacobinilor din Paris*), Imprimerie du cercle social, 1792, p. 7, n.1]. În plus, la 7 noiembrie 1792, în plin proces, a doua zi după Jemmapes, același Brissot îi scrie lui Dumouriez: „Este aici o luptă pe viață și pe moarte între libertate și tiranie... Niciun Bourbon nu trebuie să rămână pe tron... Ah, dragul meu, ce sunt Albéroni, Richelieu, care au fost atât de lăudați? Ce sunt proiectele lor mărunte în comparație cu aceste răscoale ale globului, aceste mari revoluții pe care suntem chemați să le înfăptuim? *Novus rerum nascitur ordo*" (*Mémoires livrés des papiers d'un homme d'État*, t. II, p. 139).

de fier" descoperit în noiembrie la Tuileries, de care Ludovic al XVI-lea spune că nu a auzit vorbindu-se[1]. La rândul său, Ludovic răspunde iritat şi demn: „Inima mea este zdrobită că a găsit în actul de acuzare învinuirea de a fi vrut să verse sângele poporului... Mărturisesc că dovezile tot mai multe pe care le-am dat în toate timpurile privind dragostea mea faţă de popor şi felul în care m-am purtat întotdeauna îmi părea că trebuie să dovedească că mă temeam prea puţin să mă expun pentru a-i salva sângele, şi să îndepărteze pentru totdeauna de mine o astfel de imputare". Apărătorii săi tardiv numiţi, Malesherbes, Tronchet, Target îşi vor sprijini argumentarea pe caracterul legal al diferitelor articole ale Constituţiei din 1791.

Orice s-ar spune despre irealitatea acestor crime „împotriva naţiunii" şi a „libertăţii", ele sunt automat imputate lui Ludovic al XVI-lea, de acum pus la stâlpul infamiei de societate, ceea ce se întâmpla deja, de altfel, din cauza persoanei şi a funcţiilor sale. El devine acum un „duşman străin", un „barbar", un „străin prizonier de război" (Saint-Just); el nu poate beneficia de drepturi civice: „Societatea reintră în stare de natură faţă de tiran. Cum ar putea el invoca pactul social?" (Robespierre, 3 decembrie 1792) - adică, în clar, Constituţia şi Drepturile omului care totuşi îl apără. Şi apoi, până la urmă, din lipsă de argumente, tenorii montagnarzi afirmă cu aplomb că evenimentele au mers atât de departe în sensul distrugerii monarhiei încât regele nu poate fi decât condamnat la moarte: „El trebuie să moară pentru a asigura pacea poporului". (Saint-Just, 13 noiembrie 1792); „Trebuie ca Ludovic să moară pentru ca pacea să trăiască" (Robespierre) - şi ca patrioţii să supravieţuiască.

Totuşi, dacă toţi sunt convinşi, cel puţin în aparenţă, de vinovăţia lui Ludovic, după una dintre numeroasele accepţii pe care acest termen pare să-l aibă în mintea lor, majoritatea convenţionalilor nu pare să se hotărască asupra executării lui Ludovic al XVI-lea. Un anumit număr dintre ei, într-adevăr, nu doreşte să ajungă la o astfel de acţiune extremă, rămânând în acelaşi timp critică asupra actelor regelui. Atunci, brusc, viitorii regicizi care, până atunci, se pretindeau democraţi şi reprezentanţi populari, îşi descoperă propria valoare

---

[1] P. şi P. GIRAULT DE COURSAC, *Enquête sur le procès de Louis XVI* (*Anchetă asupra procesului lui Ludovic al XVI-lea*), cap. IV. Cei doi Girault de Coursac afirmă că dulapul a fost în întregime fabricat de Roland, bazându-se pe numeroase incoerenţe în declaraţiile acestuia din urmă: faimosul dulap se deschide de fapt cu un simplu şperaclu şi nu cu o cheie de siguranţă; Roland afirmă că a luat hârtiile fără să le consulte, descriindu-le totuşi pe cele mai interesante; şi, înainte de toate, unele dintre aceste hârtii fuseseră deja găsite încă din 15 august în mărele birou de scris din camera regelui.

infailibilă şi inspirată de reprezentanţi minoritari, dar veridici, ai Republicii şi ai naţiunii: „Virtutea a fost mereu minoritară pe acest pământ", se lamentează Robespierre în faţa tergiversărilor anumitor girondini. Şi Legros, la 1 ianuarie, afirmă la rândul său către iacobini: „Patrioţii nu se numără, ei se cântăresc... Un patriot, în balanţa justiţiei, trebuie să cântărească mai mult decât 100 000 de aristocraţi. Un iacobin trebuie să cântărească mai mult decât 10 000 de feuillanţi. Un republican trebuie să cântărească mai mult decât 100 000 de monarhişti. Un patriot al Muntelui să cântărească mai mult decât 100 000 de brisotini. De unde am tras concluzia că marele număr de votanţi împotriva morţii lui Ludovic al XVI-lea nu trebuie să oprească Convenţia, (şi asta) chiar dacă (nu ar fi decât) minoritatea naţiunii care să vrea moartea lui Capet". Din nenorocire, votul, la Convenţie, se face cu majoritate absolută. Să vedem aşadar cum va triumfa virtutea.

Votul are loc în condiţii greu de suportat, întinzându-se pe 16 şi 17 ianuarie. În Paris, circulă listele „regaliştilor" care au votat pentru apelul la popor. La adunare, tribunele sunt înţesate de creaturi în slujba iacobinilor, care nu ezită să-i copleşească cu injurii şi ameninţări pe cei mai şovăielnici; li se alătură, la poalele Muntelui, Le Peletier de Saint-Fargeau, ale cărui lătrături sinistre amintesc tuturor că ei sunt supravegheaţi. Astfel mulţi conveţionalişti ostili regicidului îşi schimbă brusc atitudinea. Vergniaud, care promisese în ajun că niciodată nu va vota pentru moartea regelui, îşi schimbă deodată părerea în momentul apariţiei la tribună. Fouché, viitor ministru al Poliţiei generale a lui Napoleon, îi jurase lui Daunou că nu va vota moartea regelui; o votează totuşi, mărturisind mai târziu că s-a temut de represalii asupra soţiei sau copiilor săi[1]. Philippe-Égalité, la rândul său, promisese întregului său anturaj, mai ales fiului său, viitorul Ludovic-Filip, că nu va vota niciodată moartea lui Ludovic al XVI-lea, dându-şi cuvântul de onoare că nici nu va merge la Convenţie. La 15 ianuarie 1793 al primeşte vizita lui Merlin de Drouai şi a lui Treilhard, care îl anunţă fără menajamente: „Dacă nu veţi merge la Convenţie, vom susţine că nu sunteţi de acord cu judecarea lui Ludovic al XVI-lea: aveţi grijă." Lui Charles Vilette i s-a spus că dacă nu votează moartea lui Ludovic va fi masacrat[2]. În ceea ce-l priveşte pe Bollet, din Pas-de-Calais, el este adus cu lovituri de baston la tribună de către Duquesnoy, care l-a luat de guler. El votează moartea, îngrozit. Jean Derby, viitor prefect de Doubs, va

[1] *Ibid.*, p. 117.
[2] *Ibid.*, p. 650.

mărturisi mai târziu la rândul său: „Plecasem de acasă cu intenția fermă de a vota exilarea regelui și nu moartea sa; o promisesem soției mele. Sosit la Adunare, mi s-a reamintit printr-un semn jurământul lojilor. Amenințările tribunelor m-au tulburat de tot: am votat moartea"[1].

Din 712 votanți, 366 se declară pentru moartea necondiționată, 26 pentru moarte sub rezerva de a se examina problema amânării (amendamentul Mailhe), 39 pentru moartea cu amânare, 290 pentru detenție urmată de exilare. Rezultatul este deci de 366 de voturi pentru moartea necondiționată – din care douăsprezece sunt de fapt nule[2] – și 355 pentru alte pedepse. Iacobinii se indignează de un scor atât de slab – majoritatea absolută cerută e de 361 de voturi – și cer o nouă numărătoare. De fapt, Manuel, recent convertit la regalism, numărase în favoarea regelui voturile amendamentului Mailhe, ceea ce nu avea în sine nimic nelegitim. Rezultatul e atunci de 387 de voturi pentru moarte și 344 de voturi pentru detenție sau moartea cu amânare. La 18 ianuarie, un nou scrutin cerut de moderați dă 360 de voturi împotriva morții regelui și 361 pentru – miracol, e tocmai majoritatea absolută!

Moartea regelui este deci votată. Apărătorii lui Ludovic al XVI-lea se prezintă pentru ultima dată la bară. Malesherbes plânge, trezind în Robespierre o scânteie de omenie care îl face să întrevadă pe scurt drepturile apărării. Lasă să-i scape, într-adevăr: „Le iert apărătorilor lui Ludovic reflecțiile pe care și le-au permis; le iert observațiile despre un decret care trebuia dat pentru binele public; le iert și că au întreprins un demers ce tinde să consacre cererea de apel." Iertarea va fi totuși de scurtă durată: de Sèze va fi închis, Tronchet urmărit de Comitetul de siguranță generală și Malesherbes va sfârși ghilotinat. La 18 ianuarie, speranța revine în tabăra regalistă odată cu punerea la vot a unei eventuale amânări. Dar se ridică din nou Robespierre, șuierând noi amenințări: „Aș încerca o prea mare durere dacă o parte a Convenției ar fi obligată să o constrângă pe cealaltă." Pentru a susține mai bine aceste

---

[1] Citat în Gustave BORD, *La vérité sur la condamnation de Louis XVI* (*Adevărul asupra condamnării lui Ludovic al XVI-lea*), p. 14.

[2] Anumiți istorici, precum G. BORD, *La vérité sur la condamnation de Louis XVI* (*Adevărul asupra condamnării lui Ludovic al XVI-lea*), au dezvăluit aceste neregularități la vot. Bord observă (p. 14) că refăcând pontajele, ajungem la 754 de membri în loc de 749 înscriși! El subliniază apoi că 12 voturi în favoarea morții erau nule: 3 votând după ce s-au recuzat, 4 neînscriși, 4 supleanți fără drept de vot și cel al unui deputat de Paris, Robert, care nu era francez.

sentimente delicate, el pune să fie păzită sala Adunării de către federații din Marsila și Brest[1]. Amânarea este deci refuzată cu 380 de voturi la 310.

Prin urmare regele va muri. Ce se va întâmpla cu regicizii?[2] Din 380, 31 vor fi ghilotinați, doi vor înebuni, 18 vor muri de moarte violentă, 6 se vor sinucide. Și 40% dintre supraviețuitori vor ajunge în înalte funcții publice sub Napoleon.

MOARTEA LUI LUDOVIC AL XVI-LEA

Din zilele ce au urmat lui 10 august, Ludovic al XVI-lea trăiește prizonier în donjonul închisorii Temple, pândit de doi gardieni ce-i examinează vigilenți cele mai mărunte gesturi.[3] Este complet despărțit de familie din decembrie. În dimineața zilei de 18 ianuarie, Malesherbes vine, întristat, să-i anunțe sentința. Meditativ, Ludovic al XVI-lea, care se aștepta la ce era mai rău, îi spune: „Domnule de Malesherbes, vă jur, cu toată sinceritatea inimii mele, ca un om ce va apărea în fața lui Dumnezeu, am vrut mereu fericirea poporului meu și n-am avut nicio dorință care să-i fie potrivnică". Malesherbes nu vrea să-și piardă speranța; el evocă posibilitatea de a întoarce majoritatea atât de slabă care a votat moartea, evocă posibilitatea unei răscoale pentru a-l salva: „Dar, Sire, a adăugat el, nemernicii nu sunt încă stăpâni și toți oamenii cinstiți vor veni să o salveze pe majestatea voastră sau să piară la picioarele ei. – Nu, Domnule de Malesherbes, asta ar expune multă lume, ar declanșa războiul civil în Paris; vreau mai degrabă să mor și vă rog să le ordonați din partea mea să nu facă nicio mișcare pentru a mă salva". Servitorului său, Cléry, care îi vorbește și el de o răzmeriță pentru a-l elibera, îi răspunde: „M-aș supăra dacă s-ar întâmpla

---

[1] F. și P. GIRAULT DE COURSAC, *Entretiens sur Louis XVI* (*Convorbiri despre Ludovic al XVI-lea*), Paris, CEIL, 1990, p. 294. *Enquête sur le procès de Louis XVI* (*Anchetă asupra procesului lui Ludovic al XVI-lea*), p. 656 s. Deja, la 16 ianuarie, unii deputați protestaseră împotriva manevrelor de intimidare. Rouyer și Boyer-Fonfrède propuseseră să fie pusă Convenția sub protecția federaților.

[2] Se estimează că 51% dintre regicizi erau oameni ai legii (față de 10% la adversarii morții fără amânare).

[3] *Journal de Cléry, suivi des Dernières heures de Louis Seize par M. Edgeworth de Firmont, du récit des événements arrivés au Temple par Madame Royale, Fille du Roi* (*Jurnalul lui Cléry, urmat de Ultimele ore ale lui Ludovic al Șaisprezecelea, din povestirea evenimentelor întâmplate la Temple de către D-na Royale, Fiică a Regelui*), Baudoin Frères, Paris, 1825.

asta; ar fi noi victime...". Şi are acel verdict profetic: „Văd poporul pradă anarhiei, devenind victima tuturor faţiunilor, crimele succedându-se, lungi disensiuni sfâşiind Franţa." Îi dă în final lui Malesherbes nişte hârtii ultraconfidenţiale, care vor fi mai apoi recuperate de regalistul Antraigues. Acesta din urmă va spune despre ele că vor „face părul măciucă de groază când vor fi cunoscute"[1]. Dar ele vor fi pierdute la momentul potrivit. Cei doi bărbaţi se despart. Două zile lungi trec. Ca să-şi treacă timpul, regele, ca pentru a-şi înţelege mai bine destinul, încearcă să descifreze un logograf din *Mercure de France*. El reuşeşte, îi întinde enigma lui Cléry care nu reuşeşte să o rezolve şi-i zice: „Cum! Nu o găsiţi? Mi se potriveşte de minune! Cuvântul este sacrificiu!"

În sfârşit, la 20 ianuarie, spre orele două, soseşte întreg Consiliul executiv, să tot fie vreo cincisprezece persoane, printre care Garat, ministrul Justiţiei, Chambon, primarul Parisului, sinistrul Santerre, comandantul gărzilor naţionale din Paris. După un cuvânt al lui Garat, Grouvelle citeşte decretul ce proclamă executarea regelui pentru „conspiraţie împotriva libertăţii naţiunii". Execuţia va avea loc a doua zi. Ludovic al XVI-lea rămâne impasibil. El schiţează totuşi un zâmbet ironic auzind termenul de conspiraţie. Ia decretul şi îl pune în portofel şi apoi în buzunar. Le citeşte apoi o scrisoare în care el cere încetarea supravegherii perpetue, o amânare de trei zile pentru a-şi pregăti sufletul şi pe preotul refractar Edgeworth de Firmont drept confesor. Cere de asemenea naţiunii să aibă grijă de familia sa şi de toţi pensionarii care n-au decât banii regelui pentru a supravieţui. Toţi se despart. Ludovic al XVI-lea se duce atunci la comisarii de la Temple. El strigă: „Ah! Dacă am fi urmat acest articol, am fi evitat multă dezordine". Articolul 8 în sine precizează, într-adevăr: „Legea nu trebuie să stabilească decât pedepsele strict şi evident necesare; nimeni nu poate fi pedepsit decât în virtutea unei legi stabilite şi promulgate anterior delictului, şi legal aplicată"[2]. Acest articol a fost bineînţeles batjocorit în timpul procesului.

La rândul său, Garat merge la Convenţie, apoi, la căderea serii, se duce să-l caute pe Edgeworth. În caleaşca ce îl duce la Temple, el se lamentează: „Dumnezeule mare! Cu ce îngrozitor comision sunt însărcinat!" Întrevederea cu regele l-a impresionat vizibil foarte mult şi strigă: „Ce bărbat! Ce resemnare! Ce

---

[1] Olivier BLANC, *Les Hommes de Londres. Histoire secrète de la Terreur* (*Oamenii din Londra. Istoria secretă a Terorii*), Paris, Albin Michel, 1989, p. 87.
[2] *Ibid.*, p. 59.

curaj! Nu, natura singură nu ar şti să dea atâtea forţe, e ceva supraomenesc." Edgeworth preferă să păstreze tăcerea. Bărbaţii sosesc la Temple, sunt percheziţionaţi, urcă o scară turnantă trecând peste o serie de bariere unde santinele revoluţionare pe jumătate bete scot ţipete îngrozitoare care se izbesc de bolţile donjonului. Garat intră primul, cu câţiva miniştri, lăsându-l în urmă pe Edgeworth. El îl anunţă pe Ludovic al XVI-lea că amânarea a fost respinsă, dar că are voie să-l vadă pe confesorul său şi să asiste la slujbă. Cât priveşte familia, răspunsul Convenţiei, pe care îl transmite este ambiguu: „Naţiunea franceză, pe cât de mare în binefacerea ei pe atât de riguroasă în justiţia ei, va avea grijă de familia voastră şi îi va asigura o soartă convenabilă".

Edgeworth intră atunci şi, Ludovic al XVI-lea dă ordin miniştrilor să se retragă. Profund emoţionat, Edgeworth sfârşeşte prin a izbucni în lacrimi, şi, după el, regele. Dar el îşi revine şi îi citeşte testamentul său: „Îi iert din toată inima pe cei care au devenit duşmanii mei fără ca eu să le fi dat vreun motiv, şi îl rog pe Dumnezeu să îi ierte". Emoţia revine când e vorba de cei apropiaţi: „Îi recomand fiului meu, dac-ar avea nefericirea de a fi rege, să se gândească că este dator cu totul fericirii concetăţenilor săi, că trebuie să uite orice ură şi orice resentiment, şi mai ales tot ce are legătură cu nenorocirile şi necazurile pe care le sufăr eu". El îi iartă de asemenea pe apropriaţii săi, pe regină, pe Monsieur, pe ducele de Orléans. În ceea ce îl priveşte pe ultimul, el lasă să îi scape un suspin: „Ce i-am făcut oare verişorului meu ca să mă urmărească astfel?... Dar de ce să mă supăr pe el? El e mai de plâns decât mine."

După ce şi-a făcut toaleta în faţa mai multor municipali, se întâlneşte cu apropiaţii săi, sub privirea inchizitorială a comisarilor postaţi într-o încăpere alăturată separată de un vitraj subţire. În nişte momente sfâşietoare, Ludovic al XVI-lea, cu regina la stânga sa, cu prinţesa Elisabeth la dreapta, cu delfinul lângă el, îi aduce la cunoştinţă familiei condamnarea sa. Fiica sa leşină. Delfinul fuge la santinelă, strigându-i: „Lăsaţi-mă să trec! Lăsaţi-mă să trec! O să-i cer poporului să nu îl omoare pe tata-rege". Ei trebuie să se despartă; Ludovic al XVI-lea le promite că îi va revedea a doua zi la ora şapte. Îl regăseşte pe Edgeworth şi îi mărturiseşte: „Ce întrevedere am avut! Trebuie deci că iubesc şi că sunt iubit cu tandreţe!" Rămâne cu el până la ora două şi apoi pleacă să se culce.

Zorii sosesc, după o noapte în care a nins din belşug. Ludovic al XVI-lea este trezit la ora cinci de către Cléry care aprinde focul; îşi petrecuse noaptea în rugăciuni pe un scaun. Ei au acest schimb de vorbe: „Unde este Dl. de Firmont?

– Pe patul meu. – Şi dumneata, unde ţi-ai petrecut noaptea? – Pe acest scaun. – Sunt supărat. – Ah! Sire, pot oare să mă gândesc la mine în acest moment?".

Regele îi înmânează diferite obiecte personale. Edgeworth, apoi, pregăteşte slujba – nu a adus cuminecătură de teama profanărilor, şi merge să vadă consiliul gărzilor municipale pentru a-şi procura cele necesare. Consiliul îl bănuieşte că vrea să-l otrăvească pe rege, dar sfârşeşte prin a ceda. Slujba începe la şase. Regele o ascultă în genunchi, pe jos, recules, fără scăunel de rugăciuni nici pernă: „Dumnezeule, ce fericit sunt că mi-am păstrat principiile! Fără ele, unde aş fi acum? Dar cu ele, moartea trebuie să mi se pară blândă! Da, există acolo sus un judecător incoruptibil care va şti să îmi facă dreptatea pe care oamenii mi-o refuză aici pe pământ". Dreptatea în chestiune va lăsa Franţa pradă făptuinilor şi o va arunca în însângerata epopee napoleoniană. Pe eşafod, totuşi, Ludovic al XVI-lea va avea cuvinte de iertare pentru ţara care l-a trădat.

Auzim de o vreme încoace bătând generala: este garda naţională care începe să se adune. Vrând să-şi ţină promisiunea, regele vrea să o revadă pe regină, dar Edgeworth îl face să se răzgândească, ideea riscând să compromită fermitatea şi curajul regelui. Santerre şi trupa sa sosesc şi bat la uşă. Regele le deschide, le cere să aibă răbdare, intră din nou, se pune în genunchi şi îi cere lui Edgeworth să îl binecuvânteze: „Totul e consumat, Domnule; daţi-mi ultima binecuvântare şi rugaţi-vă lui Dumnezeu să mă susţină până la sfârşit". După ce a primit binecuvântarea, regele iese, întinzându-şi testamentul unui fost preot *jureur*[1], Jacques Roux, pentru ca să fie adus la cunoştinţa soţiei sale: „Vă rog să-i înmânaţi această hârtie reginei (şovăială) ... soţiei mele". Jacques Roux refuză şi are îndrăzneala de a răspunde: „Sunt aici ca să vă conduc la eşafod".

Ludovic al XVI-lea iese pe uşa care l-a văzut trecând cu mult timp în urmă pe Jacques de Molay care mergea la rug. El se întoarce pentru ultima dată pentru a vedea locul unde se află ai săi – donjonul închisorii care va fi distrusă de către Napoleon, neliniştit că va vedea Templul devenit loc de pelerinaj regalist. El urcă apoi într-un cupeu verde – caleaşca primarului Chambon – împreună cu Edgeworth, faţă în faţă cu doi jandarmi vizibil impresionaţi. Timp de mai mult de o oră, caleaşca, precedată de vreo sută de toboşari, înconjurată de grenadieri, escortată de o trupă de călăreţi cu sabia la vedere, îşi face drum cu greu pe străzile Parisului, cu ferestre şi vitrine închise prin ordin, mărginite de mai multe rânduri de gărzi naţionale şi de revoluţionari mai întristaţi decât lasă să se creadă răceala lor solemnă. Abatele

[1] Preot care a depus jurământul faţă de Constituţia civilă franceză în timpul Revoluţiei (N.t.)

îi împrumută cartea lui de rugăciuni lui Ludovic al XVI-lea şi ei recită amândoi psalmi potriviţi cu momentul. Care? De exemplu, fără îndoială, Psalmul 3 a cărui traducere din epocă au găsit-o cei din familia Girault de Coursac:

> Doamne, de ce persecutorii mei s-au înmulţit?
> E mare numărul celor care se ridică împotriva mea!
> Îi aud zicând: Dumnezeul pe care îl serveşte nu îl va smulge din mâinile noastre.
> Şi totuşi, Doamne, îmi întinzi braţele; da, vei fi gloria mea,
> Şi capul meu pe care îl vor doborî, o să mi-l ridici.

În acest timp caleaşca îşi continuă drumul. Un bărbat care stătea deoparte, deodată cheamă la asalt pentru a-l salva pe rege. Alţi câţiva par să îl urmeze. Dar ei nu pot trece de linia de soldaţi şi se pierd în mulţime. Este baronul Jean de Batz, care plănuise să îl răpească pe rege cu 400 de regalişti, dintre care cei mai mulţi, denunţaţi de un trădător, fuseseră, în plină noapte, consemnaţi la domiciliu de către jandarmerie. Batz va scăpa de Teroare şi va muri în pace în 1822.

Majoritatea parizienilor pare tristă şi resemnată în acelaşi timp. Chiar şi printre republicani există unii care lasă să se întrevadă o oarecare emoţie. Manuel, care încercase să-l ajute pe rege, a demisionat. Robespierre, care locuieşte la Duplay, ordonă să se lase toată ziua uşa închisă pentru a cruţa familia de vederea convoiului. Hébert, „turbatul", izbucneşte în lacrimi în plin Consiliu general: „Tiranului îi plăcea mult câinele meu şi l-a mângâiat aleseori; mă gândesc la asta în acest moment"[1].

Caleaşca ajunge pe la ora 10 în piaţa Revoluţiei (actuala piaţă Concorde), în faţă la Tuileries. De teama unei eventuale răzmeriţe a poporului în favoarea sa, piaţa este înţesată cu trupe echipate cu arme: 80.000 de gărzi naţionale şi jandarmi şi 84 de piese de artilerie se grăbesc într-acolo. Doar 3 sau 4 mii de revoluţionari din secţii au fost admişi să se aşeze în spatele soldaţilor. Mulţimea paralizată de dispozitiv, este împinsă foarte departe, în grupe dispersate pentru a evita orice răscoală. Edgeworth scrie: „Peste tot jur împrejur, cât vedeai cu ochii, se zărea o mulţime înarmată". Şi Sanson: „Poporul, aruncat în spatele acestor militari, pare lovit de stupoare şi păstrează o tăcere mohorâtă". Cât despre eşafod, el se află în centrul unui larg spaţiu mărginit de tunuri, nu departe de piedestalul gol care susţinea odinioară statuia lui Ludovic al XV-lea.

---

[1] *Hist. parl.*, t. I, p. 311, citat în O BLANC, p. 69

Caleașca este întâmpinată de Sanson și de ajutoarele sale. Sanson, călău oficial, al cărui nume evocă legea implacabilă a Vechiului Testament, avea de-acum grijă de ghilotină.[1] Sincer patriot la începutul Revoluției, al cărui entuziasm se stinsese în urma evenimentelor, el rămânea legat de monarhie și de persoana regelui, pe care-l întâlnise cu mulți ani în urmă pentru o problemă financiară. Un memoriu[2], transmis copiilor săi, descrie felul în care, în ajunul execuției regelui, el își anulase aniversarea căsătoriei, și cum numeroase persoane veniseră să-l vadă, asigurându-l că se va face totul pentru a-l elibera pe rege - un tânăr a vrut chiar să se substituie lui pentru a muri în locul său. El însuși, în zori, își luase armele sub mantie pentru a fugi cu regele în caz de răscoală.

Sanson și cele două ajutoare ale sale deschid acum portiera. Apare regele, după spusele lui Sanson „mai demn, mai calm, mai măreț decât l-am văzut vreodată la Versailles și la Tuileries". El coboară și îi înfruntă pe cei trei bărbați care îl înconjoară atunci cu răceală și neîndemânare pentru a-i scoate câteva haine. Ludovic îi împinge cu mândrie și le scoate el însuși. Ei vor apoi să-i lege mâinile. Regele strigă: „Să mă legați! Nu, nu voi consimți niciodată; faceți ce vi se comandă, dar nu mă veți lega; renunțați la acest gând". Tensiunea crește. Garda se agită. Toți sunt jenați. Sanson îi cere atunci lui Edgeworth să intervină, șoptindu-i: „În timp ce îi vom lega mâinile, vom câștiga timp; poporul se va emoționa și va interveni în favoarea sa". Edgeworth e de acord, și mișcat de scenă, zice într-un târziu: „Sire, în această nouă sfidare, eu nu văd decât o ultimă asemănare între Majestatea Voastră și Dumnezeul care îi va fi răsplata". Regele ridică atunci ochii spre cer cu, după spusele lui Edgeworth, „o expresie de durere pe care n-aș putea să o redau niciodată". El suspină și se resemnează: „Cu siguranță, nu e nevoie decât de exemplul său pentru ca să mă supun unui astfel de afront, și, întorcându-se spre călăi: „Faceți ce vreți, voi bea cupa până la fund". Regele își întinde antebrațele, care sunt legate cu una dintre batistele sale, sub privirile mulțimii

---

[1] Charles Dickens are aceste rânduri memorabile apropo de ceea ce el numește „jucăria montabilă pentru un tânăr diavol": „Era semnul de regenerare a rasei umane. Ea înlocuise Crucea. Imaginile ei erau purtate pe piepturile care abandonaseră Crucea; lumea se înclina înaintea ei și își punea încrederea în ea acolo unde Crucea fusese renegată. [...] Numele omului puternic din Vechiul Testament ajunsese până la funcționarul șef care o opera; dar, astfel înarmat, el era mai puternic decât omonimul său, dar și mai orb, și fiecare zi distrugea tot mai mult porțile templului însuși al lui Dumnezeu." (Charles DICKENS, *A Tale of Two Cities*, III, 4).

[2] *Mémoires des Sanson* (*Memoriile familiei Sanson*), H. Sanson ed., t. III, Paris, 1862.

tăcute. Confesorul său îl pune apoi să sărute imaginea lui Cristos şi îl însoţeşte spre destinul său.

Ludovic urcă încet cu Edgeworth treptele abrupte ale eşafodului. Apoi, brusc, înaintează cu un pas rapid până la marginea platformei. Cu un gest poruncitor, îi face să tacă pe toboşarii surprinşi şi strigă cu o voce puternică pentru a se face auzit de toţi: „Mor nevinovat de toate crimele care mi se impută. Îi iert pe autorii morţii mele, şi-l rog pe Dumnezeu ca sângele pe care o să-l vărsaţi să nu cadă niciodată asupra Franţei. Şi voi, popor nenorocit..."[1] Atunci un om al lui Santerre le dă toboşarilor ordinul de a reîncepe pentru a-i acoperi glasul. Dezamăgit, regele loveşte cu piciorul eşafodul, strigând să se facă linişte. Este înşfăcat de ajutoarele călăului, apoi, după cum spune Sanson, se lasă dus la ghilotină unde este legat. În timp ce este legat de scândură, într-un ultim efort, el se adresează călăilor pentru ca ultimul său mesaj să ajungă la popor: „Domnilor, sunt nevinovat de toate acuzaţiile ce mi se aduc. Vreau ca sângele meu să întărească fericirea francezilor". Apoi el zice: „Îmi las sufletul în mâna lui Dumnezeu!" Lama cade la ora 10 şi 22. Edgeworth suspină: „Fiu al lui Saint-Louis, urcă spre cer!"- chiar dacă nu îşi va aminti, mai târziu, că a rostit aceste vorbe. Câţiva fanatici se bucură, unul dintre ei stropeşte mulţimea cu sânge ţipând: „Fraţilor, am fost ameninţaţi că sângele lui Ludovic Capet va cădea pe capetele noastre; ei bine, să cadă!" O legendă pretinde că un necunoscut din mulţime ar fi exclamat: „Jacques de Molay, eşti răzbunat!" În schimb, totuşi, restul mulţimii, soldaţi şi civili, rămâne împietrită. Sanson scrie despre Ludovic al XVI-lea: „Începea să trezească o adevărată compasiune; şi, într-adevăr, nu am înţeles, după toate părerile pe care le-am primit ieri, de ce a fost abandonat cu atâta cruzime. Cel mai mic semnal ar fi fost de-ajuns pentru a porni o diversiune în favoarea sa, căci, dacă atunci când ajutorul meu Gros a arătat acest august cap celor de faţă, câţiva exaltaţi au scos nişte ţipete de triumf, marea parte s-a întors cu o profundă oroare şi un dureros freamăt."

Moartea regelui a fost înregistrată de guvernul republican cu cea mai mare răceală. Deja, apelativul de „Ludovic Capet" care i se acordase, tăindu-se orice particulă şi orice origine[2], prefigura decapitarea; înregistrarea decesului

---

[1] SANSON, p. 479, dă o altă versiune: „Francezi, îl vedeţi pe regele vostru gata să moară pentru voi. Fie ca sângele meu să vă poată cimenta fericirea. Mor nevinovat de toate faptele de care sunt acuzat."

[2] Revoluţionarii tăiau sistematic, într-adevăr, „sfântul" şi „de" din starea civilă. Un anumit Domn de Saint-Denis a devenit astfel Dl. Saint-Denis, apoi Dl. Denis, apoi Dl. Nis.

regelui, redusă în mod deliberat la un simplu act birocratic, ține de aceeași logică. După cum remarcă Alain Boureau: „Lamei mecanice a ghilotinei îi răspunde tratamentul strict egalitar al formularului administrativ ce înregistrează decesul din 21 ianuarie 1793"[1].

Francezii erau totuși într-o cu totul altă stare sufletească. În restul zilei de 21, alături de o minoritate care își sărbătorește zgomotos speranțele, repede spulberate, de a vedea deschizându-se cu ușurință o eră de pace și fericire, majoritatea francezilor rămân stupefiați și triști și Parisul se învăluie în doliu. Fockedey vorbește de „o zi de amărăciune, de durere, de groază și de doliu. Capitala era cufundată în angoasă. Aproape toate casele și prăvăliile erau închise, familii întregi erau în lacrimi. Consternarea se citea pe toate fețele pe care le întâlneai. O mare parte dintre gărzile naționale, în picioare de la 6 dimineața, păreau și ele că merg la supliciu. Nu, scenele la care am fost martor în ziua aceea nu se vor șterge niciodată din amintirea mea. Câte lacrimi am văzut curgând! Câte blesteme am auzit împotriva autorilor unei astfel de nelegiuiri! Pana mea dă înapoi, se oprește în fața enumerării a tot ce am văzut și am auzit. Adunarea din ziua aceea a fost mohorâtă și tăcută, cei care votaseră regicidul erau palizi și răvășiți, păreau că sunt cuprinși de oroare față de ei înșiși[2]. La sfârșitul lui ianuarie, Dumouriez traversează nordul Franței înainte de a ajunge la Paris la 2 februarie 1793; în toată Picardia, Artois și Flandra maritimă, el găsește poporul „consternat" de moartea tragică a lui Ludovic al XVI-lea, încercând „tot atâta dezgust cât și teamă doar la auzul numelui de iacobini"[3]. Mișcări se fac simțite și în armată: raportul Dutard din 17 mai 1793 indică: „Voluntarii care revin din armată par supărați că a fost ucis acest rege, și doar din cauza asta i-ar jupui de vii pe toți iacobinii"[4].

În perioada următoare, revoluționarii s-au înverșunat împotriva familiei lui Ludovic al XVI-lea, în ciuda promisiunilor și asigurărilor pe care acesta le primise din partea lui Garat și a Convenției. La 1 august, după ce Austria, neținând câtuși de puțin ca regina să supraviețuiască, a luat ostatici niște trimiși ai Convenției, aceasta din urmă a deferit-o pe Maria Antoaneta tribunalului revoluționar. Ea s-a apărat cu sinceritate: „Da, poporul a fost înșelat, a fost

---

[1] Alain BOUREAU, *Le Simple Corps du roi* (*Simplul Corp al regelui*), Paris, Les Éditions de Paris, 2000, p. 6.

[2] *Amintirile* lui Fockedey, citate de Gustave BORD, *La vérité sur la condamnation de Louis XVI* (*Adevărul asupra condamnării lui Ludovic al XVI-lea*), p. 19.

[3] DUMOURIEZ, *Mémoires* (*Memorii*), II, p. 73.

[4] SCHMIDT, *Tableaux de la Révolution française* (*Tablouri din Revoluția franceză*), Leipzig, 1867, I, p. 240.

înşelat crunt, dar nu de către soţul meu şi nici de către mine. – Atunci de cine a fost înşelat poporul? – De către cei ce aveau interesul să o facă. [...] Noi nu am dorit niciând decât fericirea Franţei." Cum existau împotriva ei prea puţine dovezi concrete, s-a inventat o acuzaţie de incest asupra fiului ei, la care ea a răspuns printr-o tăcere indignată. În ciuda inconsistenţei acuzaţiei, ea a fost condamnată la moarte şi executată la 16 octombrie 1793. A rămas elegantă până la capăt: călcându-l pe picior pe călău, ea a strigat; „Scuze, Domnule, nu am făcut-o dinadins!" La fel, la 10 mai a murit sora cea mică a lui Ludovic al XVI-lea, Doamna Elisabeth, pe eşafodul revoluţionar.

Nu mai rămânea decât delfinul de opt ani, devenit Ludovic al XVII-lea după moartea lui Ludovic al XVI-lea şi recunoscut ca atare de marile state europene şi Statele Unite, care nu recunoscuseră de altfel noua Republică. A fost ţinut ca ostatic la Temple, anumiţi revoluţionari temându-se de răsturnări care ar fi condus la o restaurare a monarhiei. Dar el nu a sfârşit mai puţin prin a muri de tristeţe şi de rea îngrijire, într-un regicid prin neglijenţă care a fost cu siguranţă la fel de crud ca cel al tatălui său. După ce a fost multă vreme sub influenţa pantofarului Simon, care voia să facă din el un sanculot, el a fost ţinut la etajul al doilea al turnului timp de şase luni, închis cu cheia în fosta cameră a tatălui său, unde a trăit complet izolat, un simplu ghişeu servind ca să i se transmită hrana. Acolo stătea el toată ziua, abătut în leagănul său prea mic[1]. Va sfârşi prin a muri de tuberculoză la 8 iunie 1795[2].

---

[1] Doamna Royale, sora lui, evocă „barbaria nemaiauzită de a lăsa un nefericit copil de opt ani singur, închis în camera lui, zăvorât şi închis cu chei, neavând nici un ajutor decât o sonerie proastă pe care nu o trăgea niciodată, preferând să fie lipsit de tot decât să ceară de la persecutorii săi. Era într-un pat care nu a fost făcut de şase luni, fratele meu neavând puterea să îl facă; ploşniţele şi puricii îl acopereau, hainele sale şi trupul său erau pline. Nevoile lui au rămas în cameră; nu le arunca niciodată, nici el nici altcineva; fereastra nu era niciodată deschisă, nu puteai sta în camera lui din cauza mirosului infect." Ea adaugă: „Adesea nu i se dădea lumină; acest nefericit murea de frică dar nu cerea niciodată nimic. Îşi trecea ziua fără să facă nimic, şi această stare în care a trăit a făcut mult rău atât moralului cât şi fizicului lui." Bucătarul de la Temple, Gagnié, dă şi el mărturia următoare: „Dau asigurări că intrând l-am văzut pe tânărul prinţ îndoit din spate şi ghemuit, având ciorapii suflecaţi, o tumoare la genunchi şi la braţ, în imposibilitatea de a se ridica şi având gâtul mâncat de râie; că atunci când l-am întrebat de ce nu a mâncat de trei zile, mi-a răspuns: „Ce vrei, prietene, doresc să mor." Înainte el fusese obiectul unei „reeducări republicane" (cântece, băuturi, cărţi obscene) intensive din partea lui Simon şi, adesea ameninţat cu ghilotina de acesta din urmă, leşina cu uşurinţă (în *Jurnal de Cléry*..., deja citat).

[2] Numeroşi contemporani îşi vor imagina un complot regalist ce l-ar fi înlocuit pe copilul de la Temple cu un orfan-sosie, lăsând câmp liber unei întregi mitologii a supravieţuirii ce va

Regicidul, de fapt, nu s-a oprit aici, ci a luat o întorsătură deliberat sistematică, lovind monumentele şi relicvele dinastiei regale: după un raport al lui Barère din 1 august 1793, un decret al Convenţiei a ordonat astfel distrugerea mormintelor şi a gisanţilor din necropola regală de la Saint-Denis. Distrugerea a avut loc din 6 până în 8 august 1793, lovind 51 de monumente; cum a putut scrie dom Poirier, responsabil al locului, „în trei zile a fost distrusă lucrarea a douăsprezece veacuri". La 14 august a fost săvârşită „distrugerea imediată a monumentelor, resturi ale feudalităţii existând încă în temple şi alte locuri publice". Din 12 până în 25 octombrie, s-au distrus înseşi mormintele necropolei. Trupurile regilor şi reginelor, adesea îmbălsămate şi mumificate, au fost exhumate pentru a fi aruncate într-o groapă comună, acoperite cu var nestins, după ce fuseseră uneori supuse la macabre puneri în scenă.

Într-un acces de furie violentă şi exterminatoare, spiritul Revoluţiei va doborî astfel cea mai veche monarhie din Europa, cu rădăcini seculare, cufundând Europa în doliu şi nesiguranţă. Şi, pe măsură ce lumea cea veche dispărea, noua religie, eminamente anticreştină, iese la lumină, întipărindu-şi marca pe toate sferele vieţii sociale, şi îndeosebi, ca să luăm un exemplu precis, pe calendar. În al său „Raport asupra Erei Republicii", prezentat la Convenţie la 10 septembrie 1793[1], astronomul Gilbert Romme (din loja celor Nouă Surori) prezintă calendarul republican, de vădită inspiraţie masonică. Tratând cu dispreţ era creştină ca eră a „cruzimii" şi „sclaviei", voind să facă *tabula rasa* din întreg trecutul creştin, proiectul pretinde să revină, prin contemplarea raţională a elementelor, la ordinea imuabilă a naturii, deja revelată de tradiţiile ancestrale ale egiptenilor şi babilonienilor. Într-un amestec, ciudat dar revelator, de ezoterism şi republicanism, raportorul scrie: „Revoluţia franceză oferă un acord prea frapant şi poate unic în analele lumii, între mişcările cereşti, anotimpuri, vechile tradiţii şi cursul evenimentelor, pentru a nu ralia întreaga naţiune la noua ordine de lucruri pe care o prezentăm" (p. 5). El

---

înflori în timpul secolului al XIX-lea, sperând mult timp o restauraţie a monarhiei după linii legitimiste. Încetul cu încetul, această temă, îndeosebi sub imboldul apariţiilor mariale de la La Salette, va căpăta progresiv conotaţii escatologice, cele ale dificilei instaurări a domniei Sfintei Inimi de către „împăratul ultimelor zile", însărcinat să pregătească reîntoarcerea lui Cristos, temă ce poate fi regăsită şi în alte religii. Ideea este expusă mai în amănunt într-o carte recentă a lui AGNÈS-MARIE, *Joie de Dieu* (*Bucuria lui Dumnezeu*), Résiac, 2001.

[1] Calendarul va fi în cele din urmă adoptat la 5 octombrie 1793, luând ca nume ale lunilor pe cele inventate de Fabre d'Églantine. Săptămâna era de 10 zile (decade), în opoziţie cu calendarul creştin.

notează, într-adevăr, că atunci când a fost proclamată Republica, la 22 septembrie 1792, „la ora 9, 18 minute şi 30 de secunde dimineaţa, soarele a ajuns la echinocţiul adevărat, intrând în zodia Balanţei". El comentează: „Astfel egalitatea zilelor şi a nopţilor era marcată în cer, în chiar clipa când egalitatea civilă şi morală era proclamată de reprezentanţii poporului francez ca fundament sacru al noii sale guvernări"; „Astfel soarele a trecut dintr-o emisferă în cealaltă în aceeaşi zi în care poporul, triumfând asupra opresiunii regilor, a trecut de la guvernarea monarhică la guvernarea republicană." Revoluţia este concepută ca o întoarcere la originile păgânismului, dincolo de trecutul creştin, ba chiar ca o creaţie nouă: „Tradiţiile sacre ale Egiptului, care au devenit cele ale întregului Orient, scoteau pământul din haos sub acelaşi semn ca şi Republica noastră şi fixau acolo originea lucrurilor şi a vremurilor" (p. 6). Iată deci că Franţa, fostă fiică mai mare a Bisericii, fost nou Izrael, devine un nou Egipt, destinat a dărui lumii idealul politico-ezoteric al Republicii masonice, într-un soi de contrarevoluţie întârziată dar puternică opunându-se la ceea ce Alain Decaux a putut numi Revoluţia Crucii.

Ar dura prea mult să amintim în amănunt persecuţiile anticatolice care au însoţit instaurarea acestei noi ordini „religioase". La puţin timp după instaurarea Republicii, republicanul Fouché, sosit în Vandeea, a luat o serie de măsuri care au fost apoi adoptate de Comuna din Paris. La 7 octombrie, vasul ce conţinea uleiul cu care erau unşi, la încoronare, regii Franţei, a fost (parţial) spart la Reims. Numeroase biserici au fost jefuite, podoabele şi tablourile le-au fost arse în autodafé-uri; preoţii, călugării şi călugăriţele erau sfătuiţi cu ardoare să îşi renege jurămintele. La Paris, cuvântul „sfânt" era scos din numele de străzi; busturi ale lui Marat înlocuiau statuile religioase. Sutanele erau interzise. Masacrele din Vandeea trebuie şi ele înţelese din această perspectivă. În timpul acesta, noua religie se instala. La 10 august 1793, aniversarea asaltului asupra palatului Tuileries, a avut loc „Festivalul Regenerării", sau „Festivalul Unităţii şi Indivizibilităţii Republicii". Pe ruinele Bastiliei, David o reprezentase pe Mama Natură: o figură feminină aşezată, din sânii căreia curgeau două jeturi de apă. Trei luni mai târziu, cu ocazia „Festivalului Raţiunii", o actriţă de operă a jucat-o pe zeiţa Raţiune în chiar catedrala Notre-Dame, devenită „Templu al Raţiunii", purtând pe cap boneta roşie a libertăţii, cu un crucifix legat sub una din tălpile picioarelor. La 7 mai 1794, prin decretul din 18 floreal, Robespierre lansează cultul paramasonic al Fiinţei supreme, fondator al noii religii civice.

SACRIFICIUL REGELUI

Moartea regelui va fi avut deci consecinţe incalculabile. Desigur, Vechiul Regim trebuia profund renovat – Ludovic al XVI-lea o înţelesese şi instaurase un început de democraţie locală pentru adunările provinciale. Desigur, religia catolică, epuizată şi deformată de caricatura sa jansenistă prin secole de controverse teologice şi crize diverse, trebuia de asemenea să recapete un nou suflu. În loc să se reformeze, s-a ales calea distrugerii. Astfel moartea regelui, departe de a instala în Franţa o civilizaţie paşnică şi fraternă, va fi precipitat în mod brutal naţiunea în prăpastie, fragilizând considerabil ţara în temeliile sale profunde, rupând-o în facţiuni politico-ideologice ireconciliabile, secătuind-o de forţele sale vii şi făcând-o să-şi piardă progresiv locul în concertul naţiunilor.

Acestea sunt aşadar alte consecinţe ale morţii lui Ludovic al XVI-lea: slăbiciunea drastică a executivului în Franţa din 1792 până în 1958, având mari greutăţi în a-şi reinventa legitimitatea; consecinţele dezastruoase ale acestei slăbiciuni în conducerea războaielor, mai ales în prevenirea ascensiunii nazismului şi a genocidului evreiesc; pierderea influenţei internaţionale progresive a Franţei, care se trudeşte tot mai mult să-şi joace rolul pacificator antihegemonic tradiţional în relaţiile internaţionale; paradoxala repliere a Franţei asupra ei înseşi; influenţa exagerată a Parisului, devenit nou „cap" al ţării după moartea regelui; scoaterea progresivă şi radicală a spiritualului din viaţa colectivă; pierderea reperului masculin, structurator, în *psyche*-ul colectiv francez, regele reprezentând în mod tradiţional figura tatălui[1]; pierderea veritabilului sens al libertăţii; depersonalizarea raporturilor sociale; supravalorizarea conflictului ca mod de rezolvare a problemelor de societate; prezenţa intempestivă a unui fel de ezoterism egiptianizant în anumite construcţii proprii noului regim (piramida Luvrului, piramida Turnului Creditului lyonez la Lyon, etc.); triumful noii religii şi proliferarea ocultismului şi a formelor subtile de opresiune sub acoperirea paradoxală şi ipocrită a umanismului, ateismului, laicităţii şi raţionalismului[2].

Prin decapitarea regelui, s-a prăbuşit astfel un edificiu milenar – cel al vechii civilizaţii creştine, într-o undă de şoc ce s-a propagat din ţară în ţară, răsturnând peste tot monarhii şi slăbind Bisericile. Progresele ştiinţei, rupte de

---

[1] Honoré de Balzac remarca asfel că tăind capul lui Ludovic al XVI-lea, Republica a tăiat şi capul tuturor taţilor de familie.

[2] De exemplu, din Sylvie JUMEL (fost magistrat la Curtea de conturi), *La Sorcellerie au cœur de la République (Vrăjitoria în inima Republicii)*, Chatou, Ed.Carnot, 2002.

acum încolo de garanția lor spirituală, trebuie atunci plătite prin crize sociale, politice și economice, și războaie de exterminare de o amploare fără precedent. Printre altele, spiritul Revoluției s-a împărțit curând în principii politice și ideologice contradictorii, care căutau să se extermine și să se învingă reciproc, pentru a ajunge în final la lumea contemporană, ce coincide exact cu cea imaginată de anumiți visători ai secolului al XVIII-lea: un conglomerat de republici laice pretins ajunse la „sfârșitul istoriei", o civilizație tehnică menită în întregime exploatării lumii materiale, dar căreia îi lipsesc totuși căldura vieții și suflul spiritului.

Prin amploarea consecințelor sale, moartea lui Ludovic al XVI-lea trebuie studiată de aproape; ne dăm seama atunci că ea nu încetează, prin însești formele ei, să îmbrace un caracter religios ce pare să intre într-un viu contrast cu modernitatea politică ce va decurge din ea. De fapt, majoritatea istoricilor și a memorialiștilor, vrând totuși să scrie într-un registru foarte prozaic, nu se pot împiedica, în legătură cu el, să evoce spontan termenul profund religios de „sacrificiu", referindu-se de altfel la Antichitate, ba chiar și la creștinism. Sacrificiul regelui este astfel conceput ca actul sacrificial fondator al noului regim și al unei noi ere în istoria lumii. Viitorul ministru de Justiție al lui Napoleon, Fouché, vorbește astfel de un „înfricoșător sacrificiu", efectuat „prin uciderea reprezentantului regalității, tatăl monarhiei, pentru a înălța o Republică"[1]. Michelet, de altfel ostil regicidului, trasează o paralelă cu vechii romani: „Ce au făcut Romanii pentru a fonda Capitoliul lor și a-l înzestra cu veșnicie? Ei au pus în fundația sa un cap însângerat, fără îndoială capul unui rege." Desigur, sacrificiul în chestiune, departe de a fonda pacea civilă a permis de fapt Teroarea și războaiele revoluționare. Crearea Republicii coincide tocmai cu acest elan mesianic ce trebuie să facă să sară zăvoarele vechilor frontiere naturale ale Franței și să revoluționeze lumea întreagă prin Teroare și prin sânge. Și sacrificiul lui Ludovic al XVI-lea, veritabilă declarație de război adresată vechii lumi, a fost actul care a ridicat ultimele rezistențe. Jaurès citează astfel un contemporan, un anume Prudhomme, care scrie: „Libertatea seamănă cu acea divinitate a Anticilor, pe care nu ți-o puteai face propice și favorabilă decât oferindu-i drept sacrificiu capul unui mare vinovat. Druizii le promiteau victoria strămoșilor noștri ce plecau la o a doua campanie atunci când ei aduceau din prima un cap încoronat pe altarul lui Hercule din Galia." Tot așa Michelet: „Mulți au crezut că nu se putea trece frontiera decât peste trupul regelui,

---

[1] FOUCHÉ, *Mémoires*, Paris, Le Rouge, 1824, cap. I.

că trebuia făcut un sacrificiu omenesc, un om ucis întru împunarea Zeului războaielor" (IV, 254). O dată cu dispariția regelui, dispar și limitele care mențineau *hubris*-ul revoluționar în limite juste, și iată noua religie lansată întru cucerirea lumii, țâșnind din frontierele sale pentru a impune lumii „noua sa ordine a secolelor".

Statutul sacrificial al morții regelui va fi fost de asemenea remarcat de un istoric și om politic precum Jaurès - care de altfel, în a sa *Istorie a Revoluției*, nu se poate împiedica să nu se închipuie pledând pentru rege și smulgând Convenției în lacrimi supraviețuirea sa. El se vede constrâns să recunoască în moartea lui Ludovic al XVI-lea o „transpunere străine a credinței creștine", în care, „toată bătrâna omenire se asociază cu moartea celui care e în postura de rege [...]"; astfel, „o ființă nouă se va ivi" grație sacrificiului lui Ludovic al XVI-lea, care deschide o „fântână", o „sursă de sânge și de regenerare: *fons lavacri et regenerationis*" care servește noi cristelnițe de botez civilizației ce se va naște. Un lucru totuși îl lasă perplex: „contradicția îngrijorătoare" imanentă morții lui Ludovic al XVI-lea; ea este în același timp „semn al unei noi lumi" atee și democratice și, în același timp, „se leagă în trecut de lungul lanț al superstițiilor sângeroase". Contradicția dispare când comparăm sacrificiul creștin și cel pre-creștin; depășirea creștinismului neînsemnând nimic altceva, din punctul de vedere al unei misterioase economii spirituale, decât întoarcerea la sacrificiile pre-creștine; cel al porumbeilor și al taurilor în Grecia și în Israel, cel al *farmakoi*-lor atenieni, cel al miilor de victime umane în templele aztece - și, în epoca noastră, sacrificarea a zeci de milioane de ființe noilor idoli ai rasei, ai națiunii, ai clasei și ai progresului, sau, iarăși, hecatombele obișnuite și extraordinare ale civilizației noastre de care vorbește Michel Serres în ale sale *Statui*, de la accidentele de circulație până la naveta *Challenger*.

Dar moartea lui Ludovic al XVI-lea poate fi văzută exact invers față de sacrificiul neo-păgân pe care-l văd în el revoluționarii, adică precum o figură a sacrificiului creștin, cele două lecturi nefiind de altfel neapărat contradictorii. Deja Sanson și Edgeworth prevăzuseră semnificația cristică a morții lui Ludovic al XVI-lea: „[Regele] a susținut toate astea cu un sânge rece și o fermitate care ne-a uimit pe toți. Rămân convins că a luat această fermitate din principiile religiei de care nimeni mai mult ca el nu părea mai pătruns și nici mai convins"[1]. Paul și Pierrette Girault de Coursac[2] au schițat astfel o paralelă între moartea regelui Franței și anumite scene ale Pasiunii. Isus a fost ucis de către farisei care au urmat sfatul marelui preot Caiafa: „De folos ne este să

[1] Scrisoare a lui Sanson către *Thermomètre du jour* (*Termometrul zilei*), 22 februarie 1793.

[2] P. și P. GIRAULT DE COURSAC, *Louis XVI, roi martyr?* (*Ludovic al XVI-lea, rege martir?*), Paris, Téqui, 1976.

moară un om pentru popor, iar nu tot neamul să piară" (Ioan 11, 49). Ludovic al XVI-lea a fost omorât pentru binele Republicii: „Ludovic trebuie să moară pentru ca patria să trăiască" (Robespierre). El a fost condus la eşafod ca Isus la cruce. Soldaţii l-au înşfăcat pe Isus pentru a-i lega mâinile: „Tribunul şi ajutoarele l-au apucat pe Isus şi l-au legat" (Ioan 28, 12). La fel, lui Ludovic al XVI-lea i s-au legat mâinile. Isus, pe cruce, a implorat iertarea lui Dumnezeu: „Tată, iartă-i pe ei căci nu ştiu ce fac" (Luca 23, 34)". La fel, Ludovic al XVI-lea a fost cel dintâi care a iertat „poporul care este înşelat": „Francezii sunt foarte nefericiţi că se lasă astfel înşelaţi." Apoi, înainte de fi victima ghilotinei, el a avut aceste cuvinte: „Îl rog pe Domnul ca sângele pe care îl veţi vărsa să nu cadă niciodată asupra Franţei." Ostaşii, după moartea lui Isus, „au luat hainele Lui şi le-au făcut patru părţi, fiecărui ostaş câte o parte" (Ioan 19, 23). La fel, mulţimea a împărţit hainele lui Ludovic al XVI-lea după decapitare. Mulţimea care a asistat la moartea lui Isus şi-a asumat responsabilitatea: „Şi tot poporul a răspuns: «Sângele lui asupra noastră şi a copiilor noştri!»" (Matei 27, 24). La fel republicanii: „Un cetăţean urcă pe ghilotină, îşi cufundă braţul în sânge, ia în pumni cheaguri de sânge şi stropeşte cu ele de trei ori mulţimea ce asistă, fiecare primind o picătură pe frunte: «Fraţilor, am fost ameninţaţi că sângele lui Ludovic Capet va cădea pe capetele noastre; ei bine, să cadă; Ludovic Capet şi-a spălat de atâtea ori mâinile în al nostru! Republicani, sângele unui rege poartă noroc.»"[1]. Ceea ce reaminteşte şi de teologia pauliniană din scrisoarea către Evrei: „După lege, aproape toate se curăţă cu sânge, şi fără vărsare de sânge nu există iertare" (Ev. 9, 22). După moartea lui Isus, „toate mulţimile care veniseră la această privelişte [...] se întorceau bătându-şi pieptul" (Luca 23, 48). Tot aşa, Parisul a încremenit de stupoare. În sfârşit, ziua morţii lui Ludovic al XVI-lea, 21 ianuarie, este şi ziua sărbătorii Sfintei Agnès[2], nume a cărui origine vine de la acest blând animal care este mielul. Această apropiere dezvăluie poate adevărata personalitate a lui Ludovic al XVI-lea: miel sortit jertfei. Aversiunea sa, mai exact, incapacitatea lui de a vărsa sânge, pretinsa lui slăbiciune, nu

---

[1] *Revolutions de Paris* (*Revoluţii din Paris*), p.185. Regele însuşi spusese: „Fie ca sângele meu să nu poată cimenta fericirea." Tema sacrificiului sângeros va fi aprofundată în *Considérations sur la France* (*Consideraţii asupra Franţei*) de Joseph de Maistre.

[2] Ziua Sfintei Agnès, fecioară martiră, ucisă de romani, a devenit, în tradiţia catolică, ziua în care papa binecuvântează mieii, a căror lână serveşte la confecţionarea de palii, veşminte sacerdotale ce simbolizează misiunea pastorală. 21 ianuarie 1948, de altfel, va vedea adoptarea drapelului cu flori de crin ca drapel oficial al Quebecului. Maurice Duplessis, Primul ministru, va spune cu această ocazie: „Am întors florile de crin înspre cer."

erau decât expresia profundei sale omenii, care contrastează atât de puternic cu răceala reptiliană a revoluționarilor iacobini.

Orice s-ar spune, moartea lui Ludovic al XVI-lea se înalță ca o enigmă de nepătruns în fața conștiinței timpului nostru, semn stăruitor și inevitabil ce trimite la o altă ordine a lucrurilor, o economie de nebănuit a existenței terestre ce pare a depăși și a contrazice schemele mentale cele mai comun acceptate: păgânism, spiritualism, ateism, raționalism... Centru secret și fundație ocultă a modernității, sacrificiul regelui pare să fi fost bifat de normalizarea cronicărească, surghiunit ca o antichitate încremenită o dată pentru totdeauna într-un trecut mort pe care o mână de nostalgici vor vrea apoi să-l agite ca pe un spectru. În fapt, Jaurès, într-un pasaj celebru, se va exprima astfel în legătură cu regii Restaurației, de altfel aserviți noii religii: „Regii vor putea să revină o clipă. Orice am face, ei nu vor mai fi de acum înainte decât niște fantome." Niște fantome, într-adevăr, ecouri slăbite ale regelui sacrificat ai cărui pași pe eșafod nu încetează totuși să răsune pe culoarele istoriei Franței la fel ca pe terasele castelului din Elsenor. Dar acest rege sacrificat nu este o fantomă, el rămâne încă viu. Într-adevăr, prin abnegația, curajul și devotamentul său, Ludovic al XVI-lea reprezintă un exemplu de viață, aceea a singurului mare om al Revoluției, fără îndoială, cel pe care nimeni nu a știut să-l vadă și să-l asculte. Și invers, ar fi posibil ca trecând în sfârșit dincolo de aparențe, să se descopere într-o zi sub spiritul Revoluției, sub visurile ei pseudo-mesianice privind o nouă ordine și sub exigențele ei de „sacrificiu nesfârșit" (Michelet), o stafie cu chipul deformat ce încearcă tot mai mult în fiece zi să târască omenirea prizonieră în întuneric și moarte - o „stafie ce bântuie prin Europa", cum spunea Marx despre comunism. Poate că într-o zi, fără iluzii și fără nostalgie, vom ști să ne întoarcem spre Ludovic al XVI-lea pentru a conjura toate aceste fantome și a învăța de la el tainele vieții, ale morții și ale învierii:

- Vedea-voi codrul galben și valea luminoasă
Soția cu-ochi albaștri, bărbatul cu-nroșită frunte, o Galia
Și albul Miel de Paște, la ale lor picioare
- Michel și Christine, - și Crist! - Idila s-a sfârșit![1]

HENRI BEAUSOLEIL,
filosof.

[1] Arthur Rimbaud, *Michel et Christine*, 1872.

VII

MĂ NUMEAM MARIE-ANTOINETTE LORRAINE DE AUSTRIA

Ieşind de acasă, cetăţeanul Joly îşi târşâie picioarele.

Un sfârşit de după amiază noros coboară asupra Parisului în acest 16 octombrie... Sau poate era chiar mai târziu: în 17 sau în 18 dimineaţa.

Nu vom şti niciodată.

Groparul nu se îndeamnă să vină să-şi facă funebra treabă ordonată de Convenţie. O va factura, peste câteva zile, la data de întâi noiembrie: 15 livre şi 35 de soli, fără a socoti cumpărarea berii la preţul de 6 livre.

În cimitirul de la Madeleine, aproape de Piaţa Revoluţiei, nu departe de mormântul în care fostul rege a fost îngropat cu aproape nouă luni în urmă, el descoperă, părăsit, pe jumătate gol şi zăcând în iarbă, cu capul aşezat între picioare, trupul unei femei: acela al fiicei Cezarilor.

Ultimă dovadă de oprobiu.

De când e lumea, numai tiranul Creon îndrăznise să îl supună la o asemenea decădere postumă pe Polinice, fratele Antigonei!

După înverşunarea în privaţiuni, în suplicii şi chinuri, asemenea umilire mai era oare necesară pentru a o doborî pe fosta regină a Franţei?

„Mai rău ca regicidul", va judeca mai târziu Napoleon!

După mai bine de două secole, procesul din 14, 15 şi 16 octombrie 1793, care a condamnat-o pe Maria-Antoaneta la moarte nu este închis. Se aşteaptă încă verdictul justiţiei şi al echităţii.

Suverana care le răspunde judecătorilor săi declinându-şi identitatea şi vorbind de ea-însăşi la imperfect – „Mă numeam Marie-Antoinette Lorraine de Austria" – are fără îndoială şi ea conştiinţa simulacrului de justiţie.

Aşadar, acuzaţiile potrivite cu grijă de către Fouquier-Tinville în faţa Tribunalului revoluţionar rezistă ele oare unui examen critic, istoric şi

sociologic? Întrebările puse juraților mai cer ele oare cu aceeași tărie ca în timpul „tricoteuzelor"[1] răspunsuri la fel de definitive?

„Este sigur că au existat (în actele văduvei Capet) manevre și înțelegeri cu puterile străine și alți dușmani externi ai Republicii; mai sus amintitele manevre și înțelegeri vizând să le furnizeze ajutor în bani, să le înlesnească intrarea pe teritoriul francez și să ușureze aici progresele armelor lor?"

„Maria-Antoaneta de Austria, văduva lui Ludovic Capet, este ea dovedită de a fi cooperat la manevre și de a fi întreținut aceste înțelegeri?"

„Este sigur că au existat un complot și o conspirație tinzând să aprindă războiul civil în interiorul Republicii?"

„Maria-Antoaneta de Austria, văduva lui Ludovic Capet, este ea dovedită de a fi participat la acest complot și această conspirație?"

La acuzațiile de înțelegere cu dușmanul și de complot împotriva siguranței statului, actul de acuzare, redactat înainte de ținerea procesului, mai reținea încă o acuzație la care se pare că s-a renunțat până la urmă cu ocazia ședințelor: de a fi „delapidat într-un mod înspăimântător finanțele Franței, rod al sudorii poporului, pentru plăcerile și intrigile sale, în complicitate cu niște miniștri infami".

Maria-Antoaneta a trădat oare interesele Franței? A încercat ea să provoace războiul civil? Mai putem încă, după modelul majorității actualelor manuale școlare, să o considerăm pe soția lui Ludovic al XVI-lea responsabilă de falimentul statului și vinovată de mașinațiuni care-i justifică sentința, deplorând totuși, din vârful buzelor, condițiile tragice ale detenției și apoi ale morții ei?

Să examinăm succesiv aici câteva elemente de răspuns.

NEOBIȘNUITA POZIȚIE A UNEI REGINE A FRANȚEI

Mai mult încă sub Bourboni decât sub domnia celorlalte rase dinastice, statutul de regină a Franței, în construcția piramidală a statului monarhic, dobândește un loc singular pe care evoluțiile politice, apoi economice și prestigiul cultural al regatului vin să îl întărească la fiecare generație.

Rubens oferă despre aceasta o primă demonstrație sclipitoare în marea sa frescă *Încoronarea Mariei de Médicis* (muzeul Louvre): Pe mai mult de 7 metri

[1] Femei care asistau tricotând la adunările Convenției Naționale, la adunările populare și al tribunalului revoluționar (n. t.).

lungime se întinde scena care s-a desfăşurat la Saint-Denis la 13 mai 1610. În mijlocul unor episcopi, cardinali şi prelaţi, suverana îngenuncheată primeşte pe frunte, din mâinile cardinalului de Joyeuse, coroana reginelor sub privirea lui Henric al IV-lea şi a delfinului, viitorul Ludovic al XIII-lea.

Dacă celelalte suverane nu au obţinut niciodată privilegiul unei asemenea consacrări, Maria Antoaneta mai ales, în cursul unui sfert de secol, reginele Maria de Medici şi Ana de Austria, asemeni lui Blanche de Castilia, au urcat, ajungând la regenţă, pe culmile puterii şi au căutat să administreze în întregime regatul.

Sub Bourboni, într-adevăr, soţiile regilor nu au fost niciodată reduse doar la rolul de mamă a Copiilor Franţei. Prima dintre acestea, fără îndoială şi prin ascendenţa sa, Maria de Medici, a deschis o constantă tradiţie de ocrotire a artelor. Maria de Medici a asumat în cel mai înalt grad rolul de organizatoare a divertismentelor regale. Ea a izbutit să îndrepte asprimea şi sărăcia moravurilor de la curtea Franţei introducând aici, de exemplu, rafinamentul italian al artelor spectacolului (teatru, muzică, dans...).

Dansul îndeosebi, devenit începând cu Renaşterea un mijloc de expresie, în acelaşi timp eliptic şi individual, care, în ritmul şi în mijlocul unor decoruri somptuoase, atinge o dată cu baletul clasic, sub domnia tânărului Ludovic al XIV-lea, o formă de limbaj universal în aşa măsură încât apare ca fiind expresia artistică cea mai bine adaptată la manifestarea demnităţii regale. Coregrafi şi muzicieni au împărţit astfel roluri celor mai buni căpitani din vremea lor, mai puţin în funcţie de rangul social cât de cel al succeselor militare. În persoana tânărului Rege-Soare, Marte se lua la întrecere, într-un acord perfect, cu Terpsichore!

Ultimele regine ale Franţei au avut deci delicata sarcină nu numai să anime Curtea prin serbări, divertismente, să reţină în preajma lor tot ceea ce făcea excelenţa regatului şi invidia ambasadorilor şi a curţilor străine, dar pe deasupra ele au trebuit să dea tonul modei şi Literelor, obiceiurilor şi moravurilor. Miniştri ai culturii *avant la lettre*, ele s-au înconjurat de pictori, de sculptori, de ţesători, de aurari... cărora ele aveau sarcina să le comande reamenajarea interioarelor lor, realizarea de decoruri destinate noilor reşedinţe regale, sălilor de spectacole, operei, petrecerilor în aer liber oferite în grădini, pe terase sau pe marginea bazinelor şi canalelor.

Mame ale copiilor regali, nu le-a fost întotdeauna uşor să facă abstracţie de obligaţiile lor materne. Uneori, ele nu au împărtăşit decât cu moderaţie gustul artelor şi nu au avut deloc înclinare pentru serbările şi fastul de la curte.

În sfârşit, între Maria Tereza de Austria, Maria Leszczinska şi soţii lor, iubirilor de la început le-au urmat timpurile prieteniei, apoi cele ale plictiselii. Rând pe rând, Ludovic al XIV-lea şi Ludovic al XV-lea, rămaşi văduvi, au trebuit să regăsească noua stea ce va ilumina Versailles-ul cu strălucirea pe care toţi veneau de pretutindeni să o caute aici.

Doamna de Montespan, animatoare de serbări, marchiza de Pompadour, cap politic, şi în fine D-na du Barry au moştenit această funcţie atât de importantă pentru renumele puterii monarhice şi al Franţei. Ele au asumat-o în cel mai înalt grad şi i-au procurat astfel primului regat din Europa, prin capacităţi reale, o hegemonie durabilă în domeniul artelor, mijloc de comunicare universal, pe cât de prestigios pe atât de eficace. Favoarea regală le ridicase pe favorite în anturajul imediat al suveranului. Ele au ştiut să satisfacă şi uneori să depăşească aşteptările prin excepţionale talente de organizator şi gusturile artistice cele mai rafinate.

CĂTRE 1750, VIRTUTEA ŞI BINEFACEREA RIDICATE LA NIVELUL DE PRINCIPII DE GUVERNARE

Contrar unei prejudecăţi, Franţa Vechiului Regim nu e supusă arbitrarului suveranului şi nici silită să se supună doar capriciului *bunului plac* al cărui sens, în zilele noastre, a fost pervertit. (Etimologic, expresia înseamnă „hotărâre bună". Ea vine din verbul latin *placere* care înseamnă „a hotărî, a decide". „Bunul plac" este deci o decizie înţeleaptă luată de rege, în consiliul său. El nu este produsul unei voinţe pe cât de fanteziste pe atât de constrângătoare.)

Mai mult decât corpurile intermediare care au jucat un rol de contrapondere în sânul instituţiilor, fratele regelui, fiii săi - când au ajuns la vârsta de a domni - şi-au găsit o existenţă politică în critica mai mult sau mai puţin obiectivă a afacerilor conduse de fratele mai mare sau tatăl lor.

Începând din 1738, familia regală s-a sudat încetul cu încetul în jurul Mariei Leszczinska, definitiv abandonată din punct de vedere sentimental de către rege, care îi păstrează totuşi cel mai înalt respect şi continuă să îi arate public dovezi de înaltă consideraţie. Maternităţile ei repetate (aproape una pe an vreme de zece ani), temperamentul ei atât de străin de frivolitatea de la Versailles au justificat, în mintea lui Ludovic al XV-lea, alegerea care s-a îndreptat spre marchiza de Pompadour pentru a susţine fastul curţii. În câteva

luni, favorita ajunge la o poziție dominantă și îi ia locul suveranei în conducerea artelor.

Crescând, delfinul a considerat de datoria lui să ia partea mamei, denunțând, uneori fără ocol, prezența pe lângă rege a D-nei de Pompadour, apoi a D-nei du Barry. La vârsta matură, el s-a desolidarizat de politica dusă de Ludovic al XV-lea în legătură, de exemplu, cu parlamentele sau iezuiții. Clasat în clanul „devoților", dușman al partidului filosofilor protejat de marchiză, acest prinț de cabinet studia zilnic ore întregi, primea păreri și sfaturi de la cele mai luminate minți ale timpului său pentru a se pregăti mai bine, sub privirile admirative și înduioșate ale celor două neveste succesive, pentru *meseria de rege*. Propriilor copii, Bourgogne, Berry (viitorul Ludovic al XVI-lea), Provence (Ludovic al XVIII-lea) și Artois (Carol al X-lea), delfinul a vrut să le dea o educație exemplară: aceea propovăduită de Fénelon în *Telemac*. Ridicată la rangul de principiu de guvernare, ucenicia virtuții trebuia să asigure, pentru cel mai strălucit viitor al dinastiei de Bourbon, al cărei destin se confunda cu cel al Franței, venirea la putere a dreptății. Asemenea viziuni, moștenite și din principiile de educație primite de Maria Leszczinska de la propriul ei tată, Stanislas, „filosoful binefăcător", au fost împărtășite nu numai în anturajul familial ci și de întreaga Franță, care aplauda un astfel de program, considerând că își va găsi în fine în aplicarea lui sfârșitul tuturor necazurilor. Aceste idei au circulat și în mediile filosofice și în saloanele cele mai distinse.

În 1770 căsătoria micului duce de Berry, devenit delfin în 1765, cu arhiducesa Maria-Antoaneta a fost salutată ca o premisă a epocii de aur. Patru ani mai târziu, la urcarea pe tron a lui Ludovic al XVI-lea, s-a crezut că a venit vremea recoltei acestor promisiuni.

LIPSA DE EDUCAȚIE A UNEI PRINȚESE MODEL

Arhiducesa Antonia, născută la 2 noiembrie 1755, nu știa nimic despre politica europeană și nici despre obiceiurile de la Versailles. Stând tăcută și fără să facă nimic zile întregi în compania surorilor ei, timpul îi părea, la Schönbrunn, de o plictiseală nesfârșită.

Destinul i-a fost pecetluit, pe când ea avea doar un an, în contextul unui tratat de alianță care lega de acum încolo Franța de Sfântul Imperiu.

În secolul al XVII-lea, o alianță naturală a puterilor catolice împotriva puterilor protestante eșuase din voința lui Ludovic al XIV-lea. Pentru a izola

mai tare Imperiul, regele se apropiase de puterile din nord. În 1756, o a doua răsturnare a alianţelor, reunind din nou Franţa şi Imperiul, trebuia să facă, la Viena, obiectul celei mai scrupuloase prudenţe dacă nu se dorea să fie din nou înşelaţi de noul acord. În Franţa, această perspectivă nu a fost întâmpinată niciodată cu prea mult entuziasm. După ce a târât Franţa în Războiul de Şapte Ani, această uniune avea să ducă la pierderea coloniilor, distrugând bruma de popularitate pe care o mai avea.

Pentru a strânge în mod mai durabil şi mai puternic noua înţelegere, un proiect de căsătorie între Viena şi Versailles a fost negociat încă din 1764 prin grija lui François-Étienne de Choiseul.

Astfel, abia ajunsă la pubertate, mica arhiducesă s-a căsătorit cu tânărul delfin Ludovic-August.

În pripă s-a făcut educaţia logodnicei înainte de plecarea ei spre Franţa. Prin orice mijloc a trebuit recuperată întârzierea. Contrar cu ceea ce este raportat de obicei, tinereţea ei, lipsa ei de experienţă au făcut ca Ludovic al XV-lea, însufleţit de un adevărat sentiment părintesc, să vrea să simplifice şi să „umanizeze" eticheta în vigoare pentru încredinţarea logodnicei. Abatele de Vermont, preceptorul trimis la Viena, a rămas alături de eleva sa, în vreme ce ambasadorul împărătesei în Franţa, Mercy-Argenteau, bucurându-se în orice moment de onoarea intrărilor în apartamentul delfinei, a fost autorizat să o vadă pe tânăra prinţesă oricând dorea.

TRĂSĂTURI DE CARACTER

Primii paşi ai unei copile nevinovate pe cărarea intrigilor

Astfel introdusă în societate, această copilă de cincisprezece ani ce abia ştia să scrie în franceză nu bănuia câtuşi de puţin că persoana ei va constitui un formidabil atu pentru partidul care va şti să-i rămână stăpân. În mâinile lui Mercy, Maria-Antoaneta reprezenta zălogul privilegiat care ar permite să se asigure, în folosul Austriei, consecinţe fericite ale tratatului.

Fără ca ea să poată înţelege măcar o clipă manevra, sosirea ei la Versailles a fost de la bun început ocazia de a se căuta să se marcheze câteva avantaje în favoarea Cabinetului de la Viena:

Deoarece Maria Leszczinska se stinsese de doi ani, contesa du Barry domnea la Curte ca prima doamnă a regatului. Sosirea unei delfine putea deci

produce o răsturnare a întâietăților în ordinul afectiv. Mercy, pentru a stabili mai bine superioritatea protejatei lui asupra favoritei, a avut atunci ideea să o îndemne pe tânăra prințesă să îi ceară regelui dreptul de a folosi prestigiosul apartament al reginei, închis de doi ani. Stânjenit, Ludovic al XV-lea a răspuns că erau necesare lucrări acolo. Neputând risca să o indispună pe împărăteasă, preocupată de interesele fiicei sale, printr-un răspuns pe care îl știa dilatoriu, „Mult Iubitul" s-a gândit să găsească o paradă atribuindu-i delfinei apartamentul rezervat delfinului, la parterul palatului. În ceea ce îl privește pe acesta din urmă, s-a convenit că îl va ocupa pe cel al delfinei.

Mercy pierduse provizoriu prima manșă. Folosința apartamentului reginei decedate a devenit, în ochii săi, o prioritate a cărei cucerire trebuia să o grăbească...

Redusă la o poziție secundară până la moartea lui Ludovic al XV-lea de care se temea (mai 1774), Maria-Antoaneta s-a ocupat de descoperirea castelului fermecat de la Versailles. Noua ei reședință i se părea foarte departe de solemnitatea severă a Schönbrunn-ului. Pretutindeni domneau un lux, o bucurie de a trăi, un rafinament strălucitor, nicicând întâlnite în asemenea măsură. Ludovic al XV-lea încercând să îi satisfacă cele mai mărunte capricii, delfina s-a extenuat, nebunește, în serbări, baluri, distracții de tot soiul. Nepăsarea, tinerețea, lipsa ei de educație și de maturitate, îmbinate cu subtilele și perfidele sfaturi ale lui Mercy au lipsit-o de o prudență elementară. Îndrumată zi de zi de mentorul și de mama ei care îi scria cu regularitate, delfina a dobândit repede o serie de prejudecăți împotriva favoritei, a Doamnelor fiice ale regelui, a curtenilor cei mai venerabili și chiar a soțului ei, pe care era încurajată să îl domine deoarece ilustrul sânge al Cezarilor, cu mult superior, credea ea în mod naiv, celui al Bourbonilor, curgea prin vinele micuței regine a Franței. După exemplul împărătesei, propria ei mamă, în sânul cuplului imperial, era sfătuită să încerce să joace un rol de prim plan, să fie un ascendent asupra delfinului și, mai târziu, asupra regelui. Dintr-o poziție atât de proeminentă, dobândită cu mai multă sau mai puțină greutate, ar depinde soarta alianței, destinul Austriei, într-un cuvânt echilibrul Europei.

Lipsa de nașteri după acești primi ani de căsătorie a fost obiectul a mii de speculații, accentuate de atunci încoace de interpretările freudiene ale lui Stefan Zweig în secolul trecut.

Fuga de maternitate

„Am căsătorit doi copii!" va comenta cu seninătate Ludovic al XV-lea a doua zi după nuntă.

În 1770 pasiunile unui Vert Galant[1] sau ale tânărului Ludovic al XV-lea nu-şi mai au locul în sentimentul amoros al unei societăţi ce cultivă modelul romanului *Paul şi Virginia*[2]. Delfina, apoi regina va prefera plăcerilor senzuale să se ameţească în cursul unor escapade nocturne la Paris. Dar mai presus de orice, Maria-Antoaneta se va teme de o sarcină care ar pune capăt petrecerilor zgomotoase. Devenită mamă a Copiilor Franţei, orice fantezie îi va fi interzisă. La 16 sau 17 ani, va trebui în mod inexorabil să se astâmpere şi să se resemneze cu viaţa la Versailles pentru a trăi în aşteptarea unor naşteri repetitive!

De aceea delfina a preferat să lase închisă uşa ce lega apartamentele sale de cele ale delfinului, căzut rapid sub farmecele soţiei sale.

Mercy a ştiut să tragă foloasele dintr-o situaţie atât de deosebită care contribuia la întârzierea naşterii moştenitorului prezumtiv al Coroanei. Prin dibăcia acestui fin diplomat, delfina, apoi tânăra regină, a ştiut să profite cu îndemânare de situaţie. Aducându-şi aportul la acreditarea realităţii ascendentului pe care Cabinetul de la Viena dorea să o vadă exercitându-l, Maria-Antoaneta a primit de la Ludovic al XV-lea, de la delfin şi apoi de la Ludovic al XVI-lea semne de afecţiune şi de tandreţe cu atât mai sensibile cu cât ea părea să se refuze. Astfel, la 27 decembrie 1775, cu ocazia sărbătorilor de iarnă, Ludovic al XVI-lea cumpără prin intermediul mareşalului de Duras un ceas de Breguet la preţul de 11.000 de livre. În 1785, după naşterea micului duce de Normandia, viitorul Ludovic al XVII-lea, regele îi oferă castelul de la Saint-Cloud, estimat la aproape şase milioane. Lui Ludovic al XV-lea şi delfinului le plăcea, proclama sus şi tare Mercy cui voia să audă, să răspundă capriciilor tinerei soţii, şi ambasadorul austriac a răspândit peste tot zvonul că creditul delfinei – şi mai târziu al reginei – era imens.

În legătură cu consumarea căsătoriei, Viena a mai răspândit ideea că o operaţie avea să îi permită delfinului să îşi poată îndeplini datoria conjugală, lucru neverosimil acreditat chiar şi în zilele noastre, bazat doar pe zvonuri şi, încă şi mai mult de atunci încoace, pe temerarele introspecţii ale lui Ştefan

---

[1] Porecla populară a regelui Henric al IV-lea (1553-1610) (n.t.)

[2] *Paul et Virginie*, roman idilic de Bernardin de Saint-Pierre, ilustrare a ideilor lui Rousseau cu privire la relaţia dintre individ, natură şi societate.

Zweig. La Martinière, primul chirurg al regelui, l-a examinat în legătură cu aceasta pe delfin, la ordinul lui Ludovic al XV-lea, în iulie 1770. La sfârşitul consultaţiei el a afirmat, în cunoştinţă de cauză, că la pacientul său „niciun obstacol fizic nu se opunea la consumarea căsătoriei". Şase ani mai târziu, un chirurg de la Hôtel-Dieu repeta aceleaşi concluzii.

Cultul prieteniei

Maria-Antoaneta căuta să-şi alunge amintirile neplăcute din copilărie. În existenţa ei de zi cu zi, ea suferise de a nu fi putut să îşi exteriorizeze înclinaţiile pentru camaraderie şi dragoste fraternă. Scăpată de atmosfera rigoristă şi cazarmieră de la Schönbrunn, ea a putut de acum încolo să îşi cultive în voie gustul prieteniei. Toată viaţa va căuta deschiderea sufletească, sinceritatea sentimentelor sau sufletul pereche, ceea ce face din ea, la acest sfârşit de secol al XVIII-lea, un personaj public ieşit din comun, aparţinând deja secolului al XIX-lea.

Astfel îi place să ofere şuviţe din părul ei sau din acela al copiilor ei drept mici cadouri personale care sunt tot atâtea gesturi de afecţiune pe care Maria Leszczinka nu şi le-ar fi imaginat niciodată. Excesiva sensibilitate preromantică a epocii cere de asemenea ca între prietenii apropiaţi să curgă lacrimi înainte ca ei să îşi facă nepieritoare jurăminte de credinţă. Dar când sosește ceasul încercărilor, ea este profund dezamăgită. Îşi dă seama prea târziu în ce măsură protejatele ei cele mai tandre, ducesa de Polignac, de exemplu, pentru care ea a creat costisitoarea funcţie de supraintendentă a Casei sale, au profitat de ea, de naivitatea ei. Din frivolul ei anturaj numai prinţesa de Lamballe şi D-na Elisabeth îi vor rămâne alături, plătind cu viaţa preţul fidelităţii lor adevărate.

În domeniul prieteniilor ei, regina Franţei se va fi înşelat profund. Disprețuind o etichetă care i-ar fi servit de sprijin, ea a admis în viaţa ei privată şi fără discernământ o serie de indivizi care nu au vrut să-i fie alături decât din interes şi care au contribuit să răspândească o serie de calomnii dintre cele mai îngrozitoare.

Suverana modei şi a artelor

Devenită suverană, Maria-Antoaneta nu a avut niciodată ambiţia să reia antica tradiţie a „reginelor constructoare" precum Caterina şi Maria de

Medici, sau să urmeze exemplul lăsat de marchiza de Pompadour căreia capitala îi datora Şcoala Militară. Tânăra manifestă, într-adevăr, mai puţin interes pentru arhitectură sau chiar, ca soţul ei, pentru pictură. În ceea ce îl priveşte, puţin familiarizat cu universul artistic, virtuosul Ludovic al XVI-lea nu ar putea umple această lacună găsind la o altă femeie talentele unui ministru al culturii după vechiul obicei al strămoşilor lui. El îi încredinţează, de la urcarea sa pe tron, politica artelor supraintendentului Clădirilor, contele de Angivilliers.

Spectacole şi muzică

Preferinţa reginei se îndreaptă mai mult spre muzică, domeniu în care excelează datorită unei practici zilnice şi ca urmare a realelor sale capacităţi. Balurile şi spectacolele o captivează în beneficiul întregii curţi. Dar Maria-Antoaneta simte înainte de toate o pasiune pentru operă. Protejându-l totodată pe italianul Sacchini (1781), ea îl impune pe compatriotul ei Gluck şi se îndrăgosteşte de operele compozitorului parizian Grétry. Cu inteligenţă, ea ştie să pună repede capăt celebrei *querelle des Bouffons* care îi desparte pe melomani de o bună bucată de timp, întrebându-se dacă e posibil să se compună o „muzică adevărată" pe un libret scris în franceză. Fiica Mariei Tereza, care interpretează minunat la clavecin şi la harfă arii şi ariete, favorizează în universul muzical al timpului său gustul pentru compoziţii care caută să traducă emoţia, adevărul omenesc, prin accente deja rousseauiste şi preromantice. Aria *Il pleut, il pleut, bergère,* a cărei compoziţie i se atribuie, trimite la scenele pastorale ale lui Boucher, Fragonard sau Hubert Robert, precum şi la universul cătunului de la Trianon.

În lumea muzicală, acţiunea ei este încununată de un deplin succes, deoarece ea izbuteşte, începând cu 1786, să-i redea Versailles-ului poziţia de înalt loc de creaţie a spectacolelor.

Artele decorative

Rezistând, în 1770, demersurilor tinerei delfine teleghidate de Mercy ce vizau să pună să fie înlocuit, în camera reginei, „cel mai frumos tavan din Europa" îmbogăţit cu grisaiuri de aur, cu rozase şi camaieuri datorate penelului lui François Boucher printr-un simplu tavan alb, ca acelea pe care le-a cunoscut în copilărie, Ludovic al XV-lea îi dă satisfacţie lui Jacques-Ange

Gabriel. Pentru întâia dată în istoria artei sunt puse astfel bazele unui drept al artiştilor asupra operelor lor.

Această încăpere principală a palatului, a cărei atribuire spre folosinţă delfinei fusese deja atât de râvnită de Mercy, fusese realizată, în 1729, pentru Maria Leszczinka cu ocazia naşterii delfinului. Asfel, această capodoperă a scăpat la limită de distrugere. Devenită regină, Maria-Antoaneta nu a mai îndrăznit să se atingă de ea. S-a mulţumit doar să pună să fie plasate acolo, în medalioanele amenajate deasupra oglinzilor, portretele din tapiserie de Gozette care îi reprezentau pe fratele ei Iosif al II-lea, pe mama ei, împărăteasa Maria Tereza şi în sfârşit pe soţul ei, Ludovic al XVI-lea.

În 1785, arhitectul ei Richard Mique realizează pentru ea o nouă aranjare a salonului Nobililor învecinat, nelăsând să rămână din decorul realizat pentru regina Maria Tereza decât plafonul pictat în 1671 de Michel Corneille.

Acceptând în cele din urmă să ia în considerare valoarea estetică a Marelui ei Apartement, chiar dacă ea nu-l apreciază câtuşi de puţin, Maria-Antoaneta nu va mai încerca să-i modifice decorul, pe care, totuşi, îl consideră foarte demodat. În schimb, în apartamentele ei private sau în cabinetele ei din toate, la Versailles, la Fontainebleau, la Compiègne sau la Trianon, ea face neamenajări continue. Plăcerea pentru intimitate şi izolare pe care o moştenise din copilăria ei petrecută la curtea din Viena va da loc tuturor calomniilor.

Salonul Meridianei, Biblioteca aurită, Cabinetul aurit, adaosul la bibliotecă, camera de odihnă sau baia, ca să nu vorbim decât despre Versailles, sunt mărturie despre gustul ales al suveranei. Richard Mique, fraţii Rousseau, aurarul Dutemps, artistul în bronz Forestier oferă pretutindeni ce este mai valoros în talentele lor şi realizează aici cele mai frumoase decoruri din secolul al XVIII-lea, admirate de întreaga Europă. Se poate vorbi de un mecenat pozitiv al reginei.

În artele decorative, influenţa ei este încă şi mai semnificativă. Doi ebenişti, Riesener şi Jacob, furnizând un elegant mobilier conceput în stiluri extrem de diferite, atestă evoluţia gustului său. Monumentalităţii graţioase şi lipsite de rigiditate a celui dintâi îi urmează graţia, fineţea sculpturii ale celui de-al doilea. Maria-Antoaneta apreciază lucrarea îngrijită şi sobră. Simplitatea în care se înconjoară la Trianon provoacă şi în zilele noastre admiraţia vizitatorilor.

Ea apreciază în egală măsură obiectele excepţionale. Regăsim la ea, de exemplu, câteva dintre pietrele preţioase din colecţiile lui Ludovic al XIV-lea

sau marea navă de aur a regelui Soare, ce stau alături de obiecte ciudate, ca o bucată de lemn pietrificat provenind din colecţiile regelui Carol Întâi al Angliei, trasformat în platou de gheridon la Viena în 1770 şi oferit de mama ei, reîntors la Versailles datorită contelui şi contesei de Niel. Reginei îi plac înainte de toate stofele, mătăsurile cu toate accesoriile lor de fireturi. Astfel, ea alege în 1781, un damasc împodobit cu un model inelar şi cu fireturi de argint pentru cabinetul Meridianei.

Suverana are de asemenea simţul igienei şi al curăţeniei. Ea pune să se instaleze, la ea, WC-uri în stil englezesc, un nou apartament de băi la parterul corpului central al palatului Versailles. „Comodităţile" deja atât de numeroase se înmulţesc, în castel şi desigur în alte părţi, în celelalte reşedinţe. Igiena este una din preocupările sale a cărei mărturie o regăsim peste tot acolo unde ea îşi exercită controlul, de la lăptăria de la Rambouillet până la colibele de la Trianon.

La toaleta doamnelor, ea denunţă folosirea excesivă a fardului, a cărui utilizare, prin prezenţa arsenicului şi a mercurului, desfigurează şi sfârşeşte prin a distruge pielea. Ea impune în mod progresiv întoarcerea la frumuseţea naturală, aceea a idealului antic pe care îl reproduce minunat Élisabeth Vigée-Lebrun în portretele ei. Strălucirea carnaţiilor feţelor, portul pălăriilor de paie îmbogăţite cu flori de câmp, transparenţa privirilor, albeţea danturii demonstrează influenţa exercitată de suverana devenită şi arbitru al eleganţei.

La cererea ei, parfumurile create pentru ea nu mai au ca rol principal să ascundă miasmele din atmosferă sau mirosurile corporale neplăcute. Mirosurile lor subtile exprimă personalitatea cumpărătorului, psihologia lui.

Moda

Dând naştere la o adevărată dictatură a modei, Maria Antoaneta îşi impune peste tot, la curte şi la oraş, de la Madrid până la Sankt-Petersburg, trecând prin Viena, Roma, Londra sau Berlin, preferinţele şi gusturile. Oficina aceste noi tiranii este stabilită pe strada Saint-Honoré, la firma *Marelui Mogol*. Rose Bertin, „înger exterminator al curţii de la Versailles", face prevestiri definitive. În fiecare zi, ea este primită la regină unde are drept de intrare permanent. „Mai mult regină a modei decât regină a Franţei", suspină contesa de Boigne!

Pălării, panglici, tafta, museline umplu până la refuz camera regală şi se adaugă cumpărăturilor făcute de la croitorese-lenjerese, ca de exemplu Doamna Éloffe.

Pentru întâia oară în istoria curții, suverana vrea să apară înainte de orice ca prima dintre femeile la modă din regat.

„Lumea voia chiar în acea clipă, aduce mărturie D-na Campan, să aibă aceleaşi podoabe ca regina, să poarte aceste pene, aceste ghirlande cărora frumusețea ei, care era atunci în toată strălucirea sa, le dădea un farmec infinit. Cheltuiala tinerelor doamne a crescut enorm; mamele şi soțiile au bombănit, câteva aiurite s-au îndatorat; au existat supărătoare scene de familie, mai multe cupluri certate sau ale căror relații s-au răcit; şi zvonul general a fost că regina le va ruina pe toate doamnele franțuzoaice."

Pentru mai multă simplitate, femeile se eliberează de jugul rochiilor de curte, presărate cu diamante şi panglici. Trupul se mişcă de acum înainte într-un costum mlădios. După ce a renunțat încetul cu încetul la gustul pentru podoabele şi diamantele pe care le cumpără în exces până în 1776, reginei i se va reproşa tonul simplu al veştmintelor care îi va ruina, asigură unii cu grăbire, pe fabricanții de mătăsuri din Lyon, pe negustorii de mărunțişuri din Paris şi întregul comerț de lux.

O acțiune atât de hotărâtă şi de învolburată va avea consecințe trainice peste secole şi revoluții.

În zilele noastre, printre cele 69 de întreprinderi care compun prestigiosul Comitet Colbert, doar câteva pot să se onoreze cu privilegiul de a fi fost furnizoare ale reginei, dar toate împărtăşesc încă valori identice cu cele ce au prevalat acum două secole şi au contribuit la răspândirea universală a meseriilor de artă sub regala şi hotărîta influență a Mariei Antoaneta.

Doamna Deficit

Care a fost prețul unui lux atât de neasemuit?

Raportându-se la cifrele lăsate de administrația regală, bugetul anual de care dispunea regina Maria-Tereza, în 1681, se apropia de 1 430 000 de livre. Cel atribuit Mariei Leszczinska nu a depăşit niciodată 1 050 000 de livre. Aceeaşi sumă, majorată cu 6 000 de livre în 1770, a fost pusă la dispoziția delfinei la sosirea ei în Franța (din care doar 98 000 de livre rezervate pentru „banii săi de buzunar"). Doi ani mai târziu, suma a urcat la 1 600 000 de livre. La înscăunarea lui Ludovic al XVI-lea, regina primea 2 200 000 de livre, din

care 200 000 de livre pentru caseta ei personală, sumă dublată cinci ani mai târziu. Această creştere anuală a atins 4 700 000 de livre în 1788, depăşind cu 450 000 de livre bugetul previzional al lui Calonne, şi nu ţinea cont de cheltuielile făcute de către trezorierul Casei regale în favoarea reginei pentru plata, de exemplu, a întreţinerii grădinilor de la Trianon sau Saint-Cloud (272 000 de livre în 1787).

În 1774, Casa reginei, plasată sub autoritatea prinţesei de Lamballe, este formată din 450 de persoane (ale căror pensii le achită regina) repartizate în cinci departamente: Capela condusă de un preot al curţii regale; Camera condusă de doamna de onoare, prinţesa de Chimay; Garderoba sub supravegherea unei doamne însărcinate să aleagă toaleta reginei, ducesa de Mailly, apoi, începând din 1781, contesa de Ossun; Camera cu dinari, sub controlul cavalerului de onoare, şi, în fine, Grajdul supervizat de către doi cavaleri cavalcaduri.

Maria-Antoaneta cheltuieşte efectiv fără socoteală. Ea nu posedă nicio noţiune a valorii banului nici măcar, cum se întâlneşte la toate curţile europene din această epocă, nişte principii elementare indispensabile pentru echilibrul conturilor sale. Avertismentele făcute de Mercy, avertismentele reînnoite ale împărătesei către fiica sa par să nu aibă niciun rezultat. În al său *tibi soli* din 17 septembrie 1776, Mercy se arată încă şi mai neliniştit în legătură cu acest subiect decât de obicei: „Printre zvonurile care se ridică împotriva gloriei şi consideraţiei unei regine a Franţei, este unul care pare mai periculos şi mai supărător decât celelalte: este periculos deoarece prin natura sa el trebuie să facă senzaţie în toate ordinele statului, şi în mod deosebit în popor; e supărător pentru că, înlăturând minciunile şi exagerările inseparabile de zvonurile publice, tot mai rămâne un număr de fapte autentice la care ar fi de dorit ca regina să nu se fi dedat niciodată. Sunt plângeri în public cum că regina face şi ocazionează cheltuieli considerabile, acest strigăt nu poate decât să crească dacă regina nu adoptă curând câteva principii de moderaţie asupra acestui articol."

Jocul, cheltuielile nebuneşti pentru toalete de carnaval, cumpărarea diamantelor grevează bugetul suveranei astfel încât Ludovic al XVI-lea trebuie să regleze din caseta sa personală unele dintre cumpărăturile soţiei sale precum achiziţionarea la bijutierul Boehmer, în 1776, a unei perechi de cercei pentru suma de 348 000 de livre, plată pe care regele o eşalonează pe o durată de şase ani. Raportându-se la conturile scrupuloase ţinute de suveran, cadourile sale în bani oferite soţiei sale, destinate să regleze până şi actele sale de generozitate, pot fi evaluate la cinci milioane de livre pe durata domniei.

Fără a masca gustul său pentru cheltuială, şi pentru a înţelege mai bine creşterile neîncetate, să amintim mai întâi că Maria-Antoaneta are în sânul curţii o poziţie unică, jucând nu doar rolul ocupat de Maria Leszczinska, dar şi îndeplinind datoriile care i-au fost încredinţate, cu ocazia fostei domnii, Doamnei de Pompadour sau Doamnei du Barry. Pe de altă parte, aceste date cifrate, oricât de semnificative ar părea pentru o creştere considerabilă a creditelor alocate reginei Franţei, trebuie înţelese şi prin prisma consideraţiilor mai generale asupra finanţelor statului monarhic care cunoaşte pe la 1780 un avânt economic fără precedent.

Doamna de Staël aduce asupra acestui punct, nu fără curaj, o mărturie edificatoare într-o mică lucrare pe care o publică în august 1793, intitulat *Réflexions sur le procès de la reine par une femme (Reflecţii asupra procesului reginei de către o femeie)*: „Războiul din America, delapidările miniştrilor, abuzurile de toate felurile necunoscute unei tinere regine, ca şi majorităţii oamenilor de stat de atunci, au cauzat acest deficit în finanţe, ale cărui efecte au fost atât de teribile, dar e posibil să îndrăznim a-l atribui celor două sau trei milioane distribuite în fiecare an în binefaceri, dintre care mare parte se întorceau în mâinile unui sărac sau nenorocit?"

Germaine Necker încearcă fără îndoială să disculpe relele previziuni ale *Dării de seamă* redactate de tatăl său, dar istoricul englez J.F. Bosher confirmă aceste propoziţii stabilind că bugetul global al curţii nu depăşea 6% din cheltuielile totale ale statului. Cele ale reginei reprezentau într-adevăr puţin faţă de 530 de milioane plătite între 1776 şi 1781 pentru a finanţa războiul din America. Greşeala reginei a fost aceea de a admite în anturajul său favorite ale căror voracitate depăşea tot ceea ce costaseră pe lângă Ludovic al XV-lea Doamna de Pompadour şi Doamna du Barry. Doamna de Lamballe, care primeşte 170 000 de livre în calitate de supraintendentă a Casei suveranei, ajunge să obţină încă 600 000 de livre pe domeniile din Lorena, în timp ce fratele său obţine 54 000 de livre. Familia de Polignac totalizează 700 000 de livre ca pensie. Datoriile sale sunt plătite la nivelul de 400 000 de livre. Fiica frumoasei Yolande încasează încă 800 000 de livre cu ocazia căsătoriei sale. Cât despre ginere, el primeşte o proprietate care îi aduce 700 000 de ducaţi rentă! În timp ce la ţară, mulţi aristocraţi sunt la marginea prăpastiei financiare sau trăiesc chiar în mizerie, acaparările unora şi morga lor ostentativă apar insuportabile.

Maria-Antoaneta poartă responsabilitatea acestui puternic resentiment exprimat împotriva prietenilor săi şi a unei mici societăţi scandalos de îmbogăţite.

În afacerile interne ale regatului: să numeşti şi să demiţi miniştrii!

Devenită regină, şi sub influenţa lui Mercy, Maria-Antoaneta caută mai întâi să-l readucă la afaceri pe Choiseul, actorul foarte activ al încheierii căsătoriei sale. Tentativa sa eşuând, ea încearcă din nou în momentul încoronării de la Reims, fără vreun rezultat.

Începând din 1778, trei partide aspiră, în sânul curţii, să joace un rol politic. Primul este reprezentat de Maurepas, în afaceri de la înscăunarea lui Ludovic al XVI-lea. Al doilea, susţinut de către contele d'Artois şi coteria Polignac, s-a constituit în jurul lui Necker şi reprezintă o alternativă. În fine, exilatul de la Chanteloup, Choiseul, speră încă să revină în graţiile regelui, socotind că un străin pe deasupra protestant nu va obţine niciodată asentimentul regal pentru a conduce afacerile. Aceste două ultime clanuri îşi conjugă evident eforturile pentru a combate ministerul instalat.

Suverana se bucură de demiterea ducelui d'Aiguillon care îşi datora cariera Doamnei du Barry şi care o considera pe soţia lui Ludovic al XVI-lea prea „cochetă". Ea nu reuşeşte să-l numească la minister pe contele de Ségur. Mereu ocupată cu plăcerile, regina nu vizează în mod esenţial pe lângă miniştrii soţului său decât obţinerea unor favoruri cerute de către clientela protejaţilor săi sau în beneficiul oamenilor Casei. Astfel, în 1781, ea se apropie într-o zi de ministrul de Război, prinţul de Montbarrey în scopul de a obţine un brevet de ofiţer. Ranchiuna sa se manifestă când află că acest ministru a acordat până la urmă această promovare fratelui propriei sale amante, ea însăşi bănuită de prevaricaţiuni. Atunci ea nu încetează să îi dorească plecarea, pe care sfârşeşte prin a o obţine în ziua de Crăciun 1778. Ea triumfă, nouă ani mai târziu, asupra unei intrigi similare vizându-l de această dată pe ministrul Calonne căruia îi reproşează o atitudine prea laxistă cu ocazia afacerii Colierului. Împinsă de Mercy, ea îl susţine pe Loménie de Brienne. Simţind pericolul care se apropia, Calonne i se destăinuie regelui care o cheamă pe regină. Ea este certată cu multă duritate în prezenţa ministrului. Apucând-o de umeri, spre stupoarea acestuia din urmă, Ludovic al XVI-lea îi reproşează că se amestecă în afaceri „care nu privesc femeile". Ştiindu-l tenace pe rege, Maria-Antoaneta se foloseşte atunci de întreaga sa putere. Monsieur vine în ajutorul cumnatei sale şi înteţeşte focul... La Paşti, dizgraţia controlorului este consumată.

În aceste diferite exemple, totuşi, dacă regina a apărut în fruntea intrigilor bizantine, acţiunea sa nu a făcut până la urmă decât să grăbească

schimbările amânate sau pe punctul de a veni. Remarca pertinentă a lui Pierre Verlet poate să întărească de asemenea aceste reflecții: „Regina, la castel, face pe vedeta, în detrimentul regelui; ea este în fruntea unui partid."

Afacerile externe

Împărăteasa-regină, Iosif al II-lea, cancelarul Kaunitz și Mercy sperau mult de la soția lui Ludovic-August. Ea ar fi un pion eficient pentru a căuta să-l manipuleze pe Ludovic al XVI-lea și cabinetul său. Mai puțin în acest domeniu decât în altă parte, în ciuda solemnelor declarații ale lui Mercy față de stăpânii săi, Maria-Antoaneta nu a obținut nici cel mai mic rezultat scontat. În două rânduri însă, s-a căutat ca ea să fie folosită în favoarea intereselor austriece.

Succesiunea Bavariei

La moartea electorului Bavariei, în decembrie 1777, știind să smulgă de la Electorul palatin, legitim moștenitor, un acord de principiu, Austria ocupă Bavaria pe cale militară. Cu dibăcie, Iosif al II-lea încearcă atunci să îi forțeze mâna lui Ludovic al XVI-lea răspândind în paralel zvonul că aceste mișcări au fost făcute cu asentimentul Franței. Când Prusia a amenințat că atacă Austria, Maria-Tereza și cancelarul său îl invită pe Mercy să o pună pe regină să intervină cu regele pentru a se asigura că suveranul va aduce ajutorul său puterii agresate, conform dispozițiilor tratatului de alianță din 1755. La 18 februarie, Mercy a transcris pentru împărăteasă conținutul răspunsului adresat de către Ludovic al XVI-lea soției sale cu ocazia întrevederii care a avut loc în ajun: „Ambiția părinților dumneavoastră va da totul peste cap; au început cu Polonia, acum Bavaria constituie al doilea tom; sunt supărat pe dumneata! – Dar, reia Maria-Antoaneta, nu puteți nega, Domnule, că ați fost informat și de acord cu această afacere cu Bavaria! – Eram atât de puțin de acord, reia regele, încât s-au dat ordine miniștrilor francezi să facă cunoscut acolo unde se află că această dezmembrare a Bavariei se face împotriva voinței noastre, și că noi o dezaprobăm."

Viena anunță atunci că în schimbul cooperării sale Franța ar putea primi Țările-de-Jos austriece (actuala Belgie). Evocând cu ministrul său Vergennes respingerea acestei propuneri, Ludovic al XVI-lea subliniază: „Avem o alianță care ne unește îndeaproape cu Austria dar ea nu ne obligă să intrăm în vederile lor de ambiție și nedreptate." Regele, fidel concepțiilor sale

asupra relațiilor internaționale bazate pe drept și justiție, a vrut de asemenea să refuze orice promisiune de intimidare sau atacare a Prusiei, care se arăta din zi în zi tot mai amenințătoare. De nenumărate ori, el a propus bunele sale oficii pentru a regla conflictul care trebuia să se soldeze, după părerea lui, cu necesara și justa restituire a tuturor teritoriilor răpite.

În primăvara anului 1778, Berlinul intră în război contra Austriei și invadează cu 40 000 de oameni Boemia. Se spera la Viena că regina, însărcinată cu primul ei copil, va sfârși prin a înmuia tenacitatea soțului ei. După numeroase luni de schimburi diplomatice și de conflict, datorită medierii operată de Franța, diverșii protagoniști au semnat pacea de la Teschen (13 mai 1779) care acordă Austriei mica porțiune de moștenire la care ea avea drept și care a restituit Electorului palatin diferitele fiefuri care compuneau Electoratul Bavariei. În ciuda acestui aprig eșec și fără să fi putut obține de la rege cel mai mic avantaj în favoarea Imperiului, Mercy a răspândit zvonul că „bunele oficii" ale Franței fuseseră obținute grație rugilor stăruitoare ale reginei!

Problema gurii râului Escaut

De la 1648, navigația în estuarul râului Escaut era monopolul orașului Amsterdam. Pentru a favoriza portul Anvers situat în Țările-de-Jos austriece, Iosif al II-lea a vrut, în 1784, să pună capăt acestui avantaj trimițând un vas austriac ce va forța trecerea pentru a asigura o liberă circulație. Vasul fiind inspectat, împăratul a mobilizat trupele sale în timp ce Prusia și Provinciile-Unite (cu care se negocia un tratat) cereau ajutorul Franței.

Ludovic al XVI-lea, încă o dată, a arătat o fermitate de nezdruncinat, somându-l pe cumnatul său să renunțe la pretențiile asupra zonei Escaut și oferindu-și bunele oficii pentru reglarea diferendului în ciuda unei intervenții violente a reginei pe lângă Vergennes, ministru al afacerilor externe. Spiritul inventiv al lui Iosif al II-lea l-a făcut atunci să se gândească la un nou aranjament foarte pozitiv pentru Franța pe care Ludovic al XVI-lea a avut înțelepciunea să îl refuze fără să ajungă la argumentele dezvoltate în sensul opus de către regină. Încă o dată, a trebuit să se negocieze prin intermediul Franței. Împăratul renunța la revendicările sale cerând 10 milioane de florini ca despăgubire. Tratatul a fost semnat la Fontainebleau la 8 noiembrie 1785, dar adversarii lui Iosif neconsimțind decât la un vărsământ de 8 milioane, Ludovic al XVI-lea a propus, pentru a salva pacea, să verse diferența. Opinia publică a fost profund șocată de măsură. Mai târziu s-a atribuit în mod fals acest acord

influenței „austriecei" deoarece Franța plătea astfel cheltuielile voinței hegemonice ale fratelui său.

Nule și neavenite, primele capete de acuzație

Niște cheltuieli care, deși erau considerabile în ochii particularilor, nu ruinau statul, demiterea a doi miniștri dintre care primul arăta multă incompetență și soarta celui de-al doilea era deja pecetluită, o influență inexistentă în materie de politică externă, așa apare bilanțul firav al acțiunii Mariei-Antoaneta până la începutul Revoluției.

VINOVATĂ DE TRĂDARE?

Baroana de Korff

Regina a intrat cu adevărat în politică începând din zilele lui octombrie 1789 participând de-acuma la Consiliu și la comitetele ministeriale. Instalați la Tuileries, suveranii cad într-o izolare crescândă. Haosul și licența întreținute în gazete și difuzarea pamfletelor murdare venind din străinătate se propagau asupra întregului regat fără să se poată schimba ceva. În mod sistematic, puterea regală era suspectată, combătută, calomniată. În palat, libertatea nu mai e în curând decât aparență.

Astfel, securitatea familiei regale nu mai este asigurată de către cele o sută de gărzi elvețiene sau de gărzile de corp ale regelui ci de către Garda națională compusă din rebeli, din învingători de la Bastilia sau de către sângeroși tăietori de capete. Ceilalți, cetățeni fideli, sunt reduși la tăcere. Unele după altele, demersurile pozitive întreprinse de Ludovic al XVI-lea, a cărui popularitate stigmatizează de fiecare dată aripa stângă a Adunării, pentru a instaura o monarhie constituțională viabilă, sunt torpilate de toate taberele.

În mijlocul unei astfel de prăbușiri, devine natural pentru Maria-Antoaneta să încerce să reziste unei fatalități care, pentru nimeni, nu apărea ca fiind ineluctabilă.

Ea s-a ocupat mai întâi să găsească soluțiile care puteau să apară pe loc. Cu asentimentul regelui, a încercat o apropiere de Mirabeau. Acesta considera necesar să se iasă din capitală, atât de mare era frământarea spiritelor, după cum erau vădite infidelitățile față de Coroană comise de cei ce juraseră să o

servească. Tribunul predica o plecare imediată spre Rouen. Moartea sa brutală a făcut ca proiectul să eşueze.

În absenţa unor solide susţineri interioare, apărea de asemenea foarte natural ca regina să vrea să rămână în strânsă legătură cu Mercy şi familia sa. Oficinele de pamflete, editorii şi distribuitorii de caricaturi scabroase, chiar grosolane, erau bine instalaţi în oraşele din Ţările-de-Jos austriece, în Anglia! Presa şi diferitele sale relee de opinie aveau străinătatea ca spate al frontului, asiguraţi că vor putea acţiona fără nicio teamă.

Revoluţia morală pe care regele o dorise în fruntea statului eşuând, evenimentele alarmante reîncepuseră în ciuda Sărbătorii Federaţiei, în ciuda jurămintelor solemne ale diferiţilor actori şi a strădaniei regelui de a interzice orice atitudine care ar fi putut să acrediteze ideea că el juca un joc dublu.

În mijlocul unei asemenea neputinţe, a trebuit să se hotărască să plece pentru a salva situaţia şi să încerce să revină la ordinea pe care caietele de doleanţe voiseră să o menţină. Prima, Maria-Antoaneta a fost convinsă de această necesitate şi a întocmit planuri de evadare. Rolul său s-a limitat la preliminarii, ea fiind prea imatură în politică, în ciuda bunăvoinţei sale, pentru a duce la bun sfârşit o astfel de operaţiune. Fără să intrăm în detaliul organizării călătoriei care trebuia să-i conducă pe rege şi familia sa la Montmédy pentru a îi chema lângă el pe toţi cei care se arătau fideli proiectului constituţional susţinut de suveran, să arătăm pur şi simplu contradicţiile mincinoase care împestriţează diferitele mărturii care au urmat acestui eşec. Varennes a fost capcana în care berlina regală a intrat pentru a nu mai reapare decât escortată pe drumul de întoarcere. Contrar povestirilor memorialiştilor, precum marchizul de Bouillé, care scriu sub Restauraţie, regele nu ceruse niciodată să iasă din capitală în plină noapte şi fără escortă, tot aşa cum nu a dorit nici să devieze spre sud itinerarul propus iniţial. Cuferele berlinei fiind goale aceasta a plecat în ritm normal. Ce să mai spunem încă, de exemplu, de neverosimilul povestirii lui Drouet? Când în faţa deputaţilor, el a afirmat că l-a recunoscut pe rege după asemănarea lui cu efigia purtată de hârtiile de 50 de livre (şi nu după o monedă, aşa cum afirmă astăzi această legendă), şeful de poştă din Sainte-Menehould a provocat un hohot de râs general pe toate băncile adunării! Cât despre Monsieur pe care au vrut să-l neutralizeze asociindu-l la proiect, sosise cu bine la Bruxelles!

Pentru a justifica în faţa Adunării deplasarea trupelor spre Montmédy, Breteuil şi Bouillé sugeraseră să se acţioneze împreună cu împăratul Leopold al II-lea prin intermediul propriei sale surori, regina Franţei. Maria-Antoaneta i-a

scris atunci fratelui său pentru a-i cere să pună câteva regimente să facă manevre pe lângă frontieră pentru a permite statului major francez să facă să înainteze propriile forțe fără a trezi bănuieli.

Austriaca

Adoptarea Constituției și jurământul regelui pronunțat la 14 septembrie 1791 au părut să pună capăt revoluției.

Corespondând cu Barnave care îi copleșea cu sfaturi de la întoarcerea de la Varennes, regina și regele au recăpătat o popularitate extraordinară. Dar a trebuit să-și scadă repede pretențiile. Iacobinii și cordelierii reclamau deschis republica. Spilcuitul Barnave și amicul său La Fayette, supranumit Nătărău de către suverană, s-au dovedit slabi tacticieni.

În mod paradoxal, se cuvenea să nu aibă încredere în Monsieur și în contele d'Artois, amândoi partizani ai unei întoarceri la Vechiul Regim. În zadar au fost ei presați în mod solemn de către fratele lor să se întoarcă în Franța.

Maria-Antoaneta, avertizată de către soțul său asupra pericolului pe care îl reprezentau uneltirile extremelor, și-a pus speranța în adunarea unui vast congres organizat de către puterile europene, nu departe de frontieră, la Aix-la-Chapelle, pentru a-i soma pe rebeli să-l restaureze pe regele Franței în drepturile sale legitime. Cu Mercy, Fersen și Breteuil, suverana credea cu naivitate că o astfel de intimidare ar salva Franța de anarhia în care țara părea să se arunce.

În octombrie a aceluiași an, aleasă cu mai mult de 75% de abțineri (pe baza a 4,3 milioane de cetățeni activi), noua Adunare națională legislativă a alunecat evident spre stânga printr-o abilă moțiune propusă *in extremis* de către Robespierre interzicând foștilor deputați ai Constituantei să se prezinte din nou. Paralizia regimului devenea deci inevitabilă.

Totul a mers din rău în mai rău.

Bailly dându-și demisia din funcția de primar al Parisului, noi alegeri l-au dus, cu 88% de abțineri, pe iacobinul Pétion la Hôtel de Ville.

Înverșunarea regelui de a renova, în cadrul constituțional, instituțiile și funcționarea lor a devenit o atitudine total inutilă deoarece din toate părțile se încerca să i se pună bețe în roate statului.

Un nou decret anticlerical din 29 noiembrie, prevăzând deportarea sau închiderea preoților care n-au depus jurământ, a dat o lovitură de oprire.

Conform prerogativelor sale, la 19 noiembrie, regele i-a opus veto-ul său, dezlănțuind furia societăților populare.

Izolați complet, Ludovic al XVI-lea și Maria-Antoaneta nu puteau în prezent conta pe nimeni. Emigranții reuniți la Koblenz în jurul lui Monsieur și oamenii lor de încredere ultra de la Paris reprezentau o primejdie la fel de redutabilă ca și stânga iacobină.

În acest ultim context Maria-Antoaneta a comis o nefericită interpretare a situației.

În sufletul ei, regina dorea deplina restabilire a autorității monarhice, chiar a absolutismului. Ea nu împărtășea sau nu înțelegea decât foarte puțin opțiunile cărora soțul său le va rămâne mereu fidel: adoptarea Constituției și consecințele sale. Singură, suverana trebuia să găsească sprijinul care îi lipsea. Familia sa, legăturile de sânge îi apăreau ca o ultimă pavăză eficace.

Întărită de permisiunea pe care Ludovic al XVI-lea i-o acordase în momentul pregătirii călătoriei la Montmédy, regina a pornit, în primăvara lui 1792, o bogată corespondență epistolară cu fratele său pentru a grăbi ținerea congresului. În acest scop, ea a ajuns de asemenea să le trimită lui Breteuil și lui Fersen hârtii semnate în alb de soțul său. O clipă, ea a crezut că l-a câștigat pe rege de partea acestei idei. Dar politica de tergiversare a lui Iosif al II-lea i-a ruinat curând speranțele.

Regina și Ludovic al XVI-lea au pus atunci la cale un nou proiect de plecare din Paris. În secret, Fersen, (despre care, până în ziua de azi, niciun document autentic nu permite să conchidem o legătură alta decât sentimentală) a putut reveni la Tuileries în 13 și 14 februarie 1792. Fără știrea contelui d'Antraigues, aristocrații parizieni ultra, conștienți că reușita unei astfel de mașinații ar aduce foloase partizanilor monarhiei de tip englezesc, adică stabilirii monarhiei constituționale pe care o urau, dădeau dovadă de multă vigilență în dejucarea oricărei tentative de evadare și i-au sfătuit chiar și pe iacobini să supravegheze îndeaproape palatul precum și familia regală. A fost așadar imposibil să se stabilească un plan și să se încerce cea mai mică inițiativă.

Întărit de convingeri adânci și neschimbându-și decât puțin părerile, regele, dând câteva garanții, după expresia sa, „celor care nu pot să facă binele și celorlalți care nu îl vor", considera în cele din urmă că singurul său atu consta în timp și că nu putea conta decât pe el însuși. În acest sens, viziunea lui se situa la antipozi față de cea a soției lui. Singur, izolat, el știa că nu poate găsi decât în el însuși forța de a rezista. Evenimentele i-au dat curând dreptate. Dar

Fără un adevărat discernământ politic, în mijlocul unei asemenea agitații, Maria-Antoaneta putea ea rămâne destul de stăpână pe sine pentru a adopta o astfel de atitudine?

Revoluția dădea semne de oboseală. Prin mici gesturi succesive Ludovic al XVI-lea reușise să remanieze ministerul. El mai putea să se felicite și pentru alegerea viitorului preceptor care va fi dat fiului său ce urma în curând „să devină bărbat". Desemnarea candidatului (Fleurieu) părea să corespundă dorinței inimii sale.

Când, cam în aceeași perioadă, puterea legislativă, și în mod deosebit, girondinii și brisotinii au împins la război contra Austriei, simțul său politic l-a invitat să-i recunoască pericolul, temându-se că acest conflict va aprinde și interiorul regatului și că va conduce la război civil.

Regina, neputând înțelege subtilitatea acestei păreri, s-a arătat partizană a intrării în război. La 20 aprilie, Ludovic al XVI-lea a trebuit să se ducă la Adunare pentru a accepta decizia care îi fusese impusă. Când, în discursul său, el a trebuit să pronunțe expresia „a declara război", raportează Doamna de Staël prezentă în tribune, ochii i s-au umplut de lacrimi. Într-o inconștiență generală, cu excepția regelui, Franța tocmai se angajase la douăzeci și trei de ani de campanii sângeroase care urmau să decimeze Europa întreagă!

Informațiile pe care Maria-Antoaneta le-a trimis lui Mercy referitoare la planurile de bătălie pe care Franța era susceptibilă să le adopte, destinate armatei conduse de Dumouriez și celei plasate sub ordinele lui La Fayette, se află consemnate în două scrisori datate 26 și 27 martie 1792, deci cam o lună înaintea declarației de război. E greu așadar de calificat această corespondență drept act de trădare deoarece ostilitățile pe care regina le știa, la acea dată, combătute de către soțul său, nu fuseseră încă declarate. În mintea sa, era vorba doar de exploatarea tuturor resurselor care ar permite să se grăbească o reacție a puterilor străine.

Sentimentul sau influența ei n-au atârnat câtuși de puțin în balanță în declararea conflictului care a declanșat o explozie de bucurie populară.

Primele eșecuri militare au grăbit lucrurile. Trebuia găsit un țap ispășitor pentru a mulțumi opinia publică. Folosirea cuvântului „fanatici" a permis toate excesele, desemnând totodată, sub această denumire doar, răzbunării publice pe preoții refractari, pe emigranți, garda constituțională a regelui, „comitetul austriac" de la Tuileries.

Din nou, „Austriaca" devine ținta iacobinilor celor mai extremiști. Profitând de situația agitată, girondinii încă majoritari au vrut să stabilească o

tabără de 20 000 de gărzi federate lângă Paris pentru a proteja, după cum pretindeau ei, capitala. În ceea ce îl priveşte pe rege, căruia i se refuzase, în acelaşi timp, instalarea unei tabere de 36 000 de oameni la Soissons, el a fost mai eficace în a pune să se repare, la frontiere, metereze şi fortăreţe şi în a aproviziona arsenalele, comandând, de exemplu, 120 000 de puşti în Anglia.

Insurecţia din 20 iunie 1792, provocată de sanculoţi, nu a produs niciunul din efectele scontate.

Dimpotrivă, puşi în prezenţa regelui, răsculaţii au depus armele. La sfârşitul zilei, Adunarea şi primarul Parisului, serios discreditaţi în ochii opiniei publice, au trebuit să constate că autoritatea morală a suveranului şi hotărârea lui au împiedicat lovitura de stat aşteptată. De peste tot au fost trimise adrese către Adunarea legislativă pentru a transmite indignarea generală în faţa unui atentat calificat drept odios. La Paris, o petiţie condamnând insurecţia a strâns în cîteva zile 20 000 de semnături şi cerea deschiderea une informări judiciare împotriva primarului Pétion pentru toleranţa lui suspectă.

Totuşi, iacobinii nu s-au simţit înfrânţi.

Trebuiau să acţioneze cât mai repede. Foarte apropiata aniversare a căderii Bastiliei putea oferi prilejul unei noi zile *patriotice* organizate pe Champ-de-Mars, dacă ar şti să facă să urce presiunea. Proclamând, în ziua de 11, patria în primejdie, secţiile pariziene, instigate la regicid, ar putea uşor să violeze din nou legalitatea instituţională.

Dar planul nu ţinea seamă de uimitoarea seninătate a lui Ludovic al XVI-lea care, pentru a doua oară, a făcut să eşueze conjuraţia. Surprinzătoarea mascaradă, organizată în chiar locul unde se desfăşurase sărbătoarea Federaţiei, îşi ratase ţinta. La întoarcerea sa la Tuileries, aclamaţiile au izbucnit în jurul persoanei suveranului şi a delfinului îmbrăcat în unifoma gărzilor naţionale.

În luna mai Ludovic al XVI-lea voise să se înconjoare cu un consiliu secret constituit din moderaţi şi la care soţia lui nu participa. Lui Ludovic al XVI-lea, ostil războiului, i se părea că luptele îi vor lovi prosteşte pe toţi supuşii săi, credincioşii constituind o majoritate ca şi răzvrătiţii. I se părea deci că este de datoria lui ca, denunţând totodată crima, să îi cruţe pe nevinovaţi. Deoarece ţinerea unui congres al puterilor eşuase, regele a avut ideea să-i trimită împăratului un sol, pe Mallet du Pan, pentru a cere publicarea unui manifest ce ar putea pregăti căile unei reconcilieri naţionale în jurul suveranului şi în care nu s-ar face aluzie nici la represalii, nici la extremiştii reuniţi la Koblenz.

Terorizată şi încă sub imperiul şocului după încercarea din 20 iunie, regina care îi scria încă lui Fersen la 24 iulie: „Spuneţi-i prin urmare domnului

de Mercy că zilele regelui şi ale reginei sunt în cea mai mare primejdie" a vrut atunci nu numai să grăbească trimiterea în Franţa a manifestului ci şi să-i înăsprească termenii pentru a da o replică energică provocărilor lansate de Adunarea care afirma că vrea să facă „război regilor şi pace popoarelor".

Fără să înţeleagă că atitudinea curajoasă a regelui provocase în profunzime o vastă mişcare în favoarea lui, mişcare ce dădea motive să se creadă în următoarele evenimente, Maria-Antoaneta l-a angajat pe Fersen, fără să mai aştepte, să lucreze la răspândirea imediată a manifestului. „Trebuie trimis manifestul imediat, [...], este aşteptat cu o extremă nerăbdare, căci necesarmente va ralia multă lume în jurul regelui şi îl va pune în siguranţă", îi mai scria ea cavalerului ei suedez în aceeaşi corespondenţă din 24 iulie. Luarea în consideraţie a acestor intervenţii în redactarea textului a avut cele mai funeste consecinţe.

Având în mână documentul încă din 28 sau 29 iulie, Ludovic al XVI-lea a fost consternat. Imediat, a vrut să se adreseze Adunării ca să nege orice înţelegere secretă cu puterile. Dezmințirea sa nu a avut nici o influenţă.

Sosit şi difuzat la 1 august la Paris, manifestul lui Brunswick a catalizat toate energiile. Zece zile mai târziu, furia avea să se îndrepte o ultimă dată spre palatul Tuileries...

Responsabilă împreună cu Mercy, Breteuil, Fersen şi mulţi alţi extremişti de acest document polemic, considerat în curând ca incendiar, Maria-Antoaneta avea să fie singura dintre toţi aceştia care va trage consecinţele tragice pe care le cunoaştem.

Această eroare nu numai că îi va fi fatală, ci îi va târî pe toţi ai ei la moarte. Două veacuri mai târziu, această nefericită rătăcire o ţintuieşte, pentru câtă vreme încă, la stâlpul infamiei al istoriei!

Fără evenimentele revoluţionare, Maria-Antoaneta ar fi apărut probabil în ochii contemporanilor săi ca suverana cea mai contestată dintre figurile regale. Dar măreţia şi înălţimea sufletească cu care a suportat condiţiile captivităţii şi apoi ale morţii o situează de acum înainte mai presus de orice critică.

Astfel, pe chiar drumul supliciului, membrul Convenţiei David îi schiţează parcă în ciuda propriei voinţe portretul impresionant de realist care rămâne în acelaşi timp una din imaginile cele mai emoţionante şi mai respectabile din istoria Franţei.

JACQUES CHARLES-GAFFIOT,
istoric.

VIII

PATIMILE ŞI MARTIRIUL UNUI COPIL REGE AL FRANŢEI

Există în istoria Franţei clipe şi instanţe care sunt pure ecouri ale istoriei sfinte. Ce este oare, de exemplu, mai aproape de sacrificiul lui Abraham, considerat de Atotputernicul ca fiind atât de mare şi de eroic încât şi-a asumat el însuşi executarea lui şi, pe căile Calvarului, i-a redeschis omului păcătos accesul spre paradis, decât următorul episod, petrecut într-o noapte de vară, în închisoarea Temple?

La 3 iulie, către orele zece seara, în încăperea în care era închisă împreună cu D-na Elisabeth, D-na Royale şi micul rege, regina văzuse apărând cu zgomot şase derbedei de la Hôtel de Ville, atunci principalul centru al puterii, cu glasuri răstite, cu figuri dubioase şi împodobiţi grotesc cu pene, care îi citiseră de îndată un decret al Adunării ordonând ca fiul ei să îi fie luat şi închis separat, singur. Nu cu toată ardoarea ci cu toată înflăcărarea unei mame care îşi apără copilul pe care îl adoră, regina îşi apărase, timp de o oră, copilul, în vârstă de doar 8 ani şi pledase ca să binevoiască să îl lase pe mai departe în grija ei. Dar atunci când, sătui de această scenă, aceşti trimişi îndârjiţi şi bădărani ai puterii iacobine o ameninţaseră, dacă nu capitulează, că vor chema garda pentru ca de faţă cu ea cei doi copii să îi fie masacraţi, ea trebuise, reacţionând ca o adevărată mamă, după apologul lui Solomon, să tacă, să îşi înăbuşe plânsul şi să cedeze.

Se dusese deci la patul micului rege, culcat de mult, şi, asistată de D-na Elisabeth şi de D-na Royale, îl spălase, îl îmbrăcase apoi îl ţinuse o clipă în faţa ei pentru a-i adresa aceste cuvinte: „Fiule, ne vom despărţi, aminteşte-ţi întotdeauna de datoriile tale faţă de Dumnezeu, care ne încearcă, şi faţă de mama ta care te iubeşte."

Apoi ea îl strânsese în braţe cu o putere pe care nu ne-o putem închipui şi, luându-l de mână, se dusese să îl dea pe mâinile acestor ticăloşi şi trădători,

ucigaşi şi apostaţi, despre care văzuse prea bine de ce sunt în stare. Abia se îndepărtase că micul rege, reuşind cu forţa disperării să scape de răpitorii săi, venise să se ghemuiască şi să se agaţe de rochia ei. Dar ea, îndepărtându-l cât putuse de uşor, îi spusese atunci: „Nu, copilul meu, trebuie să te supui, trebuie!" Şi îmbrăţişându-l încă o dată, îl dăduse din nou cu mâna ei în puterea acestor nelegiuiţi, asasini ai tatălui său, despre care presimţea, din păcate pe bună dreptate, că se vor înverşuna să îi schimbe personalitatea, iar dacă va rezista vor ajunge poate să-l ucidă.

Locul unde a fost dus Ludovic al XVII-lea a fost la etajul de dedesubt, în apartamentul în care, în ultimele sale luni de viaţă, fusese deţinut Ludovic al XVI-lea. Acest loc era împărţit în trei încăperi: cea dintâi în care stăteau comisarii; o a doua, foarte mică, ce, din locuinţă a lui Cléry, admirabilul valet al lui Ludovic al XVI-lea, devenise cea a doamnei Simon, soţia preceptorului temnicer al lui Ludovic al XVII-lea; şi o a treia, odinioară camera lui Ludovic al XVI-lea, de acum înainte cea în care dormeau Simon şi atât de tânărul lui prizonier.

Acolo, în primele trei zile, evocându-le pe cele petrecute de Isus în mormânt, nu s-a mişcat de pe un scaun, pe care se ghemuise, plângând atât de tare încât regina, la etaj, putuse să-l audă şi să fie şi mai disperată. Refuzase orice hrană şi nu ronţăise decât un codru de pâine. Totuşi, privirile lui rămăseseră ţintuite asupra uşii. Fără îndoială nădăjduise că ea se va deschide dintr-o clipă în alta şi că, deoarece autorităţi superioare interveniseră, va fi dus înapoi lângă regină, sora şi mătuşa lui. Dar când a venit cea de-a treia noapte fără ca nimic din toate acestea să se fi întâmplat, el şi-a pierdut speranţa. Oricât de copleşitoare trebuia să fi fost dezamăgirea lui, nu s-a lăsat copleşit de ea, ci a hotărît că trebuie să îşi ia soarta în propriile mâini.

După ce Simon a adormit, tânărul rege s-a dezbrăcat, pentru întâia dată el singur, şi s-a băgat în pat. A doua zi, trezit primul, s-a ridicat din pat şi s-a îmbrăcat. Când Simon s-a sculat, l-a găsit sculat şi pe prizonierul lui şi s-a mirat. S-a mirat şi mai tare să vadă că nu mai are în faţa lui un copil înlăcrimat ci un rege al Franţei care i-a cerut pe un ton autoritar să îi arate legea votată de Adunare în virtutea căreia era supus la acest nou tratament. Simon i-a răspuns printr-un potop de înjurături şi declarând că, născut dintr-o rasă de vipere, nu are dreptul să ceară nimic ci doar să asculte şi să se supună la ceea ce iacobinii, autorii libertăţii în Franţa, doresc să îi impună. Dacă copilul a înghiţit şi a tăcut, a făcut-o gândit şi deliberat, ca un arc pe care se apasă. Căci, atunci când a fost dus în curte, pentru ieşirea la aer obişnuită pentru orice prizonier, el s-a adresat, pe rând, tuturor comisarilor care îl supravegheau, cerând pe un ton ridicat să i se

arate legea care îl condamna să fie, în întemnițarea sa, smuls din sânul familiei. A mai adăugat cererea ca, dacă nimeni nu-i putea da răspuns, să fie condus la Adunare. Comisarii, mai întâi uluiți, și mai puțin brute decât Simon, nu au știut ce să-i răspundă; apoi, temându-se ca gălăgia pe care o făcea să nu fie auzită de locuitorii clădirilor vecine, l-au dus înapoi și l-au închis în celula lui.

S-ar părea totuși că această demonstrație de caracter și de convingerea a ceea ce el era prin sânge l-a descumpănit puțin pe Simon. Căci acesta nu a întârziat să întrebe Comitetul de siguranță generală de care depindea, ca și pe Marat, idolul său, ce se aștepta de la el în legătură cu copilul-rege, adăugând că presupusese că trebuia să îl schimbe și să facă din el cel mai înrăit dintre iacobini. Ori răspunsul pe care l-a primit a fost cu mult diferit. Căci acest răspuns era: „Să nu îl ucizi. Să nu îl otrăvești. Dar să te debarasezi de el."

Deci acestei lucrări i s-a dedicat de atunci încolo Simon, cu întreaga pasiune bestială a unui temperament care se adapta atât de bine la așa ceva. Astfel, prin intermediul lui, în colaborare cu mulți alții, Republica a făcut să intre în galeria regilor Franței un al doilea martir, fiu de martir al fidelității față de cerească lor predestinare, un copil ce și-a păstrat neștirbită, ca un erou, până la moarte, integritatea propriei persoane și vocații, asaltate masiv de toate forțele răului.

Martir a fost deci, și înainte de toate în sufletul său. Pentru că a trecut, în anii unei copilării încă fragede dar deosebit de conștiente, ea fiind servită de o minte de timpuriu ageră, pătrunzătoare și chibzuită, de la o viață de palat la cea din închisori; și de la un anturaj cu maniere elevate și uneori cu suflete mari, așa cum fuseseră preceptorul său de la Tuileries, abatele d'Avaux, și guvernanta lui, marchiza de Tourzel, și numeroși alții precum Malesherbes sau prințesa de Lamballe, la un mediu dintre cele mai necioplite, dintre cele mai prost crescute și dintre cele mai predispuse să nu practice decât neobrăzarea și injuria; se trezise, la opt ani, de când fusese smuls din compania mamei, surorii și mătușii lui, absolut singur, cu un suflet îndurerat la maximum și mereu lovit de insultele cele mai josnice și de calomniile cele mai odioase, strigate în gura mare, împotriva celor pe care îi plângea și pe care îi iubise atât. Această încercare ce îi sfâșia inima până în străfunduri, deși mai rară în ultimele sale luni de viață, avea să se prelungească până la agonia lui. Căci chiar în aceste ultime clipe a trebuit să audă un comisar înfumurat răcnind invective împotriva Franței originare, creștine și sfinte, în numele căreia tatăl și mama sa (deși în ceea ce o privește pe aceasta din urmă el nu aflase cumplita veste) aleseseră să se ofere ca martiri, și al cărei succesor era, oricât ar fi fost de copil dându-și sfârșitul în închisoare.

Martir a fost şi în personalitatea sa şi în conştiinţa pe care o avea despre ea. Căci tocmai această personalitate era ceea ce, pentru Simon, trebuia distrus înainte de toate. El a făcut tot ce a putut pentru asta, acţionând prin toate mijloacele pe care mintea lui îngustă le putea concepe. Primul a fost să îl dezbrace de costumul său negru care afişa doliul de fiu de rege martir. Dar iată că tocmai în acel moment Charlotte Corday, cu pumnalul ei, a suspendat luarea acestei măsuri. Căci atunci lui Simon i-a venit în minte ideea destul de trăsnită să îl menţină pe micul rege în doliu, afirmând sus şi tare că nu era pentru Ludovic al XVI-lea ci pentru Marat.

Deşi foarte nesocotit, exista totuşi ceva destul de emoţionant în Simon, cumplit de descumpănit de asasinarea idolului său, căutând, prin imaginea prizonierului său în doliu, o companie şi un sprijin în adânca lui tulburare. Dar în loc de asta el nu a făcut decât să recurgă la o lugubră şi cinică ironie pentru a-i înfige în minte un pumnal pe care l-a răsucit cu insistenţă în afecţiunile şi durerile copilului. I-a spus de asemenea într-o zi, aşa cum o ştim de la Jeanne-Marie, soţia lui, care asculta şi repeta totul, că trebuia să îi fie extrem de neplăcut să fie îmbrăcat în negru pentru o persoană pe care o urâse şi a cărei moarte trebuia să fie pentru el un motiv nu de regret ci de bucurie. La care Ludovic al XVII-lea i-a răspuns că nu l-a cunoscut niciodată pe Marat, dar că a aflat de la familia sa că nimeni nu este demn de ură, că niciodată nu trebuie să te bucuri de nenorocirea cuiva şi că atunci când îi numise „răi" pe cei din partidul lui Marat care urlaseră împotriva regelui el fusese corectat de Ludovic al XVI-lea, care îi spusese că nu sunt decât „rătăciţi".

De acest spirit a fost el inspirat în cursul întregii sale captivităţi şi deci până la ultima lui suflare. Astfel s-a întâmplat ca în toiul războiului din Vandeea, atunci când Simon l-a întrebat ce ar face dacă vandeenii ar intra în Paris şi ar restabili tronul, el a primit acest răspuns: „V-aş ierta."

De îndată ce s-a terminat perioada de doliu acordată de iacobini pentru Marat, Simon şi-a reluat cu înverşunare opera de distrugere a lui Ludovic al XVII-lea. După sufletul copilului a venit rândul personalităţii sale să fie supusă la martiriu. Simon a început desfigurarea copilului, luându-se de coafura lui, în ciuda rugăminţilor unor comisari ce o găseau fermecătoare; şi astfel au căzut la pământ în şuviţe dese minunatele sale bucle blonde. A devenit deci un cap rotund, împopoţonat, firesc, aşa cum fusese la 20 iunie la Tuileries, cu boneta frigiană. A fost apoi dezbrăcat de haina lui neagră şi îmbrăcat cu o ţinută conformă cu aceea a iacobinilor, în care regina l-a văzut printr-o crăpătură dintr-un perete de lemn în faţa căreia ea aştepta ore întregi pentru a-l îmbrăţişa

o clipă din priviri, la trecerea lui, când era dus din camera sa în curte pentru a lua aer. Noua lui îmbrăcăminte ridicolă şi aerul lui de câine bătut au făcut-o să înţeleagă prea bine prin ce încercare cumplită trecea fiul ei. Ea a fost cuprinsă de o durere care a făcut-o să cadă, timp de mai multe zile, într-o stare de stupoare.

Totuşi, cum nu haina îl face pe om, a-l distruge pe Ludovic al XVII-lea în înfăţişarea lui era departe de a fi suficient, şi era indispensabil ca el să fie distrus şi în ceea ce priveşte caracterul şi voinţa. Modul în care Simon a procedat nu i-a cerut un prea mare efort de imaginaţie. El i-a venit, într-adevăr, dintr-unul din propriile defecte care era beţia. Căci pentru a anihila voinţa şi caracterul copilului, mijlocul la care a recurs a fost să îl îmbete. În acest scop era flămânzit timp de mai multe zile, după care i se servea o masă abundentă, foarte condimentată, fără să se pună apă pe masă ci doar vin. Cum se observase că Ludovic al XVII-lea avea demnitatea să nu îi ceară niciodată nimic temnicerului său, el bea din belşug din acest vin şi cădea într-o stare de beţie. Atunci, cu o ipocrizie care, în împrejurările date, are ceva îngrozitor, se profita de nevinovăţia lui ca să fie pus să cânte în gura mare cântece revoluţionare, sau să strige cu limba îmbleticită împotriva familiei lui pe care o iubea atât de mult insultele cele mai vulgare pe care la etajul de deasupra regina, D-na Royale şi D-na Elisabeth puteau să le audă. Este sigur, totuşi, că regina, prin instinctul ei matern, a simţit că nu e lucru curat cu această purtare a fiului ei şi nu există nimic deliberat în aceste descărcări ale micului ei Ludovic al XVII-lea. Totuşi prin acest procedeu, pe care Hébert şi Simon îl numeau „pregătirea", au ajuns să-l determine pe copil să o acuze pe mama lui, pe care o adora, de incest, şi să semneze această acuzaţie. Dar iată că această semnătură a devenit o dovadă materială şi permanentă a faptului că în acel moment Ludovic al XVII-lea nu era el însuşi. Căci în vreme ce caligrafia lui, pe caiete, este uşoară, clară, frumoasă şi chiar elegantă, ea are, pe acest act judiciar a celor pe care Renan i-a calificat drept „nebuni, incapabili şi scelerati", litere micşorate, tremurate, desprinse unele de celelalte şi nealiniate.

Trebuie să menţionăm de altfel că, chiar în stare de beţie, fie că nu s-a ivit ocazia, fie că nimeni nu s-a gândit să profite de inconştienţa lui pentru a-l face să-l scoată, niciodată nu a ieşit de pe buzele lui care, chiar dacă erau buze de copil, erau totuşi acelea ale unui rege al Franţei, sergent al lui Dumnezeu pentru Regat, strigătul de „Trăiască Republica".

Dacă el era rege atunci când, îmbătându-l, îi suprimau conştiinţa, cu atât mai mult, şi cu o fermitate de neclintit, era rege atunci când era în deplina posesie a minţii şi voinţei. Aşa încât a răspuns întotdeauna printr-o tăcere

absolută, închis într-o strângere din buze şi din dinţi, îndemnurilor de a scoate acest strigăt, indiferent dacă îndemnul venea de la un membru al Adunării, de la un comisar sau de la Simon. Acesta din urmă, prezent în preajma lui zi şi noapte, îşi însoţise ordinul cu înjurături furibunde, cu ameninţări groaznice, care se terminau adesea prin acte de violenţă precum, dacă Simon era în picioare, scatoalce sau lovituri cu piciorul, sau gestul de a fi apucat, ridicat de la pământ şi scuturat în aşa hal încât avea întreg corpul dizlocat; sau, dacă era la masă, bând, şi micul rege în picioare la oarecare distanţă, cel dintâi i-a aruncat în cap un pantof cu cuie, pe care copilul l-a evitat în ultimul moment printr-o mişcare a capului. Printre aceste situaţii, a existat una care a fost cât pe-aici să îi fie fatală. Căci, într-o zi în care Simon, voind să îi dovedească unui doctor venit s-o îngrijească pe soţia lui cât de mult a izbutit să îl transforme pe un rege al Franţei în iacobin, a vrut să îl facă pe copil să scoată acel strigăt pe care îl refuzase mereu, furios din cauza tăcerii de care s-a lovit, a răcnit către micul rege: „Bagă de seamă să nu te strivesc de perete!" Această ameninţare neavând nici un efect, s-a ridicat, ca un furibund dezlănţuit, gata să pună în aplicare ameninţarea şi a fost împiedicat de vizitatorul lui care s-a aruncat între el şi atât de tânărul prizonier. A doua zi, când doctorul s-a întors, i s-a oferit un măr de către Ludovic al XVII-lea, care i-a spus că a păstrat desertul din ajun pentru a i-l oferi ca mulţumire că i-a salvat viaţa. Doctorul, emoţionat până la lacrimi, i-ar fi răspuns, spre marea indignare a lui Simon: „Bietul meu micuţ, cum aş vrea să te scot de aici."

Ultima dată notabilă când Ludovic al XVII s-a refuzat cu neclintire şi pentru totdeauna Republicii a fost cu vreo zece luni mai târziu, după ce au pierit pe ghilotină Simon, Hébert, Robespierre şi toţi ai lor. Atunci copiii regali au avut drept temniceri nişte persoane amabile şi chiar devotate. Unul dintre ei, numit Léonard, l-a convins pe un comisar în inspecţie să îl invite la cină pe copilul captiv, pe care nu l-a mai numit „Capet" ci, mai respectuos, „Domnul Carol". În timpul mesei, singura bună pe care o avusese de circa un an, Ludovic al XVII-lea a fost peste măsură de rezervat, aşa cum experienţa îl învăţase să fie dacă ţinea să evite rele tratamente; dar, totuşi, curtenitor şi plăcut. La desert, totuşi, atunci când comisarul, împreună cu ceilalţi invitaţi, au ridicat paharul în cinstea Republicii, Ludovic al XVII-lea a rămas cu paharul pe masă şi tăcut. Degeaba au insistat, unii din grijă pentru el, alţii şocati sau scandalizaţi, să îi imite pe gazda şi pe comesenii lui, nu a fost nimic de făcut şi a trebuit, în grabă, să fie dus în camera lui şi închis.

Nu a putut deci să mănânce amandină, pe care bucătarul de la Temple, cunoscându-i gusturile de pe vremea când era închis cu părinţii lui, i-o pregătise special. Dar această privaţiune a fost desigur un lucru mărunt în comparaţie cu tratamentul pe care îl suferise când fusese pe mâinile lui Simon. Nopţile şi zilele fuseseră atunci presărate cu incidente ca acesta. Căci s-a întâmplat ca, în toiul unei nopţi de decembrie, în camera lui Ludovic al XVI-lea pe care Simon o împărţea cu Ludovic al XVII-lea, acest temnicer brutal si ţâgos să se trezească şi să îl vadă pe micul său prizonier în genunchi pe salteaua de paie, rugându-se. S-a dus, în zorii zilei, să caute un lighean cu marte pe care l-a umplut cu apă rece, apoi a revenit ca să-l surprindă pe la spate pe copilul în rugăciune şi, printr-o mişcare bruscă, să-l ude complet pe Ludovic al XVII-lea şi patul, spunându-i: „Asta o să te înveţe minte să îţi mai spui tatălnoastrele." Apoi, lăsându-şi prizonierul să îşi petreacă restul nopţii în hainele sale de noapte şi aşternutul scăldate în apă rece şi să dârdîie de frig, s-a întors în patul lui şi a reînceput să sforăie.

Alte ocazii de rele tratamente au fost mesele. Căci Simon şi soţia lui îl puneau pe acest rege al Franţei să îi servească la fel ca un valet. Ori dacă, în acest serviciu, comitea vreo greşeală, ca de exemplu să lase să cadă dintr-un vas câteva picături de sos, sau să uite să pună o furculiţă, era de îndată pedepsit, cel mai adesea printr-o lovitură cu şervetelul care, o dată, a fost cât pe aici să îi atingă un ochi. Perechii Simon îi plăcea şi să fie spălată pe picioare de micul lor prizonier. Ori dacă, în această situaţie, apa era prea caldă sau prosopul pentru sters nu era destul de cald, Simon se amuza să se servească de picioare pentru a-l răsturna pe servitorul său regal, cu atâta putere încât acesta rămânea uneori gâfâind pe podea. Aceste tratamente sporiseră cu timpul şi deveniseră atât de frecvente şi de violente încât nevasta lui Simon se neliniştise şi îi atrăsese atenţia soţului ei. Dar el nu ţinuse socoteală de asta. La urma urmei, nu era oare misiunea sa de „a nu-l ucide, a nu-l otrăvi, dar a se debarasa de el"?

O astfel de politică la adresa micului rege avea, în faza următoare a patimilor sale, să facă din el un copil emul al lui Radames, fără ca vreodată în mormântul său să fi apărut o Aida. În a doua jumătate a lui ianuarie, Simon, având de ales între a rămâne să-l păzească pe micul Capet sau a exercita funcţii, pe care el le considera mai importante, în cercurile infernale ce înlocuiseră, prin neştiinţa sau josnica pasivitate a poporului francez, sceptrul şi tronul regatului marte creştin, a părăsit închisoarea Temple după ce a adăugat la bunul rămas decent pe care soţia lui îl adresase copilului prizonier această exclamaţie: „Ah,

broscoiul ăsta râios nu e încă strivit. Dar nu va ieşi nici o dată din această mocirlă, chiar dacă toate capriciile cerului se vor strădui să îl scoată de aici."

Vai, în această dorinţă el a fost profet. Căci, după această primă fază, în lungul martiriu sau patimile lui Ludovic al XVII-lea, ce au fost marcate de toate suferinţele agoniei – timpul petrecut cu Simon –, a venit o a doua care a fost aceea a mormântului. A unui mormânt, totuşi, în care acest copil rege al Franţei a fost nu timp de trei zile, ca şi Cristos, ci timp de şase luni, un înmormântat de viu.

Acest tratament avea drept cauză faptul că, în vreme ce Ludovic al XVII-lea avea conştiinţa înăscută că este regele Franţei, nu exista decât ici-colo câte unul din milioanele de francezi care din instinct îl recunoştea ca atare. De unde şi planul comun al lui Danton, Hébert, Robespierre de a asigura perenitatea transformării pe care o impuseseră statului în Franţa, dintr-un regat creştin într-unul cu totul diferit, conceput de ei, replasându-l în geneza istorică a naţiunii, prin restabilirea Tronului şi înscăunarea lui Ludovic al XVII-lea. Astfel micul rege era un atu atât de important, pe care fiecare ţinea cu gelozie să îl păstreze, încât, o dată ajuns la putere, Robespierre l-a închis între ziduri.

Există în această relaţie, atât de profundă şi atât de înrădăcinată, atât de complexă şi de crudă, a lui Ludovic al XVII-lea cu puterea, fie ea şi iacobină, ceva analog cu aceea între Isus şi Pilat. Exista într-adevăr în Ludovic al XVII-lea, până într-atât încât nimeni nu l-a putut determina să strige: „Trăiască Republica!", un sentiment similar cu acela care l-a făcut pe Isus să îi răspundă: „Tu o spui, că Eu sunt împărat. Eu pentru aceasta M-am născut, şi pentru aceasta am venit în lume..." Pilat, deşi din laşitate omenească l-a condamnat la moarte, şi la moartea pe cruce, i-a recunoscut totuşi regalitatea, la fel cum au făcut, în epoca lui Ludovic al XVII-lea, Hébert, Danton, Robespierre, şi a proclamat-o în cele trei limbi ale vremii, latină, greacă şi ebraică, prin tăbliţa fixată în partea de sus a crucii ce purta aceste cuvinte pe care le-a păstrat în ciuda protestelor lui Caiafa: „Isus Nazarineanul, împăratul iudeilor."

Întărind această mesianică referinţă în ceea ce priveşte misiunea divină a suveranilor creştini, exact în ziua de 21 ianuarie, marcând prima aniversare a zilei în care Ludovic al XVI-lea părăsise aceeaşi cameră pentru a fi condus la eşafod, Ludovic al XVII-lea a părăsit-o la rândul său pentru a fi dus în cămăruţa învecinată, în mormântul lui. Căci, dacă a rămas în viaţă din ianuarie până la sfârşitului lui iulie 1794, când o dată cu înscăunarea Directoratului a fost scos de acolo, el a fost (găsit) lovit de moarte, devenit un lent muribund până când s-a stins la începutul lunii iunie 1795 şi a permis în sfârşit Republicii

să scape cu totul de el aruncându-i corpul într-o groapă din care o dată umplută nu a fost lăsată nicio urmă, pentru ca nimeni să nu ştie unde se află.

Republica şi Imperiul sunt în Franţa atât de împotriva naturii încât, aşa cum prima va căuta să distrugă tot ceea ce putea să evoce monarhia creştină, cel de-al doilea va pune să fie rasă de pe faţa pământului închisoarea Temple cu toate amintirile de care era marcată privind martiriul familie regale, temându-se ca acest donjon să nu trezească remuşcări şi o renaştere a cultului faţă de acest regim originar, căruia Jaurès îi recunoştea „farmecul secular".

Nu ne putem închipui ce a fost pentru acest copil care, la început, abia împlinise opt ani, această întemniţare singuratică în cămăruţa lui Cléry, lipsită de lumina zilei din cauza unei streşini, fără lumină noaptea, în afară de câteva raze ce veneau de la un felinar exterior, fără încălzire în iarna aceea cu excepţia unui burlan de sobă situat în camera comisarului şi care traversa un perete, a cărei uşă era permanent închisă cu un lacăt şi zăvorîtă, prevăzută cu un ghişeu prin care la intervale neregulate i se dădea ceva de mâncare şi prin care i se striga, de data aceasta la intervale regulate: „Capet, scoală-te, rasă de vipere" şi era somat, după această interpelare, să vină să se arate la ghişeu, dar căreia nu i se descuiau lacătele şi nu i se deschideau zăvoarele decât atunci când se schimbau comisarii, lucru ce se petrecea adesea noaptea târziu. Cei schimbaţi şi cei care îşi începeau serviciul intrau atunci în cameră şi constatau împreună că trupul lui Ludovic al VII-lea este acolo; nu le păsa dacă este încă în viaţă sau nu mai respiră şi, mort sau viu, îl insultau din abundenţă. Dacă dintre aceşti agenţi ai Comitetului de siguranţă generală câţiva au fost cuprinşi de milă pentru acest mic captiv şi au sugerat ca el să fie tratat mai puţin rău, acest lucru a făcut ca ei să fie imediat daţi afară şi trataţi drept criminali. În această Republică, în sărbătoare, cum a spus-o Danton însuşi, ticălos sângeros şi venal, „autoritatea rămânea de partea scelerăţilor".

Ce a putut simţi şi gândi în aceste condiţii micul Ludovic al XVII-lea, care a putut să-i fie visurile şi coşmarurile, el care cunoscuse splendoarea de la Versailles, eleganţa Trianonului, apoi, începând cu 15 octombrie, ororile capetelor gărzilor de corp înfipte în suliţe escortând caleaşca ce îl ducea la Tuileries, sau asasinarea şi tăierea în bucăţi a contelui de Dompierre, pe drumul berlinei care îl aducea de la Varennes, şi urletele sadice şi virulente ale plebei duhnind a vin ce invadase palatul Tuileries sau care se adunase fie în jurul Feuillants, fie în altă parte, în vreme ce el fusese, în deplin şi consolator contrast, legănat fără încetare de iubirea celei mai duioase dintre mame, cu suflet mozartian, pioasă şi eroică, toate acestea sugerează un martiriu neîncetat

al inimii şi al minţii, profund şi sfâşietor, total inefabil, zguduitor pentru toţi, dar pe care doar Dumnezeu l-a putut cunoaşte.

În aparenţă, cel puţin, nu a putut să nu se simtă întru totul părăsit de îngeri şi de ai săi şi lăsat fără apărare pradă urii, cruzimii barbare şi grosolăniei injurioase a duşmanilor ce nu căutau decât să distrugă prin el Franţa a cărei întrupare era. Nu ştim dacă din cauza unei extreme disperări sau a unei resemnări pasive care îi mina energiile, dar fapt este că destul de curând a încetat să îşi mătură camera, să se dezbrace şi să se spele, să folosească patul, nu se scula decât atunci când era chemat la ghişeu ca să îşi arate chipul sau să îşi ia farfuria, şi nu a mai făcut nimic altceva decât să îşi petreacă tot timpul pe o saltea de paie aruncată direct pe podea. A fost văzut în această stare de o serie de comisari, dar nimeni nu s-a îngrijorat. Au constatat că e tot acolo, şi doar asta conta. Singurele consecinţe au fost că, pentru a evita mirosul neplăcut, s-a închis din ce în ce mai repede uşiţa ghişeului, şi că nici un comisar nu a mai intrat în încăpere.

Pentru ca uşa lui să se deschidă din nou şi să lase să intre paşii unei fiinţe omeneşti a trebuit aşteptată căderea lui Robespierre şi trecerea de la puterea iacobină la Directorat.

Atunci schimbarea a fost promptă. Căci, încă de a doua zi după 9 Termidor, la ora şase dimineaţa, Barras, odinioară viconte, acum noul despot al francezilor, s-a dus la Temple, ca şi la toate celelalte centre nevralgice ale Parisului, pentru a primi jurământul de fidelitate faţă de guvernul său şi de Convenţie. Apoi, în aceeaşi seară, l-a desemnat pe unul dintre ai săi ca să ia, pe lângă copiii lui Ludovic al XVI-lea, poziţia pe care, cu şase luni în urmă, o ocupase Simon. Acesta din urmă, tot atunci, într-un gup de zece iacobini în vârstă de 21 până la 38 de ani, trecuse de la viaţă la moarte sub cuţitul ghilotinei. Desigur noua Republică se deosebea puternic de ancestrala monarhie, prin faptul că niciunul dintre guvernanţii ei nu mai avea grija şi cu atât mai puţin exigenţa lui Ludovic al XVI-lea şi a Mariei-Antoaneta, care niciodată în apărarea lor nu vărsaseră vreo picătură de sânge franţuzesc. Asta pentru că niciodată suveranii noştri martiri nu s-au abătut de la acest principiu pe care regina, renunţând la hotărîrea ei de a nu-i vorbi, i-l precizase, înainte de a urca în trăsura ce avea să o ducă la ghilotină, preotului *jureur* ce îi fusese trimis, în clipa când acesta o îndemnase să se gândească la ispăşire: „Greşeli, dar nici o crimă."

Noul funcţionar însărcinat cu paza copilului Franţei, considerat de Barras ca fiind un agent de încredere al guvernului său, era un martinichez de douăzeci şi patru de ani, pasionat de flori, ce locuia împreună cu mama şi cele

două surori ale lui pe strada Folie-Méricourt. Ori, dacă el era înebunit după toate ideile noi: libertate, fraternitate, egalitate, drepturi ale omului, toate aceste fantezii nu îi alteraseră câtuşi de puţin bunătatea inimii, nici duioşia omenească, nici spiritul cultivat, poetic, erudit, nici rafinamentul manierelor.

Cînd tânărul, din toate punctele de vedere amabil şi fermecător, a deschis uşa încăperii unde fusese închis de opt luni Ludovic, ceea ce el şi comisarii care îl însoţeau au găsit acolo a fost mai întâi o atmosferă fetidă, care te aducea în pragul leşinului, apoi, la picioarele lor, un sol presărat cu murdării, cu resturi de mâncare, cu excremente, în mijlocul cărora mişunau viermi şi furnici, păianjeni şi şoareci, purici şi păduchi. „Totul era viu acolo", cum a spus un băiat de serviciu. Cât despre micul rege, el era un trup prăbuşit şi încovrigat pe o saltea de paie pusă direct pe podea, îmbrăcat în nişte haine dezgustătoare şi rupte, al cărui păr devenise o gămadă de câlţi plină de insecte parazite, ale cărui membre erau întinse într-o poziţie nefirească, ce, atunci când s-au străduit să îl ridice în picioare a urlat de durere şi, odată ridicat, a căzut din nou, cu capul înainte, la pământ. Halul în care a fost găsit a făcut să fie asaltat cu întrebări. El nu a răspuns decât printr-o frază rostită aproape în şoaptă şi atât de patetică deoarece venea de la un copil de abia nouă ani: „Lăsaţi-mă să mor!"

Laurent a fost atât de emoţionat încât şi-a jurat să îl salveze, şi s-a pus de îndată pe treabă cu cel mai fierbinte devotament, cu o uimitoare ingeniozitate şi o sensibilitate intuitivă. Niciodată, de exemplu, nu i s-a adresat copilului cu „Capet", ci întotdeauna cu „Domnule Carol", amintindu-şi că fusese botezat Carol-Ludovic. A obţinut imediat de la comisari ca acest mic prinţ de sânge al Franţei să fie transferat în camera lui Ludovic al XVI-lea, în timp ce aceea în care fusese zidit era curăţată de sus până jos. A obţinut de asemenea de la Comitetul de siguranţă generală promisiunea să îl spele pe tânărul său prizonier cu apă călduţă; apoi a descoperit că patroana cârciumioarei este o femeie de treabă care fusese coafeză şi i-a dat sarcina să se ocupe de părul lui Ludovic al XVII-lea, devenit claie plină de păduchi. Cum sub păr capul copilului era, ca întregul lui corp, presărat cu abcese şi furuncule, el a mobilizat, pentru a le vindeca, un funcţionar de la Temple care avea noţiuni medicale. Toate aceste tratamente care au durat săptămâni întregi l-au făcut să sufere pe pacient atât de mult încât el a scos strigăte de durere, dar s-a scuzat pentru ele şi le-a mulţumit în nenumărate rânduri celor care l-au îngrijit. S-a şi mirat, pentru că i-a spus într-o zi lui Laurent: „Credeam că nu mă iubiţi." De altfel, ceea ce el nu a făcut nicicând a fost să aducă cel mai mic reproş sau cea

mai uşoară acuzaţie împotriva celor care îl torturaseră. Fără îndoială că reţinuse ceea ce îi spusese într-o zi Ludovic al XVI-lea, şi anume că aceşti francezi nu fuseseră „răi" ci doar „rătăciţi".

Pentru a-i reda pe deplin aspectul omenesc, Laurent i-a comandat şi o haină nouă, de postav fin şi, doarece era orfan, de o culoare închisă gri-ardezie.

Deşi starea în care fusese găsit la căderea lui Robespierre era cunoscută până în cele mai mici amănunte la Comitetul de siguranţă generală, nimeni nu s-a preocupat să ceară să fie examinat de un medic, nici să-i schimbe cătuşi de puţin jalnicul regim alimentar de deţinut sau să îmblânzească puţin orarul închisorilor, care îi silea pe prizonieri să petreacă cea mai mare parte a zilei singuri, zăvorâţi în celula lor. Aşadar a fost din nou, în cea mai mare parte a timpului, singur cu el însuşi atunci când a trebuit să suporte accentuarea treptată a suferinţelor provocate de bolile mortale de care era atins. Dar aşa cum Isus, în toiul torturilor lui, până la acest ultim strigăt cu care, în plină zi, a întunecat cerul, a avut la picioarele crucii pe cele două Marii, a lui Cleopa şi a lui Zevedei, pe pasionata Maria din Magdala, pe discipolul să multiubit şi pe minunata lui mamă, Ludovic al XVII-lea va vedea succedându-i lui Laurent, la sfârşitul misiunii sale, doi paznici care, pe lângă faptul că îl iubeau mult, îl venerau în el pe regele lor aflat în nenorocire.

Unul se numea Gomin şi era un tâmplar de pe insula Saint-Louis, renumit pentru bunătatea lui şi agent regalist în organizaţia secretă a membrului cel mai vegetal al nobilimii franceze, marchizul de Fenouil[1]. Purtarea sa faţă de Copiii Franţei prizonieri a fost atât de bună încât D-na Royale a cerut să fie însoţită de el atunci când, servind de monedă de schimb, ea va fi eliberată şi va pleca în exil să i se alăture unchiului ei, contele de Provence. Celălalt, Lasne pe numele său, îl cunoscuse pe micul rege atunci când acesta fusese delfin, apoi prinţ regal, făcând de serviciu la Tuileries pe vremea când fusese el însuşi căpitan într-o secţiune a Gărzii naţionale. Astfel el va fi singura persoană pe care micul rege o va tutui în timpul întregii lui captivităţi.

Amândoi, respectând regulamentul pentru a nu oferi nici un pretext să fie concediaţi, au căuta să îndulcească, pe cât le-a stat în puteri, întemniţarea celor doi Copii ai Franţei. Ei au încurajat personalul de la Temple să îi viziteze, să le aducă cărţi sau jucării, ca de exemplu un *bilboquet*, zaruri, cărţi de joc, o tovărăşie precum cea a unei păsări în cuşcă; le-au adus personaje oficiale curioase să îi vadă. În faţa acestora micul rege a păstrat o tăcere absolută, pe

---

[1] Fenouil = mărar.

care vizitatorii săi au pus-o pe seama năucelii minţii lui, urmare a prizonieratului, dar care era datorată, după cum au dovedit-o convorbirile cu Lasne şi Gomin, unei extreme neîncrederi, născute din experienţa lui, şi unei frici, saturat de aşa ceva cum era, de a provoca încă o avalanşă de înjurături şi de cuvinte jignitoare. Cei mai mulţi au fost frapaţi de asemenea de contrastul dintre neplăcuta imagine a corpului său deformat şi deosebita frumuseţe a chipului, din care emana în acelaşi timp cruzimea soartei şi autoritatea morală dată de măştere. Reiese din rapoartele lor că acest mister i-a pus pe toţi pe gânduri.

Ceea ce au izbutit de fapt să facă atenţiile şi grijile lui Laurent, Lasne şi Gomin a fost să tranforme corpul care putrezea în mormântul său, fără a fi încă mort, ce fusese găsit cu ocazia declaustrării sale, într-un corp curat tot mai suferind, tot mai atins şi devorat de moarte. Fără grabă, acest procedeu şi-a urmat cursul. Astfel dacă pentru paznicii lui, care îl iubeau, vara a fost anotimpul refacerii aspectului său, iarna acela al speranţei de a-l face să-şi recapete forţele, la apropierea primăverii se puteau citi deja, în registrul de la Temple, însemnări ca acestea: „Micul Capet este indispus." Apoi, când a sosit iarna mai: „Micul Capet este primejdios de bolnav." În sfârşit, după mai puţin de o săptămână: „Ne temem pentru viaţa micului Capet." În ciuda acestor avertismente, membrilor Comitetului de siguranţă generală şi acelora ai Adunării nu le-a păsat nici cât negru sub unghie de soarta lui Ludovic al XVII-lea. Au fost necesare demersuri din ce în ce mai numeroase şi stăruitoare din partea lui Lasne şi a lui Gomin pentru ca în sfârşit autorităţile Republicii să se hotărască să îi trimită un medic.

Acesta a fost doctorul Desault, medic fără diplomă la spitalul Humanité. De îndată ce l-a examinat pe tânărul său pacient a declarat că a fost chemat prea târziu şi că acest copil sleit de puteri e pe punctul de a muri într-o stare de epuizare extremă, cauzată de modul în care fusese tratat. El a adăugat că dacă există vreo speranţă, foarte slabă, de a fi salvat, aceasta constă în a fi dus imediat la ţară, la aer curat, a fi hrănit şi îngrijit cu atenţie în fiecare clipă. Absolut nimeni, nici dintre comisari, nici la Adunare, nici la Directorat, nu a ţinut seamă de această sugestie. Dimpotrivă, nimic nu s-a schimbat în jalnica raţie de mâncare de penitenciar ce îi era servită, nici în numărul de ore, de zile şi de nopţi în care trebuia să rămână singur, zăvorît în camera lui. Iată deci ce au spus cu claritate, în numele întregului popor francez, care, fie dintr-o alegere deliberată, fie din simplă pasivitate, era sursa şi sprijinul puterii lor, conducătorii Republicii, fie ea aceea a lui Roland - care se pronunţase ca fiind printre cei ce consideră că Franţa trebuie transformată într-un cimitir pe care să

se clădească o nouă națiune conformă cu ideile momentului – sau aceea a lui Danton, a lui Robespierre sau a lui Barras; nimic nu se schimbase în atitudinea ce trebuia avută față de Ludovic al XVII-lea, și care era mereu aceeași: a nu-l ucide, a nu-l otrăvi, dar a se debarasa de el. Doctorul Desault nu-și făcuse, în această privință, nicio iluzie. Căci i-a răspuns comisarului care îl însoțise, așa cum era de datoria lui, până la poarta închisorii și care l-a întrebat dacă Ludovic al XVII-lea nu era un „copil pierdut": „Mi-e teamă că da; dar există poate pe lume oameni care speră acest lucru." Aceste cuvinte au fost rostite la ieșirea de la închisoarea Temple la 30 mai 1795; și iată că în noaptea de 31 mai spre 1 iunie doctorul Desault a sucombat în urma unei fulgerătoare crize de ceea ce era numită atunci „o febră ataxică".

Comitetul de siguranță generală a avut meritul să îi desemneze imediat un succesor pe lângă micul rege: doctorul Pelletan, chirurg șef la același spital Humanité care, încă din 5 iunie, s-a dus să-l vadă pe noul său pacient. Acesta din urmă l-a șocat de îndată ca fiind, după propriile lui cuvinte, într-o „stare atât de supărătoare" încât a ordonat pe loc, fără să îi consulte pe comisari, ca apărătorile împotriva vântului să fie scoase de la fereastră, ca zăvoarele să fie date jos de la uși și ca apoi bolnavul său să fie transportat într-o altă cameră mai luminoasă și mai bine aerisită. Lucruri pe care Lasne și Gomin s-au grăbit să le îndeplinească cu zelul pe care îl putem bănui; dar toate aceste ordine fiind date cu voce destul de tare, micul rege l-a atras pe doctor spre el și i-a cerut să coboare tonul, de teamă ca la etajul de deasupra mama lui, pe care în mod eronat o credea încă în viață, să nu audă ceva și să nu-și facă griji în legătură cu sănătatea și cu soarta lui.

Mai apoi, când noua lui cameră a fost gata, a fost dus acolo în brațe de Lasne, care l-a simțit cum tresare și l-a văzut mușcându-și buzele și strângând din dinți ca nu cumva să țipe, ca urmare a cumplitelor dureri pe care i le provoca, la cea mai mică mișcare, corpul lui deformat, rahitic și pe moarte.

Dar a doua zi, la schimbarea comisarilor, copilul rege în agonie a mai trebui să suporte una dintre acele scene care îi frângeau inima. Căci noul venit, făcând parte dintre supraveghetorii și paznicii acestui sergent al lui Dumnezeu pentru regatul Franței, în vârstă de zece ani, răsturnat de la putere și închis, era unul dintre acei „nebuni, incapabili și scelerați" care, potrivit lui Renan, au dus la succesul Revoluției. El și-a răcnit deci, într-o explozie de invective și de insulte unele mai șocante decât altele, indignarea împotriva îmbunătățirilor care fuseseră aduse regimului lui Ludovic al XVII-lea. Când Lasne și Gomin au răspuns că au acționat la ordinul medicului, acest furibund împopoțonat le-a strigat: „De când

felcerii sunt cei ce guvernează Republica?" Apoi s-a îndepărtat continuând să tune şi să fulgere.

În tot timpul acestei scene zgomotoase şi răsunătoare de ură, micul rege încercase să ia masa, dar nu izbutise decât să înghită trei linguri de supă. La lăsarea serii, au aşteptat infirmiera trimisă de doctor pentru a-l veghea pe timpul nopţii. Dar în zadar, ea nu a venit niciodată.

La ora desemnată de regulament, Gomin şi Lasne s-au retras din camera lui. Ludovic al XVII-lea şi-a petrecut deci singur ultima noapte pe pământ. Se pare totuşi că ea a fost liniştită. Căci a doua zi, atunci când, la ora prescrisă, Gomin a venit la el, l-a găsit mai degrabă odihnit şi în aparenţă suferind mai puţin. Dar l-a auzit atunci pe acest copil, suveranul şi prizonierul lui, mulţumindu-i cu o insistenţă şi o intensitate poate destul de neobişnuite pentru toate atenţiile şi amabilitatea de care dăduse dovadă faţă de el.

Când Lasne a venit să îl schimbe pe Gomin, găsindu-l pe Ludovic al XVII-lea mai bine, i-a făcut toaleta, l-a îmbrăcat şi l-a aşezat la măsuţă. Totuşi nu a putut rămâne acolo decât vreo oră, căci durerile l-au apucat din nou cu mare putere. Lasne l-a culcat aşadar din nou cu grijă şi îngrijorare. Copilul era deci în pat când, către ora unsprezece, a sosit doctorul Demangin, pe care doctorul Pelletan, conştient de importanţa sarcinii sale, şi-l asociase. Cum doctorul avea s-o scrie mai târziu unuia dintre prietenii săi, micul rege l-a primit cu o curtoazie şi o recunoştinţă de care a fost profund impresionat. Apoi, găsind, după consultaţie, că starea pacientului său, deşi gravă, este staţionară, el s-a retras. În vreme ce Lasne l-a însoţit, Gomin a rămas lângă Ludovic al XVII-lea. Pentru a-l veghea mai de aproape, se aşezase chiar pe marginea patului. Şi iată că, privindu-l cu atenţie, i s-a părut la un moment dat că acest preţios copil este mai senin. De aceea l-a întrebat dacă durerile lui au scăzut. Răspunsul a fost că nu, dar că a auzit o muzică minunată care l-a liniştit şi în care a recunoscut glasul reginei, a cărei execuţie îi fusese ascunsă şi pe care o credea prizonieră în camera de deasupra. Ascultând aceste vorbe, Gomin a îngenunchiat. Apoi, în timp ce se ruga, şi-a simţit una dintre mâini luată şi sărutată de către copil. Atunci ridicând ochii, l-a văzut având o figură extaziată, care a fost urmată de o clipă de somn.

În vreme ce Ludovic al XVII-lea se odihnea astfel, Gomin s-a retras. Lasne revenise să îşi reia garda lângă el. La rândul lui, a îngenunchiat lângă pat. Deodată, trezit de către copil, i-a fost pusă de către acesta următoarea întrebare pe care nu o putea înţelege: „Crezi că sora mea a putut auzi această muzică minunată?" Şi abia rostise această întrebare că şi-a întors ochii, la fel de

larg deschişi ca şi fereastra, spre lumina unui cer de primăvară, apoi s-a întors puţin, aruncând spre Lasne acest început de confidenţă: „Am ceva să îţi spun..." Dar acest „ceva" a rămas pentru totdeauna un secret. Căci chiar în această clipă micul rege prizonier a căzut mort în braţele temnicerului său, fiinţa cea mai credincioasă şi mai iubitoare dintre supuşii lui.

Pentru a evita orice risc de scene neplăcute, mutarea micului rege în ultimele sale zile într-o cameră mai plăcută fiind făcută fără autorizaţia Comitetului de siguranţă generală, Lasne şi Gomin au dus de îndată cadavrul copilului în acea cameră a lui Ludovic al XVI-lea ce îi fusese atribuită în mod oficial la expirarea izolării lui. Acolo i-au depus rămăşiţele pământeşti pe patul tatălui său unde, salteaua fiind scoasă, el era lungit pe scânduri, deci pe lemn, aşa cum de lemn era crucea. Nimic nu putea fi mai sărăcăcios. Dar acolo, lumina venind de la fereastră îi cădea drept pe faţă, ale cărei trăsături minunate şi paloare deveneau sub razele ei o viziune de neuitat.

Când au venit ofiţerii să constate decesul, pe care voiau să îl trateze ca pe cel al ultimului individ oarecare, toţi au fost impresionaţi şi cuprinşi de tăcere.

După punerea în sicriu, acesta, escortat de un mic detaşament militar, în caz de manifestaţie, şi urmat de o mulţime considerabilă, a fost dus la cimitirul Sainte-Marguerite şi aruncat într-o groapă ce a fost imediat astupată în aşa fel încât nimeni să nu poată recunoaşte locul. Într-adevăr, Republica, mai irodiană decât Irod, se îndârjea să asasineze copiii şi regii, nu numai în ce priveşte viaţa, ci şi amintirea.

Dar în această privinţă nimic nu a reuşit, şi Providenţa a vegheat ca totul să se întâmple exact pe dos. Căci extrema rigoare a captivităţii sale, secretul în care a fost ţinut şi refuzul de a-i acorda un mormânt n-au făcut decât să aţâţe imaginaţiile în jurul persoanei sale. De aceea aproape imediat după ce s-a stins au început să apară, de ici, de colo, falşi delfini, falşi Ludovici al XVII-lea, în număr atât de mare şi continuu încât ne gândim la toţi acei falşi Cristoşi, cărora Isus le-a profeţit apariţia la sfârşitul lumii. Un astfel de gând împinge fără îndoială mintea spre sentimentul că o dată cu moartea acestui mic rege al Franţei începea să dispară această lume numită creştinătate.

Pe deasupra şi de altfel, chiar din punct de vedere fizic el nu a dispărut cu totul. Căci rămânea din el acel „de ce" a fost atât de iubit de regină şi de cei care l-au cunoscut cu adevărat, şi acea parte a lui prin care a suferit cel mai mult: inima.

Ea fusese scoasă de doctorul Pelletan, cu ocazia autopsiei, conservată de el în tărâţe, transmisă moştenitorilor săi, înmânată de către aceştia ramurii

principale a casei de Bourbon, venerată în capela contelui de Chambord la Frohsdorf, salvată de la un jaf al acestui castel de către soviete după cel de-Al Doilea Război Mondial, şi în cele din urmă donată de două prinţese Massimo, una numită Blanche şi una numită Neige[1], a căror mamă era din familia Bourbon; ele o moşteniseră şi au dăruit-o Memorialului Franţei pentru bazilica Saint-Denis.

Pentru instalarea acestei relicve atât de impresionante şi sfinte într-un loc de îngropăciune tradiţional al suveranilor Franţei, ducele de Bauffremont, pe atunci preşedinte al Memorialului Franţei, a organizat, cu ajutorul entuziast al municipalităţii din Saint-Denis, ce avea reputaţia de a fi marxistă, o ceremonie solemnă care a fost una dintre cele mai frumoase ce au putut fi văzute în Europa în ultimii ani.

Căci iată că, la ceva mai mult de două secole după moartea sa, aniversarea i-a fost comemorată la 8 iunie 2004 printr-o misă solemnă în prezenţa unei asistenţe ce se revărsa până în piaţă şi în care erau reprezentaţi întreaga elită a Franţei intelectuale şi catolice, numeroase universităţi străine, toate ramurile casei de Bourbon, arhiducele cel mai mare şi fratele său din casa de Habsburg, care îl înconjurau în faţa corului pe ducele de Anjou, recent declarat de tribunalele Republicii ca singurul având vocaţie la coroana Franţei.

Acesta din urmă a stat la început în piaţa din faţa bisericii pentru a întâmpina neprețuita relicvă ce venea de la Paris unde fusese expusă, în ajun, în biserica Saint-Germain-l'Auxerrois şi primise omagiul a mii de parizieni, dintre care mulţi îngenuncheaseră în faţa ei şi se rugaseră îndelung. La sosirea la Saint-Denis, escortată de un detaşament de poliţie în uniformă de gală, furnizat de municipalitate, ea a fost înmânată, în urna ei de cristal, ducelui de Anjou, care a înmânat-o la rândul lui unui prinţ din casa lui, de aceeaşi vârstă ca Ludovic al XVII-lea atunci când a murit. Apoi acest copil princiar, purtând urna transparentă, şi urmat de regele Franţei de drept istoric, dacă nu *de facto*, în sunetul marii orgi ce cânta Fanfara Regală de Pergolese a străbătut încet întreaga biserică, prin mijlocul unei asistenţe impresionate şi emoţionate, conştientă că trăieşte una dintre marile ore ale istoriei Franţei.

După aceea, s-a auzit cardinalul arhiepiscop de Tours, Monseniorul Jean Honoré situându-l atât de sus pe acest mic rege martir al Franţei încât a putut rosti fraze ca acestea: „Pe care alt chip decât pe cel al copilului de la

---

[1] Blanche-Neige = Albă ca Zăpada (N. t.)

Temple, a cărui nevinovăție martiră ne îndurerează, s-ar așeza mai mult atenția Creatorului? Oare nu însăși nefericirea lui este cea care îi conferă victimei această aură care îl transfigurează precum coroana de spini îl transfigurează pe Crucificatul de pe Golgota?"

Sau această altă frază: „Răul nu este niciodată atât de scandalos ca într-un ultragiu al cărei victimă este un copil nevinovat... Și Nevinovatul suprem nu a fost oare propriul fiu al lui Dumnezeu?"

Și cardinalul l-a comparat pe Ludovic al XVII-lea cu regele David al cărui Fiu îi plăcea lui Cristos să se declare, citând aceste două rânduri din al treizeci și șaptelea psalm al lui:

„Chinuitu-m-am și m-am gârbovit peste măsură,
toată ziua mâhnindu-mă umblam."

Apoi a concluzionat: „Umbra Crucii este aceea care permite să pătrundem, dacă nu să explicăm, scandalul unui copil condamnat la decăderea din titlurile sale și la violarea nevinovăției sale."

În sfârșit, după misa de requiem, inima lui Ludovic al XVII-lea a fost, în sunet de tobe, coborâtă în cripta bazilicii, și, acolo, depusă o clipă între cele două morminte al lui Ludovic al XVI-lea și al Mariei-Antoaneta. Atunci istoria a pus stăpânire pe întreg prezentul și, într-o tăcere înfiorată, a îmbrățișat cu o aceeași emoție întreaga asistență.

Urna de cristal era încă între cele două pietre de mormânt când preotul de la Milly-la-Forêt, capelan al Casei regale, i-a adresat lui Ludovic al XVII-lea, cu o voce caldă și melodioasă, în numele tuturor sufletelor și tuturor inimilor franceze, care se vreau a fi credincioase și loiale față de sângele Franței și micul lor rege martir, așa cum au fost față de Isus, până la cruce, mama sa, Sfântul Ioan și cele trei Marii, Veronica, Nicodim, Iosif din Arimatea, această vibrantă invocare:

„Sire, ați fost regele tristeții, al mizeriei umilirii. Sire, ce rege a fost mai mult decât voi regele poporului său, căci ați suferit asupra propriei voastre persoane aceleași torturi, terori, nedreptăți la care erau atunci supuși toți francezii! Sire, o dată cu inima voastră, singura rămășiță muritoare pe care o avem de la voi, intră azi în bazilica Saint-Denis pe urmele Majestății Voastre, regele lor martir, toți luptătorii din Vandeea, toți martirii revoluției, toți cei care au spus nu barbariei și apostaziei, care s-au sacrificat ca niște victime ce au ispășit pentru ca statul francez să se reîntoarcă la adevărul lui originar, creștin

şi regal. Sire, dacă nu aţi primit la Reims ungerea încoronării, aţi primit de la mama voastră proclamarea voastră ca rege, atunci când, în faţa voastră, la câţiva paşi de voi, ea, regina Franţei şi a Navarei, v-a făcut o profundă reverenţă, cea dintâi şi singura. Sire, aţi fost unul dintre marii regi ai Franţei, căci dacă în conştiinţă nu aţi fi fost şi nu aţi fi rămas rege, mereu şi împotriva a toate, nu aţi fi fost închis! Sire, de ar putea Majestatea Voastră să fie, peste timp şi spaţiu, emoţionanta, suverana şi providenţiala mărturie a faptului că întotdeauna lumina învinge întunericul, aşa cum s-a dovedit divin pe Muntele Calvarului, deoarece Acela ce a fost ţintuit pe lemn s-a ridicat triumfător de pe Cruce pentru a domni, de atunci timp de mai bine de două mii de ani, asupra sufletelor, minţilor şi a lumii, în vreme ce responsabilii sau executanţii baterii cu ciocanul a cuielor străpungând un trup omenesc sunt fie blestemaţi, fie uitaţi."

PĂRINTELE JEAN-CHARLES ROUX,
scriitor.

IX

SAINT-JUST FASCIST?

Într-o epocă în care scrutăm cu mare grijă originile fenomenului totalitar, până la a-i atribui genealogii atât de neverosimile precum cea a marchizului de Carabas sau cea a contelui de Cagliostro, e straniu că neglijăm în continuare într-atât Revoluția – ca și cum momentul fondator al modernității politice ar avea singularul privilegiu de a rămâne în afara inventarului, misterios, tragic poate, dar pe vecie de neatins.

Ori raporturile între aceasta și totalitarismele din secolul al XX-lea sar în ochi – cu atât mai violent cu cât regimul sovietic, sateliții și istoricii săi s-au prevalat mereu de marii strămoși, Revoluția bolșevică concepându-se, în continuitatea modelului, ca o Revoluție franceză care ar fi scăpat de Termidor, de imburghezirea Directoratului și de lovitura de stat din Brumar, o revoluție care s-ar fi menținut în mod glorios pe linia de sus stabilită de Incoruptibil. Dar, în această privință, este încă și mai curios să constatăm că celălalt mare curent totalitar al secolului, fascismul, a putut să resimtă, deși într-un mod mai discret, o asemenea atracție față de figurile eroice ale Revoluției. La începutul anilor 1950, Malraux constată astfel, în prefața pe care o dă biografiei scrise de Albert Olivier, că Saint-Just „anunță comuniștii și fasciștii, partidul unic și atotputernic"[1]. Pe unii *și* pe ceilalți, comuniștii *și* fasciștii, și pe aceștia încă și mai mult decât pe aceia, în așa măsură acest personaj, Saint-Just, pare făcut pentru a-i seduce. Redactată în 1908 de către Charles Vellay, apologia care figurează în introducerea la *Operele complete* ale lui Saint-Just se încheie ca un elogiu dintr-un ierarh musolinian: „Chiar în momentul în care lumea noastră socială moare de incertitudine, de slăbiciune și de umilință servilă, e bine să

[1] Albert OLIVIER, *Saint-Just et la force des choses (Saint-Just și forța lucrurilor)*, Paris, Le Livre de poche, 1966, p. 17; citat de acum înainte A.O.

replasăm înaintea ei exemplul acestui tânăr al cărui geniu nu a fost decât o manifestare uluitoare de voință și de orgoliu"[1].

Dacă Saint-Just „îi anunță pe fasciști", dacă a putut să-i seducă, este pentru că în exterior le seamănă, sau mai degrabă corespunde cu ceea ce mitologia fascistă descrie ca tipul uman ideal.

Fulguranță: născut la 25 august 1767, ales la Convenție în septembrie 1792, numit în mai 1793 în Comitetul salvării publice pentru a stabili un nou proiect de Constituție, însărcinat, în octombrie, să reorganizeze armatele din Est, apoi, la Paris, să anime guvernul revoluționar alături de Maximilian Robespierre, Saint-Just, la abia 26 de ani, este atotputernic, în același timp ascultat, temut și admirat. Dar căderea tânărului șef va fi la fel de rapidă ca și ascensiunea sa: victimă a unei schimbări de alianță, el moare ghilotinat în 10 termidor anul II, cu o lună înainte de a împlini 27 de ani.

Îndrăzneală: „El, va scrie Barère, a spus primul că secretul Revoluției se află în cuvântul «îndrăzniți», și el a îndrăznit"[2]. Prima sa „lovitură" politică, cea care îi va deschide accesul spre notorietate, este un autodafe - care constituie, trebuie să o recunoaștem, o destul de genială operațiune de propagandă. După ce a primit în mai 1790 vreo treizeci de exemplare ale unei broșuri ostile Constituției civile a clerului, el le duce pe toate la municipalitatea de la Blérancourt, unde el conduce, și se ocupă de organizarea, cu mare pompă, a „unei ceremonii în cel mai bun stil roman"[3]. La 15 mai, spre seară, un rug a fost ridicat prin grija sa în piața mare a orășelului; acolo, în fața populației pe care a adunat-o pentru eveniment, în fața întregii Gărzi naționale și a ofițerilor municipali în uniformă de gală, tânărul Saint-Just, în bătaia tobelor, aruncă cărțile în flăcări, apoi, întinzând mâna dreaptă, jură, în fața adunării împietrite, „să moară pentru patrie și Adunarea națională și mai degrabă să piară prin foc decât să uite acest jurământ". Acest eveniment, va constata Charles Vellay, „deschide și explică toată viața sa politică, ce nu a fost, timp de patru ani, decât un *act neîntrerupt de voință*"[4].

Voință, dar și *curaj*. Cel al lui Saint-Just se manifestă la fel de bine la tribuna Convenției ca și pe câmpurile de bătălie, de pildă la Fleurus unde, va

---

[1] SAINT-JUST, *Œuvres complètes* (*Opere complete*), ed. Charles Vellay, Charpentier et Fasquelle, 1908, introduction, t. I, p. XXI; citat de acum înainte *O.C.*

[2] *O.C.*, t. I, p. XIX.

[3] *A.O.* p. 71.

[4] *O.C.*, t. I, p. XV

povesti mai târziu Lamartine, „încins cu eşarfa reprezentantului, el şarjează în fruntea escadroanelor republicane şi se aruncă în luptă [...] cu nepăsarea şi elanul unui tânăr husar"[1]. Sau, câteva săptămâni mai târziu, când, pe neaşteptate proscris de către cei care îl adulau o clipă mai devreme, el ascultă condamnarea la moarte apoi urcă pe eşafod fără să scoată o vorbă, „calm, rece şi dispreţuitor"[2].

Dacă, la aceste trăsături de caracter ce par să provină din nişte imagini de Epinal, adăugăm interesul pe care Saint-Just îl are pentru domeniul militar şi pentru istoria romană, insolenţa, laconismul şi sobrietatea sa, gustul său pentru ordine, disciplină şi ţinută, importanţa pe care o acordă exerciţiilor fizice şi ţinutei vestimentare, obţinem efectiv ceva ce poate să îi pară unui tânăr fascist dintre cele două războaie mondiale un model de urmat, un fel de precursor.

Am putea desigur obiecta că toate acestea ţin de clişeu, de coincidenţa fortuită, de aparenţa exterioară, şi să deducem că aceasta nu înseamnă mare lucru. Dar hazardul nu există: mai ales când, precum Saint-Just, am auzit mereu de „legarea teoriei de acţiune"[3], şi am făcut din fiecare gest al nostru, din fiecare vorbă a noastră, urmarea unui principiu, sau elementul unei strategii. Saint-Just, remarca unul dintre biografii săi cei mai perspicaci, Marie Lenéru, a „cugetat asupra cazului său. Lucid şi cumpătat, nimic din echivocurile rolului său nu trebuie să-i fi scăpat. Totul este gândit, meditat, şi el nu a fost niciodată ceea ce a denunţat unul dintre detractorii săi, Courtois, «un zăpăcit de douăzeci şi şase de ani»"[4]. Saint-Just seamănă cu ceea ce vrea el să fie, şi acţionează aşa cum gândeşte.

Drept urmare, această apropiere pe care o ghicim între model şi admiratorii săi la ceva mai mult de un secol distanţă se dovedeşte mai puţin superficială decât părea la început. Şi Malraux greşeşte poate când, după ce a afirmat că Saint-Just îi anunţă pe fascişti, declară în schimb că acesta nu anunţă „nici comunismul nici fascismul *ca doctrine*"[5]. Fără îndoială nici unul nici altul n-au fost cu adevărat influenţaţi de discursurile sale. Dacă Saint-Just nu este un fel de „proto-fascist", putem considera totuşi, că gândirea sa „anunţă"

---

[1] A. DE LAMARTINE, *Histoire des Girondins* (*Istoria girondinilor*), t. VII, p. 340.
[2] A.O. p. 649.
[3] Albert SOBOUL, „Un manuscrit inédit de Saint-Just" („Un manuscris inedit al lui Saint-Just"), *Annales historiques de la Révolution française*, octombrie-decembrie 1951, p. 325
[4] Marie LENÉRU, *Saint-Just*, Paris, Grasset, col. „Les cahiers verts", 1922, p. 34; citat de acum înainte M.L.
[5] A.O. p. 16.

fascismul în măsura în care ea manifestă în fond, o aceeaşi tendinţă. Ea-l anunţă, aşa cum putem spune despre ereziile milenariste din Evul Mediu că anunţau utopiile din secolul al XVI-lea, despre Saint-Simon că anunţa ideologia tehnocratică, sau despre Napoleon al III-lea că anunţă gaullismul. A anunţa nu implică o coincidenţă integrală, ci prezenţa unor similitidini semnificative: deşi detaliile diferă, se poate discerne totuşi o mişcare comună, ceva ca o înrudire, constând în faptul de a răspunde adesea într-o manieră identică unor probleme în împrejurări comparabile. Vom nota în trecere că această înrudire nu poate exista decât între doctrine relativ sumare, tributare circumstanţelor şi esenţialmente îndreptate spre acţiune – şi nu între sisteme filosofice complexe: de aceea gândirea lui Saint-Just, făurită în focul Revoluţiei, poate fi considerată ca „anunţând" fascismul (sau leninismul), dar nu filosofia lui Nietzsche, sau cea a lui Karl Marx.

Şi încă ar trebui să ne înţelegem, şi să precizăm ce înseamnă aici „doctrina lui Saint-Just". Oricât de scurtă a fost cariera sa, Saint-Just nu are mai puţine feţe succesive, lucru ce pare de altfel destul de delicat de abordat în mod global. Prima este cea a unui tânăr al secolului său, cel al lui Voltaire şi al libertinajului, care, la douăzeci de ani, publică sub pseudonim un interminabil poem pornografic şi anticlerical, *Organt* (1787) – ceea ce e cât pe aici să îl conducă la Bastilia, dar nu-i aduce nici un dram de celebritate. A doua faţă a omului nostru este mai serioasă: scriind, în 1791, un eseu politic intitulat *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France* (*Spiritul Revoluţiei şi al Constituţiei Franţei*), el trece de la Sade la Montesquieu, împrumutând în trecere stilul lui Rousseau cel lacrimogen din *Confesiuni*: „Nu am nimic de spus despre acest slab eseu [...], dar oricine aţi fi, străduiţi-vă citind să iubiţi inima autorului său; nu cer nimic mai mult..."[1] Concluziile nu sunt cu nimic mai originale, deoarece Saint-Just aplaudă în ele cu entuziasm monarhia limitată aşa cum o instaurează Constituţia din septembrie 1791: „Legislatorii Franţei au imaginat cel mai înţelept echilibru; [...] oriunde privesc, descopăr minuni"[2].

Ori, Saint-Just libertin şi Saint-Just liberal par să nu aibă decât legături îndepărtate cu al treilea Saint-Just, fascinant, fanatic şi frenetic: cu acela care, ales în Convenţie la douăzeci şi cinci de ani, va fi supranumit Arhanghelul Terorii. Dar nu contează, aici, discontinuitatea psihologică şi enigmele acestei biografii. Fără convenţional, istoria îi va fi uitat pe bună dreptate pe poetul

[1] *O.C.*, t. I, p. 251-252.
[2] *Ibid.*, p. 344.

licenţios şi pe publicistul laborios: şi noi îi vom ignora, ca să ne interesăm aici doar de Saint-Just ai anilor teribili, din septembrie 1792 până în iulie 1794.

Evocându-l pe acesta din urmă în memoriile sale, Barère insistă asupra a ceea ce el percepe ca o contradicţie: „El nu vorbea decât despre Republică şi avea un despotism obişnuit"[1]. Ştiind, secolul al XX-lea ne-o arată îndeajuns, cu câtă uşurinţă o republică poate să cadă în tiranie, vom constata dimpotrivă corespondenţa permanentă dintre actele şi discursurile sale: între gest, viaţă, aparenţă, şi o gândire pe care Malraux o rezumă zicând că a fost „pasionant de totalitară"[2].

SPRE REPUBLICA TOTALĂ

Istoricii care studiază gândirea lui Saint-Just, şi mai precis dimensiunea programatică a acesteia, sunt adeseori tentaţi să opună o parte „serioasă", cea care face obiectul discursurilor sale şi care i-ar inspira actele, unei părţi „neserioase" – care ia forma unei utopii spartane puţin puerilă, neterminată, de altfel izgonită de convenţionalul însuşi în străfundurile sertarelor, de unde nu a fost scoasă decât după moartea sa de către pioşii discipoli care au publicat, în 1800, aceste *Fragments sur les institutions républicaines* (*Fragmente asupra instituţiilor republicane*).

Totuşi această cezură comodă între ceea ce pare serios şi ceea ce nu ar fi deloc aşa se dovedeşte greu de apărat. Rapoartele pronunţate la Convenţie, actele oficiale ale reprezentantului în misiune sunt chiar contemporane cu *Fragmentele*, şi ele provin evident din aceeaşi logică, din aceleaşi principii. Multe dintre temele pe care le dezvoltă în acestea din urmă în mod sistematic se regăsesc de altfel în discursurile sale, într-un mod iniţial aluziv, dar care, cu timpul, devine din ce în ce mai explicit. „Trebuie, declară el astfel în al său *Rapport sur la police générale* (*Raport asupra poliţiei generale*) (26 Germinal anul II), să faceţi o cetate, adică nişte cetăţeni, care să fie prieteni, care să fie ospitalieri şi fraţi [...] Trebuie să faceţi să se înţeleagă că guvernul revoluţionar [...] înseamnă [...] trecerea de la rău la bine, de la corupţie la probitate, de la maximele proaste la cele bune."[3] „Cocioabele şi virtuţile sunt măreţiile lumii. Să mergem să

[1] Citat în M.L, p. 25.
[2] A.O, p. 17.
[3] O.C., t. II, p. 371.

locuim pe malul râurilor, şi să ne legănăm copiii, şi să-i învăţăm ce este dezinteresarea şi curajul"[1].

În fond, nu există nicio opoziţie adevărată între un program „serios" şi o parte ludică, ce ar ţine de domeniul jocului sau de al visului – cum bine au înţeles de altfel contemporanii lui Saint-Just, şi în special Danton, care îl acuza că vrea „să ne dea Republica Spartei"[2]. În realitate, aceste proiecte şi aceste scrieri, de „texturi" diferite, par să aibă vocaţia de a se succeda, partea sistematică ducând la bun sfârşit ceea ce iniţiase partea realistă; şi Saint-Just el însuşi pare să evoce această succesiune logică în ultimul său discurs, scris la 9 termidor, anul II; „Îi mai cer Providenţei câteva zile pentru a solicita asupra instituţiilor meditaţiile poporului francez şi a tuturor legislatorilor săi. Tot ce se întâmplă astăzi în guvern nu ar fi avut nicicând loc sub autoritatea lor; poate că cei ale căror pretenţii orgolioase le acuz aici ar fi virtuoşi şi nu s-ar fi gândit la rele."[3]

Proiectul lui Saint-Just se decupează în doi timpi: e vorba mai întâi de a se stabili o republică absolută, ce nu este ea însăşi decât schiţa utopiei republicane trasate în *Fragmente*.

Despre republica integrală

Ceea ce leagă cele două momente ale proiectului este un caracter comun, pe care, pe urmele lui Malraux, l-am putea califica drept *totalitar*. Această dimensiune, într-adevăr, nu apare pe neaşteptate din textele secrete pe care Saint-Just ar fi refuzat să le facă publice, ea se degajă, dimpotrivă, din primele discursuri pe care le rosteşte şi se impune în curând cu intensitate începând cu al său *Rapport sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix* (*Raport asupra necesităţii de a declara guvernul revoluţionar până la pace*) din 10 octombrie 1793. În fapt, republica pe care Saint-Just pretinde să o stabilească prezintă o originalitate afişată în raport cu regimurile din vremea sa: „Niciun stat din Europa, declară el, niciunul, fără excepţie, nu este guvernat de principiile noastre [...] Puritatea principiilor noastre nu admite niciun pact cu eroarea, niciun pact cu niciun fel de tiranie"[4]. Doar democraţiile din antichitate

[1] *Ibid.*, p. 377.
[2] Citat în A.O., p. 465.
[3] *O.C.*, t. II, p. 485.
[4] *Discours sur les relations avec les puissances neutres* (*Discurs asupra relaţiilor cu puterile neutre*), în *O.C.*, t. II, p. 336.

– unde domnea ceea ce Benjamin Constant va numi „libertatea anticilor" – ar putea fi comparate cu ceea ce el doreşte să instituie: o republică absolutistă, unde sfera privată este în întregime absorbită de sfera publică.

Unitatea puterii

În legătură cu anumite aspecte pragmatice, Saint-Just va avea timp să evolueze; în ceea ce priveşte principiile, în schimb, rămâne stabil, şi îndeosebi asupra acestei teme centrale care este *unitatea republicii*.

Această temă constituie de altfel obiectul primului său discurs în calitate de deputat, pronunţat la Iacobini la 22 octombrie 1792. Convenţionalii se gândeau atunci să creeze o mare armată pentru a proteja Adunarea, armată recrutată în cele 83 de departamente. Saint-Just condamnă acest proiect, pe motivul că ar stabili un „corp particular"[1] al cărui existenţă ar fi de ajuns să rupă şi să „denatureze" legătura, uniunea, identitatea existentă între popor şi reprezentanţii săi. Această identitate, într-adevăr, trebuie să rămână fără cusur, căci poporul şi adunarea – suveranul şi cei prin care el se exprimă – constituie în însăşi unitatea lor, singura putere legitimă: în republică, universul politic se reduce la acest tot indisociabil, atât de unit încât nu s-ar putea intercala nici cel mai mic corp intermediar între unul şi cealaltă.

Orice tentativă în sens invers este prin urmare asimilată federalismului – un termen chemat să devină unul dintre leitmotivele discursurilor lui Saint-Just. Acest cuvânt, „federalism", îi va permite, într-adevăr, să desemneze tot ce izolează, tot ce desparte, tot ce rupe unitatea care trebuie să existe în acelaşi timp între guvern şi popor, şi chiar în sânul statului şi al societăţii: „Federalismul nu constă doar într-un guvern divizat, ci într-un popor divizat. Unitatea nu constă doar în aceea a guvernului, ci în aceea a tuturor intereselor şi a tuturor raporturilor cetăţenilor"[2]. Astfel, o putere „care se izolează este un mic federalism", tot aşa cum orice „imoralitate este un federalism în starea civilă"[3], şi cum orice federalism este imoral în mod intrinsec, deoarece aduce atingere suveranităţii poporului.

Această exigenţă obsesională îl face pe Saint-Just să pledeze, în numele principiilor, pentru o centralizare riguroasă. Chiar atunci când este vorba

---

[1] O.C., t. I, p. 355.
[2] O.C., t. II, p. 373.
[3] O.C., t. II, p. 271.

despre un „federalism de fapt"[1], cea mai măruntă tentativă a colectivităților locale, a departamentelor, districtelor, comunelor, de a se erija în „autorități independente de reprezentare națională" constituie o crimă de lezsuveranitate.

În paralel, această idee îl face să respingă, în sânul statului, dogma liberală a separării puterilor. Când pare să vorbească despre ea, ca în *Discours sur le projet de constitution* (*Discurs asupra proiectului de constituție*), pe care îl rostește la 24 aprilie 1793, unde recomandă: „Divizați această putere dacă vreți ca libertatea să domnească la rândul ei"[2], el se referă la executiv, și numai la el, care trebuie, repetă Saint-Just, să rămână întru totul subordonat și dependent de legislator. Pe scurt, consideră el, trebuie divizat executivul pentru ca acesta să nu se despartă niciodată de corpul legislativ, singurul reprezentant al poporului și păzitor al „unității statului"[3]. Constituția montagnardă din iunie 1793, stabilind un „regim de adunare" caracterizat printr-un amestec al puterilor în mâinile corpului legislativ, va veni în curând să îi consacre vederile.

Epurarea Republicii

Republica absolutistă pe care Saint-Just o dorește cu ardoare nu admite nicio separație, nicio diviziune, în fine, nicio impuritate care ar veni să-i altereze principiile. De aceea el declară, în *Rapport sur les personnes incarcérées* (*Raport asupra persoanelor încarcerate* – 27 februarie 1794) că „ceea ce constituie o republică e distrugerea totală a ceea ce îi este opus"[4]. Totul sau nimic, nu există alternativă: „Dacă nu ați vrea [...] ceea ce o constituie, previne el, ea ar îngropa poporul sub ruinele ei." De unde necesitatea de a se curăța: Convenția, armata, societatea și statul, nimic nu trebuie cruțat, căci „cei ce vor să o împiedice să se epureze nu vor oare să o corupă? Și cei ce vor să o corupă nu vor oare să o distrugă?"[5]

Tipic totalitară, această căutare disperată a purității îl împinge să desemneze, fără încetare, noi categorii de dușmani.

Printre cei mai importanți dintre acești proscriși figurează desigur opozanții regimului: „Republica nu va fi fondată decât atunci când voința

---

[1] *Ibid.*, t. II, p. 271.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 426.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 428.
[4] *Ibid.*, t. II, p. 231.
[5] *Ibid.*, t. II, p. 229.

suveranului va comprima minoritatea monarhică, şi va domni asupra ei prin dreptul de cucerire. Nu trebuie să cruţaţi nimic împotriva duşmanilor noii ordini de lucruri, şi libertatea trebuie să învingă, oricare ar fi preţul"[1]. Pe aceşti „duşmani ai poporului", justiţia trebuie să îi ducă la eşafod, sau cel puţin la o „sclavie eternă"[2]. Şi Dumnezeu ştie cât sunt ei de numeroşi în ochii lui Saint-Just! Reprezentant în misiune la armata Rinului în toamna anului 1793, acesta se indignează, la Strasbourg, de încetineala cu care sunt arestaţi suspecţii din district: „Ştim că doar în acest oraş *există mii*, şi totuşi abia dacă sunteţi în stare să ne furnizaţi primul nume de pe această listă a duşmanilor Republicii"[3]. De unde arzătorul lui apel la delaţiune: „Grăbiţi-vă să îi recunoaşteţi!".

Dar duşmanii Republicii nu se limitează la cei care luptă pe faţă împotriva ei: orice critică constituie deja o primă trădare[4], la fel ca şi faptul de a te fi „plâns de Revoluţie"[5], ce face ca autorul lui să fie pasibil de a fi deportat în Guyana. Şi Saint-Just merge mai departe, plecând de la principiul potrivit căruia cine nu este cu el este împotriva lui: „Trebuie să îi pedepsiţi nu numai pe trădători ci chiar şi pe indiferenţi; trebuie să pedepsiţi pe oricine este pasiv în republică şi nu face nimic pentru ea: căci, de când poporul francez şi-a manifestat voinţa, tot ce îi este opus este exterior suveranităţii sale; iar tot ce îi este exterior este duşman"[6]. Concluzia cade precum cuţitul unei ghilotine: „Nu putem spera la prosperitate cât timp ultimul duşman al libertăţii va mai respira"[7]. În toamna anului 1793, Saint-Just va pune să fie arestat comandantul unui batalion al armatei Rinului pentru vina de a se fi „arătat indiferent faţă de principiile Revoluţiei"[8].

Crescendo, numărul proscrişilor se măreşte până la exces: cu atât mai mult cu cât duşmanilor politici li se adaugă cei care ar putea fi numiţi duşmani sociali: fostul preot şi fostul nobil, desigur, dar şi cel pe care Saint-Just îl numeşte „bogatul" - figură blestemată, poate recuperată din *Discursul asupra inegalităţii* al lui Rousseau, pe care el îl opune sistematic poporului; un „bogat" pe care îl bănuieşte a fi prin natura sa de partea răului, şi pe care încearcă să-l

---

[1] *Ibid.*, t. II, p. 75-76.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 239.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 120.
[4] *Ibid.*, t. II, p. 275.
[5] *Ibid.*, t. II, p. 389.
[6] *Ibid.*, t. II, p. 76.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*, t. II, p. 140.

stoarcă de bani de câte ori are prilejul. La Strasbourg, de exemplu, el nu se mulţumeşte să rechiziţioneze paturi, haine şi încălţăminte, el strânge de la „bogătaşii acestui oraş"[1] un împrumut forţat de nouă milioane. Şi cum banii întârzie să sosească, ordonă, la doar o săptămână după ce a lansat „împrumutul", că cel mai bogat dintre cei supuşi impozitului care nu îşi va fi achitat datoria în douăzeci şi patru de ore va fi trimis la ghilotină, şi că toţi ceilalţi bogătaşi vor suferi o lună de închisoare pentru fiecare zi de întârziere. Neputând fi eliminaţi (toţi) bogaţii, cel puţin trebuie sărăciţi pentru a fi pedepsiţi că sunt ceea ce sunt.

„Guvernul nu scapă nimic din ochi"

Bogaţii pun într-adevăr o problemă gravă. Averea lor, şi doar ea, îi desparte de restul poporului, le interzice să fie pe deplin integraţi într-un ansamblu ce trebuie, şi el, să se conformeze logicii egalitare a noului regim. Regăsim aici exigenţa de unitate, de data aceasta nu în ordinea puterii ci în aceea a societăţii: căci nu ar putea exista republică dacă societatea nu ar fi ea însăşi republicană.

Şi atingem aici unul dintre aspectele cele mai clar totalitare din gândirea lui Saint-Just. Fără ceea ce el numeşte „moravuri republicane", „Republica noastră nu ar fi decât un vis"[2]. Căci, după el, contrar monarhiei care se poate mulţumi să se implice în sfera publică fără să impieteze asupra ordinii private, „într-o republică există în plus instituţii, fie pentru a disciplina moravurile, fie pentru a stopa corupţia legilor şi a oamenilor. Un stat în care aceste instituţii lipsesc este doar o republică iluzorie, şi cum fiecare, acolo, înţelege prin propria libertate independenţa pasiunilor şi a zgârceniei sale, spiritul de cucerire şi egoismul se instaurează între cetăţeni şi ideea personală pe care şi-o face fiecare despre libertatea sa, în funcţie de propriul interes, dă naştere la sclavia tuturor"[3].

Astfel republica nu se reduce la mecanismele constituţionale: inima ei sunt *instituţiile*, adică, după Saint-Just, moravurile cetăţenilor, care sunt „sufletul"[4] ei. Iată de altfel pentru ce republica „nu este câtuşi de puţin un

[1] *Ibid.*, t. II, p. 124.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 229.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 230.
[4] *Ibid.*

senat, *ea este virtutea*"[1]. Trebuie deci menținută cu orice preț această virtute, aceste moravuri republicane, egalitatea, fraternitatea, sacrificiul perpetuu al intereselor private în fața folosului comun, altfel existând riscul de a vedea republica dispărând.

De aici și măsurile preconizate de Saint-Just care, pe acest plan, privesc atât repertoriul teatrelor[2], mesele - acelea, deosebit de scumpe, pe care le iau unii bogătași sunt suficiente pentru ca ei să fie desemnați drept dușmani ai poporului[3] -, modele, machiajul sau politețea - din care sunt eliminate toate urmele Vechiului Regim, adresarea cu „dumneavoastră", formulele de politețe și gesturile de curtoazie.

Și unde este libertatea în toate acestea? Aceea a dușmanilor libertății, se știe prea bine, nu este îndreptățită să existe. Cât despre aceea a bunilor republicani, ea constă, tot după Rousseau, în „supunerea fiecăruia la armonia [...] întregului corp"[4]. Libertatea se confundă cu supunerea față de lege și de principiile republicii. Ea constă și în a lua parte la pedepsirea celor răi, în a-i „denunța pe conspiratori și pe indivizii scoși în afara legii"[5], sau, iarăși, în „a informa autoritățile [...] și Comitetul salvării publice [...] despre discursurile necetățenești și actele de opresiune al căror victime sau martori ar fi fost [cetățenii]"[6]. Căci pasivitatea, la fel ca și indiferența, se înrudește cu complicitatea: și „doar acela care a cooperat la a o elibera are drepturi în patria noastră"[7]. Inspirată din modelul antic, delațiunea permite ca ansamblul cetățenilor să fie asociați cu represiunea - o represiune a cărei intensificare Saint-Just o cere în decembrie 1793 într-o scrisoare adresată lui Robespierre: „Dumneavoastră nu pedepsiți decât crimele frapante, crimele ipocrite rămân nepedepsite. Puneți să fie pedepsit un abuz ușor în fiecare parte, *este mijlocul de a-i înspăimânta pe cei răi, și de a le arăta că guvernul vede totul*"[8]. Doar eradicând răul, oricât de infim ar fi el în aparență, se va putea institui republica și i se va putea da forma pe care trebuie să o aibă, aceea a unei cetăți austere și virtuoase.

---

[1] *Ibid.*, t. II, p. 234.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 10.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 258, 260.
[4] *Ibid.*, t. II, p. 355.
[5] *Ibid.*, t. II, p. 278.
[6] *Ibid.*, t. II, p. 389.
[7] *Ibid.*, t. II, p. 238.
[8] *Ibid.*, t. II, p. 161.

... la cetatea virtuoasă

Termenul de utopie a fost adesea folosit, cu sensuri şi intenţii variabile, pentru a descrie *Fragmentele asupra instituţiilor republicane*. Totuşi, acest termen este oare cu adevărat pertinent în cazul de faţă? Şi în cazul unui răspuns afirmativ, această dimensiune utopică nu este ea de ajuns pentru a condamna orice apropiere între gândirea convenţionalului şi doctrina fascistă?

O utopie neobişnuită

Ceea ce ar putea să ne facă să ne îndoim de caracterul utopic al proiectului lui Saint-Just, aşa cum ni se dezvăluie el uneori în rapoartele sale, şi aşa cum se desfăşoară el explicit în *Fragmente*, este posomoreala lui, pesimismul lui, caracterul lui funciarmente antimodern, care pare ieşit din primele discursuri ale lui Rousseau. La Saint-Just, starea primitivă de natură, dincolo de orice intervenţie omenească, constituie în fond unicul model, lucrul la care ar trebui să putem reveni. După el, această stare de natură nu era câtuşi de puţin singuratică şi violentă, ci socială în mod spontan, formând între oameni ceea ce el numeşte o „societate naturală ce se bazează pe independenţa lor"[1]. În această situaţie pre-politică, „de la un om la celălalt, totul este identitate"[2]. Identitatea, un concept a cărui importanţă în gândirea lui Saint-Just am menţionat-o deja, implică aici totodată o egalitate înnăscută şi o absenţă de violenţă între fiinţe prea apropiate ca să nu fie altruiste. Prietenia constituie aici norma: de unde şi importanţa pe care Saint-Just i-o va da în cetatea regenerată pe care o doreşte cu ardoare. În fine, identitatea face din această societate naturală o totalitate organică în care unitatea întregului o reflectă, la un nivel superior, pe aceea a părţilor.

În acest cadru, individul nu există decât prin intermediul uniunii care îl leagă de ceilalţi; el nu va apărea ca atare decât ca urmare a „dezintegrării corpului social"[3], după ruperea tragică ce, provocând dispariţia stării de natură, duce la naşterea statului politic. De acum înainte, notează Saint-Just, „toţi trăiesc înarmaţi împotriva fiecăruia, precum o turmă de animale de

---

[1] *Ibid.*, t. II, p. 497.

[2] *Ibid.*, t. II, p. 499.

[3] Miguel ABENSOUR, în François CHÂTELET, *Dictionnaire des œuvres politiques* (*Dicţionar al operelor politice*), ed. a 2-a, PUF, 1989, p. 908, citat de acum înainte M.A.

diverse specii care nu se cunosc între ele şi sunt gata să se devoreze"[1]. Trecerea la starea civilă nu este deci un progres, ci un regres îngrozitor.

Şi acesta este, pentru Saint-Just, sensul adânc al istoriei omeneşti; acela al unei „generalizări a politicului"[2] care are loc în detrimentul naturii, pe scurt, al unei decadenţe căreia doar naivii, strigă el, îi pot „ignora întreaga amploare"[3]. Iată de ce, la el, „noutatea este sinonimă cu eroarea"[4], şi nu cu îmbunătăţirea incontestabilă, ca la adepţii ideii de progres în maniera lui Condorcet. „Era, va scrie mai târziu Charles Nodier în prefaţa ediţiei *Fragmentelor* pe care o dă, un filosof extrem de înapoiat"[5]. O atitudine căreia îi putem reproşa naturalismul ei intransigent, care îl conduce la o viziune arhaică asupra societăţii, economiei, agriculturii şi care, mai departe, îl face să respingă ceea ce formează, împreună cu ideea de progres, fundamentul crezului modernist, încrederea totală în raţiune – în care el nu vede decât rezultatul unei „degenerescenţe a inteligenţei de la început"[6].

În poemul său *Organt*, Saint-Just discredita deja noul idol al secolului, acest „mare monstru numit Raţiune", care „nu este decât un întuneric compus din orgoliu iscusit şi din orgoliu interesat"[7]. Şapte ani mai târziu, în *Fragmente*, el va continua să-i opună conştiinţei ceea ce el numeşte spirit, „sofist ce conduce virtuţile spre eşafod".

Pesimism, viziune tragică asupra vieţii, respingere categorică a dogmelor progresului şi a raţiunii, anti-individualism: în mod cât se poate de evident, Saint-Just nu este un modern obişnuit. De unde ispita de a conchide că el nu ar putea fi un utopist, utopia fiind, de la origini, aliată cu un activism raţionalist care pare a fi la polul opus faţă de convingerile convenţionalului.

O utopie cu drepturi depline

Dar mai trebuie căzut de acord asupra unei definiţii a utopiei. Şi, în această privinţă, cea pe care o propune *Dicţionarul Academiei franceze* în 1795, la an după moartea lui Saint-Just, permite să nuanţăm prima impresie: e

---

[1] O.C., t. II, p. 497.
[2] M.A., p. 909.
[3] O.C., t. II, p. 498.
[4] M.A., p. 916.
[5] *Ibid.*
[6] M.A., p. 912-913.
[7] A.C., p. 43.

vorba, se explică acolo, de un „plan de guvernare imaginară în care totul este perfect reglat spre fericirea comună". Ori tocmai acesta este ţelul lui Saint-Just. Căci dacă istoria aşa cum o concepe el pare global înclinată spre rău, nimic nu interzice să se lucreze la îndreptarea ei, la o inversare a cursului său, care s-ar traduce, într-un sens, prin abolirea ei: prin smulgerea cetăţii regenerate din ghearele timpului distrugător. Soliditatea imperiilor, scrie el, rezidă „în instituţiile nemuritoare, care sunt impasibile şi la adăpost de temeritatea faţiunilor"[1]. Instituţii pe care un popor şi le poate da reîntorcându-se la ordinea naturală. „Nu caut câtuşi de puţin să stabilesc lucruri noi, ci să distrug tocmai lucrurile noi"[2]: această distrugere o dată operată, revoluţia se va putea „opri la perfecţiunea fericirii şi a libertăţii publice prin legi"[3].

Astfel pesimismul de ansamblu lasă în cele din urmă un loc pentru realizarea cetăţii perfecte. Sarcina este grea, deoarece este vorba, declară el în noiembrie 1792, „de a-i învăţa cu virtutea pe nişte oameni aspri, ce nu trăiesc decât pentru ei"; totuşi, „acest lucru nu este imposibil, un popor este condus cu uşurinţă spre idei sănătoase"[4]: în orice caz cu mai multă uşurinţă decât un individ.

„Scopul nostru, scrie el în februarie 1794 în *Raportul asupra persoanelor încarcerate*, este de a crea o astfel de ordine a lucrurilor încât să se stabilească o pantă universală către bine [...], aşa încât să obţinem în interior calmul necesar pentru a fonda fericirea poporului"[5]. Poporul o dată adus la înţelepciune, condus de legi bune, de „o educaţie severă şi de instituţii puternice"[6], perfecţiunea va fi la îndemână.

Şi regăsim atunci, în acest cadru epurat, majoritatea temelor caracteristice ale utopiei clasice: virtute, fericire, muncă, armonie. Tot atâtea concepte pe care Saint-Just şi le însuşeşte, la drept vorbind, într-o perspectivă care nu are nimic de-a face cu aceea a Iluminismului, ca atunci când proclamă că „fericirea este o idee nouă în Europa"[7], cu toate că de un secol se vorbeşte despre ea fără încetare. Dar este adevărat că fericirea la care visează el nu este aceea a elegiilor

---

[1] *O.C.*, t. II, p. 493.
[2] *De la nature* (*Despre natură*), citat în M.A., p. 917.
[3] *O.C.*, t. II, p. 508.
[4] *Ibid.*, t. I, p. 380.
[5] *Ibid.*, t. II, p. 235.
[6] A.O., p. 521.
[7] *O.C.*, t. II, p. 248

graţioase şi a frumoaselor curtezane - „idee îngrozitoare"[1] -, nu este acea fericire egoistă „ce constă în a uita de ceilalţi şi a te bucura de inutil. [...] Noi nu am oferit fericirea din Persepolis; această fericire este cea a corupătorilor umanităţii: noi v-am oferit *fericirea din Sparta* [...], cea a uşurinţei şi a moderaţiei [...]. Noi am oferit poporului fericirea de a fi liber şi liniştit [...], pe aceea de a se întoarce la natură, la morală, şi de a întemeia Republica"[2].

Fericire civilă, fericire severă, garantată de instituţii pe care Saint-Just, ca numeroşi utopişti înaintea lui - şi îndeosebi Morelly, autorul *Codului naturii* - o enunţă sub forma unei succesiuni de norme.

Unele dintre ele par a fi caracteristice pentru tradiţia utopistă: de exemplu în al 6-lea Fragment, cele care se referă la educaţie şi care precizează: „copiii îi aparţin mamei lor până la cinci ani, dacă i-a hrănit, şi Republicii după aceea, până la moartea lor"[3]. Aceste reguli detaliază programul educativ destinat să facă din ei nişte buni cetăţeni: „Disciplina copilăriei este riguroasă. Copiii sunt crescuţi în dragostea pentru tăcere şi disprețul faţă de retori. Ei sunt învăţaţi cu laconismul limbajului." De la cinci la şaisprezece ani, copiii sunt luaţi în grijă de către stat, care îi educă, îi găzduieşte, îi hrăneşte în comun, „cu rădăcinoase, fructe, produse lactate, cu pâine şi apă" şi îi îmbracă „cu haine de pânză în orice anotimp". De la zece la şaisprezece ani, ei sunt împărţiţi în batalioane, în companii şi în legiuni: tot atâtea elemente care, notează Albert Olivier, evocă „mobilizarea tineretului de către dictaturile moderne"[4].

Prin educaţie, e vorba de a crea o societate în care prietenia constituie legătura prin excelenţă, mai solidă decât căsătoria sau rudenia: căci un om trebuie să declare în fiecare an care îi sunt prietenii, să se explice în public atunci când se desparte de unul din ei, şi va fi alungat din cetate dacă prietenul său a comis o crimă, dacă l-a trădat, dacă nu are prieteni sau dacă recunoaşte că nu crede în prietenie.

Această utopie nu este strict comunistă, căci Saint-Just nu a preconizat niciodată suprimarea totală a proprietăţii private: la fel ca şi Rousseau, încă o dată, el rămâne legat de mica proprietate, în care vede cea mai bună garanţie a dăinuirii şi instituţiilor republicane. Tot ce contează e să nu mai existe bogaţi şi săraci. Dar şi pe acest plan proiectul său corespunde logicii utopiei,

---

[1] [illegible] t. II, p. 269.
[2] [illegible] t. II, p. 266-267.
[3] [illegible] t. II, p. 516.
[4] [illegible] p. 484.

unde egalitatea nu este niciodată decât un mijloc de a asigura stabilitatea sistemului dezarmând zgârcenia şi invidiile, un mijloc de a face să domnească această ordine „pe care nimic nu o înlocuieşte"[1] şi care nu poate rezulta din haosul intereselor şi egoismelor.

Perfecţiunea rămâne, într-adevăr, o cucerire fragilă: „Egalitatea neputând fi garantată decât de justiţia inflexibilă a autorităţii, disciplina celor ce o exercită trebuie să fie riguroasă"[2]. Forţa, şi virtuţile: şi Saint-Just va ajunge să propună, pentru a le înrădăcina pe acestea din urmă, „pentru a propăvădui sau a da exemplul tuturor virtuţilor"[3], instituirea a şase milioane de cenzori.

Prin urmare, dacă *Fragmentele asupra instituţiilor* ale lui Saint-Just constituie, în anumite privinţe, o utopie aparte, hrănită cu lectura lui Rousseau şi Mably[4], nu este mai puţin vorba de o utopie cu drepturi depline, concepută ca înfăptuirea republicii totale.

În ceea ce priveşte similitudinile între această utopie şi proiectele totalitare din secolul al XX-lea, în special fascismul, ele ţin în acelaşi timp de ceea ce o *singularizează* (de exemplu neîncrederea în raţiune şi pesimismul perspectivelor) şi ceea ce o *leagă* de tradiţia utopică: tematica omului nou, cultul eroilor, rolul serbărilor publice, uniformizarea generală, preocuparea faţă de corp, necesitatea de a se feri de atingerile exterioare conjugată cu un imperialism latent; toate acestea stabilesc genul de „înrudire" ideologică evocat mai sus.

Cu atât mai mult cu cât aceste apropieri nu se limitează la proiectul însuşi. Ele se regăsesc în modalităţile de punere a lui în aplicare, aşa cum le descrie Saint-Just, şi aşa cum le va pune în practică, la Convenţie, la Comitetul salvării publice sau cu ocazia misiunilor sale în provincie.

TRIUMFUL VOINŢEI

În mod general, descoperim la Saint-Just o anumită neîncredere, şi ea foarte puţin modernă, în voinţă. Ea este, într-adevăr, aceea care, prin contractul iniţial, a făcut omenirea să cadă în starea politică, unde ea se traduce cel mai

---

[1] *O.C.*, t. I., p. 402

[2] *Ibid.*, t. II, p. 529.

[3] *Ibid.*, t. II, p. 530.

[4] Doi autori ce figurează în foarte mica bibliotecă ce va fi găsită după moartea lui, acasă la el.

adesea prin raporturi de dominație și de violență. Totuși, voința apare și ca instrumentul indispensabil pentru întoarcerea la ordinea naturală. De unde rezultă, în ciuda nuanței inițiale, și rolul ei major în retorica lui Saint-Just: menită să se estompeze în cadrul viitor, voința constituie, până la instaurarea cetății perfecte, motorul acțiunii revoluționare.

Eroul

Și, pe acest plan, trebuie să începem să examinăm gândirea lui Saint-Just prin figura eroului - o figură a cărei importanță confirmă ceea ce am menționat mai sus în legătură cu originalitatea concepțiilor sale.

Mitul eroului întreține într-adevăr raporturi ambigue cu modernitatea. Străin de determinism, și îndeosebi de ideea unui progres necesar, eroul se situează de partea naturii, de a înnăscutului mai degrabă decât de a dobânditului. El ignoră în egală măsură fericirea hedonistă și rațiunea utilitară, acceptarea sacrificiului dovedindu-se în cazul lui incompatibilă cu prudența și calculul. Din punct de vedere politic, în sfârșit, eroul, orgolios și singuratic, întruchipează antiteza burghezului. Iluminismul, de altfel, nu se va înșela în această chestiune, și nici cavalerul de Jaucourt, care va redacta articolele „Erou" și „Eroism" din *Enciclopedie*. Eroul care pretinde să-și învingă destinul nu mai este potrivit în această lume ce s-a liniștit, unde este înlocuit în mod profitabil de ceea ce modernii numesc „marii oameni", Descartes, Newton, Vauban, în curând Franklin, mai curând decât Marele Condé sau Carol al XII-lea al Suediei. Dar această liniștire a lumii este iluzorie, și cataclismul revoluționar îi va determina pe Saint-Just, cititor al lui Plutarc, să facă din erou actorul principal al procesului de instaurare al cetății sale; actorul, dar și modelul, datorită faptului că el reprezintă o prefigurare a omului nou.

El însuși?

Pentru Saint-Just, totul se naște din Revoluție, „acțiune eroică ai cărei autori păşesc între primejdii și nemurire"[1]. Și el pare a se gândi mai întâi la el însuși atunci când descrie calitățile proprii omului revoluționar, „erou de bun simț și de probitate"[2]: „Un om revoluționar este inflexibil, dar este chibzuit,

[1] O.C., t. II, p. 307.
[2] *Ibid.*, t. II. p. 372.

este frugal; este simplu fără să afişeze luxul falsei modestii; este duşmanul de neîmpăcat al oricărei minciuni, al oricărei îngăduinţe, al oricărei afectări. Cum scopul lui este să vadă triumfând Revoluţia, el nu o cenzurează niciodată, ci îi condamnă duşmanii fără să o învăluie cu ei; el nu o ultragiază ci o luminează; şi, invidios pe puritatea ei, se controlează, atunci când vorbeşte despre ea, din respect faţă de ea." – notăm în trecere tonalitatea religioasă a discursului. „Un om revoluţionar este plin de onoare, este civilizat fără să fie fad, ci din franchefe, şi pentru că este în pace cu propria-i inimă [...] [el] este neînduplecat cu cei răi, dar este simţitor; doreşte într-atât gloria patriei şi libertatea încât nu face nimic fără chibzuinţă; aleargă în lupte, îi urmăreşte pe cei vinovaţi şi apără nevinovăţia în tribunale; rosteşte adevărul pentru ca acesta să instruiască şi nu pentru ca să jignească; ştie că, pentru ca Revoluţia să se întărească, trebuie să fie atât de bun pe cât de rău a fost cândva."[1]

În fine, eroul revoluţionar nu aşteaptă nicio răsplată, cu excepţia nemuririi: atunci când îl evocă pe Licurg, legislatorul din Sparta, sau pe Socrate, Saint-Just se gândeşte la el însuşi, la el şi la virtuţile lui, cu care se împodobeşte pretinzându-le de la ceilalţi: duritate, rigiditate, inflexibilitate, curaj, exaltare, probitate şi puritate[2].

Poporul

Eroul patriot are cultul energiei, pe care o împinge, declară Saint-Just, până la furie.[3] Căci tocmai acesta este rolul său, de a trezi poporul... În faţa unor duşmani omniprezenţi, „trebuie să fim în stare de violenţă şi de forţă [...] Trebuie deci să rămânem mereu în stare de energie"[4]. Şi pentru asta trebuie să trezim, şi să ne trezim noi înşine – altă metaforă frecventă sub pana lui Saint-Just, mult înainte de a deveni un slogan naţional-socialist: „Cei ce fac revoluţiile în lume, cei ce vor să facă bine, nu trebuie să doarmă decât în

---

[1] *Ibid.*

[2] Un eroism care, în cazul său, pare uneori suspect: astfel, atunci când se drapează cu intransigenţa eroului ca să facă să fie condamnat prietenul său din tinereţe Camille Desmoulins, când de fapt îşi satisface cel mai probabil o sordidă dorinţă de răzbunare de autor, aşa cum Desmoulins i-o va reproşa de altfel în timpul procesului: „Prezentul cavaler de Saint-Just mi-a jurat o ură implacabilă pentru o mică glumă pe care mi-am permis-o cu cinci luni în urmă". (citat în A.O., p. 467).

[3] *O.C.*, t. II, p. 274.

[4] *Ibid.*, t. II. p. 100.

mormânt"[1]. Iată de ce „a sosit clipa să-i deşteptăm din somn pe toţi depozitarii autorităţii publice"[2] şi poporul însuşi.

Acest somn simbolizează într-adevăr tot ce Saint-Just condamnă, tot ceea ce îndepărtează poporul de eroismul necesar, prin urmare tot ceea ce ameninţă înfăptuirea Revoluţiei: moliciunea, lenea, indulgenţa şi slăbiciunea. Căci în fond eroismul nu este facultativ, el este de acum înainte obligatoriu. Şi, la urma urmelor, tocmai asta îi reproşază Saint-Just lui Danton, în raportul pe care îl rosteşte împotriva lui la proces, la 11 germinal anul II: în mod evident prea puţin convins atunci când îl acuză pe fostul său aliat că a servit, de la început, tirania şi a conspirat împotriva Revoluţiei, el se înflăcărează atunci când îi reproşează că a rămas liniştit acasă, la Arcis-sur-Aube până în ajunul zilei de 10 august 1792[3], că a îndemnat atât de des la moderaţie şi că s-a împăcat cu atâtea lucruri. „Ura, spuneai, este insuportabilă inimii mele [...] Dar nu eşti oare criminal şi responsabil pentru că nu i-ai urât pe duşmanii patriei? Un om public îşi determină oare indiferenţa sau ura prin înclinaţiile sale private?"[4]

Căci ura, Saint-Just a înţeles acest lucru cu un secol şi jumătate înainte de George Orwell, constituie un resort capital, chiar indispensabil, pentru a trezi un popor ațipit[5]. Acest popor trebuie deci învăţat să urască: să îi urască pe „cei care depreciază reprezentarea"[6], să îi urască pe bogătaşi, să îi urască pe preoţi şi pe prinţi: „Republica nu se poate împăca cu slăbiciunile; să facem totul pentru ca ura împotriva regilor să treacă în sângele poporului; toţi ochii poporului se vor întoarce atunci către patrie"[7]. Ura ca panaceu: „Tot ce nu seamănă cu pura dragoste faţă de popor şi libertate va avea parte de ura mea"[8]; şi reciproc, tocmai datorită urii poporul, în sfârşit trezit, va ajunge la statura lui Hercule, eroul prin excelenţă, cel ce îl reprezintă pe monede sau la serbările revoluţionare.

---

[1] *Ibid.*, t. II. p. 84.
[2] *Ibid.*, t. II. p. 384.
[3] *Ibid.*, t. II. p. 321.
[4] *Ibid.*, t. II. p. 322.
[5] Vezi *ibid.*, t. II. p. 361.
[6] *Ibid.*, t. II. p. 379.
[7] *Ibid.*, t. II. p. 384.
[8] *Ibid.*, t. II. p. 480.

Guvernul revoluționar

Între erou și popor, guvernul trebuie, și el, să facă dovada unei energii implacabile. Această idee domină *Raportul asupra necesității de a declara guvernul revoluționar până la pace,* rostit de Saint-Just la 10 octombrie 1793. Trebuie ca acest guvern să dispună de toată energia necesară: iată de ce e important, înainte de orice, să fie suspendată aplicarea Constituției adoptate în iunie. „În împrejurările în care se află Republica, Constituția nu poate fi stabilită; ar fi jertfită prin ea însăși. Ea ar deveni garanția atentatelor împotriva libertății, pentru că ar fi lipsită de violența necesară"[1].

Dreptul, formele, procedurile reprezintă luxuri de care trebuie să știm să ne lipsim în vreme de criză. Constituția o dată suspendată, guvernul va putea să acționeze așa cum trebuie, să fie „nemilos cu el însuși prin energia raporturilor sale" și gata să reprime „orice nedreptate împotriva cetățenilor, orice trădare, orice act de indiferență față de patrie, orice moliciune"[2]. Aidoma poporului, guvernul reproduce așadar trăsăturile virile ale eroului revoluționar, hotărât să stabilească „dictatura justiției"[3].

Acțiunea

Această remarcă lămurește de altfel modul în care Saint-Just concepe realizarea proiectului său politic. În zadar își susține el în gura mare oroarea împotriva machiavelismului, el consideră, ca orice gânditor totalitar, că măreția scopurilor justifică mijloacele.

Primatul eficacității

„Dacă ne mulțumim să expunem principii, așa cum prea des am făcut-o, fără să le aplicăm, nu vom scoate din ele nicio putere împotriva dușmanilor poporului"[4]. De aici și primatul acțiunii și al eficacității. Eroul nu este un contemplativ, el se aruncă în luptă și știe unde să lovească.

---

[1] *Ibid.*, t. II. p. 83.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, t. II. p. 237.
[4] *Ibid.*, t. II. p. 272.

În sânul statului, această idee se traduce în mod concret, printr-o exigență de rapiditate - imaginea care se impune fiind atunci aceea a trăznetului. Această preocupare pentru viteză revine adesea în *Raportul asupra guvernului revoluționar*: comitetul salvării publice, declară el acolo, va da socoteală la fiecare opt zile în fața Convenției, legile vor fi „executate rapid"[1], iar violarea termenilor prevăzuți „va fi pedepsită ca un atentat la libertate". Totul trebuie să se întâmple cât mai repede posibil, și așa se comportă Saint-Just însuși, descris de Carnot ca un „miracol de activitate"[2] și de mișcare: în misiune, nu rămâne nici măcar o jumătate de zi în același loc, alergând fără încetare dintr-un oraș în altul, de la o armată la alta, apărând pe neașteptate acolo unde era așteptat mai puțin.

Acestei rapidități de acțiune îi corespunde și idealul său de laconism: dacă vorbești sau legiferezi prea mult pierzi timp și energie. Trebuie să mergi la esențial și să te lipsești de orice altceva[3]. În fond, nu prin legi ci prin exemple se guvernează oamenii - legile nerămânând eficiente decât în măsura în care sunt rare, și cumplite.

Exemple mai degrabă decât norme. La Strasbourg, unde modul său de „a merge direct la țintă, fără vorbe de prisos [...] impunea în așa măsură încât nimeni nu îndrăznea să intre în vorbă [cu el] fără să tremure"[4], Saint-Just, atotputernicul reprezentant al Comitetului salvării publice, va da destule. Cazul cel mai memorabil este cel al lui Euloge Schneider, un fost franciscan, profesor de teologie și de literatură greacă la Bonn, apoi vicar general al diocezei Strasbourg și care, după ce a abjurat credința catolică, și-a câștigat pe bună dreptate un renume de barbarie ca acuzator public la tribunalul revoluționar - parcurgând provincia însoțit de o ghilotină portativă. Până aici, nimic neobișnuit. Ceea ce îi reproșază Saint-Just nu este nici fermitatea, nici violența ci simpatiile sale hebertiste și fastul insolent cu care se înconjură, întorită averii unei tinere pe care a obligat-o să îl ia de soț. Constatând că Schneider a intrat în Strasbourg într-o trăsură aurită trasă de șase cai, precedat de gărzi cu sabia trasă din teacă, Saint-Just folosește acest pretext pentru a pune să fie arestat și apoi expus, a doua zi, 22 frimar anul II, „de la ora zece dimineața până la ora două după masa, pe eșafodul ghilotinei, privirilor

---

[1] *Ibid.*, t. II, p. 88.
[2] Citat în M.L., p. 145.
[3] Vezi *O.C.*, t. II, p. 87.
[4] Citat în A.O., p. 330.

poporului, pentru a ispăşi insulta adusă moravurilor republicii ce se naşte"[1]; deasupra capului său, poporul putea citi această inscripţie: „pentru că a dezonorat Republica." Condus în curând la Paris, fostul franciscan va fi condamnat la moarte de Tribunalul revoluţionar.

Această exigenţă de ordine, de laconism, de rapiditate implică, pe plan instituţional, o concentrare a puterii: „Trebuie să scădeţi pretutindeni numărul de agenţi, pentru ca şefii să gândească şi să lucreze"[2]. Şi această concentrare, această întărire a autorităţii nu cunosc limite. La 5 termidor, relatează Barère, Saint-Just afirmă astfel că, pentru a combate anarhia puterilor şi voinţelor, dezordinea politică şi legislativă, nu există în fond decât „un mijloc de salvare: acest mijloc e concentrarea puterii, e unitatea măsurilor guvernului, e energia legată de instituţiile politice de care anticii s-au servit în mod atât de folositor". Şi când i se cere să precizeze, să rostească în sfârşit cuvântul, Saint-Just nu mai şovăie: *„Trebuie o putere dictatorială* alta decât aceea a celor două comitete. Trebuie un om care să aibă destul geniu, destulă putere, destul patriotism şi destulă generozitate pentru a accepta această funcţie a puterii publice"[3]. Un alt martor, Courtois, povesteşte că într-o seară, cinând în compania altor convenţionali care discutau despre diferitele forme de guvernare, „Saint-Just, după ce a ascultat îndelung fără să spună nimic, ia deodată cuvântul şi spune pe un ton foarte apăsat: «Nu pricepeţi nimic, cel mai mare om al Antichităţii a fost August. El trebuie luat drept model.»"[4] August, din care se va inspira Mussolini, a păstrat faţada şi vocabularul republicii pentru a-şi fundamenta atotputernicia. „Trebuie, scria Saint-Just în al 16-lea fragment, trebuie în orice Revoluţie un dictator pentru a salva statul prin forţă, sau cenzori pentru a o salva prin virtute."[5] Aşteptând cenzorii, care nu vor putea fi instituiţi decât în republica virtuoasă a viitorului, un dictator se impune. Dar cine? Robespierre? Sau el însuşi?

Scopul şi mijloacele

Astfel scopul justifică mijloacele: „Avem dreptul să fim cutezători, de neclintit, inflexibili, atunci când vrem binele"[6]. Avem chiar datoria, consideră

---

[1] *O.C.*, t. II, p. 154.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 87.
[3] Citat în A.O., p. 563-564.
[4] Citat în A.O., p. 651-652.
[5] *O.C.*, t. II, p. 530.
[6] *Ibid.*, t. II, p. 276.

Saint-Just, care va pune în practică această convingere, îndeosebi cu ocazia procesului regelui, apoi în timpul Terorii.

În itinerarul personajului, procesul lui Ludovic al XVI-lea reprezintă o etapă capitală. Cu această ocazie rostește el, la Convenție, un discurs ale cărui violență și originalitate fac din el, de la bun început, principalul acuzator al monarhului. Dacă colegul său Lanjuinais vorbește atunci „de o ferocitate scandaloasă"[1], numeroși convenționali îl admiră, poate tremurând, pe acest bărbat foarte tânăr care declară cu răceală că „regele trebuie judecat ca un dușman, trebuie mai puțin să îl judecăm decât să îl combatem"[2]. „Nu se poate domni în mod inocent"[3]. „Iată de ce - aceste fraze vor marca spiritele - acest om trebuie să domnească sau să moară."

În fond, recunoaște Saint-Just, nu e vorba de *a face dreptate*, ci de a fi consecvent cu sine însuși: „Cei ce dau vreo importanță justei pedepse a unui rege nu vor întemeia niciodată o republică. [...] Trebuie să înaintăm cu curaj spre scopul nostru și, dacă vrem o republică, să mergem spre ea cu hotărâre"[4]. În primul său discurs la Iacobini, el recomanda deja să nu se lase în voia „acestei întoarceri la justiție [...] care urmează după căderea tiranilor"[5]. Să știi să fii dur, inflexibil - și viclean, așa cum mai arată Saint-Just explicând că trebuie refuzat apelul la popor cerut de unii, apel care ar risca să îl dezvinovățească pe monarh: „Republica nu se împacă cu slăbiciunea"[6].

Totul este bun pentru a instaura republica: inclusiv recurgerea la trădare, la care Saint-Just, uitând încă o dată machiavelismul lui de fațadă, sfătuiește să se recurgă fără moderație: „La dușmanii noștri declarați trebuie să împrăștiem aurul din abundență, acolo trebuie să cumpărăm un secret, o unealtă, un manipulator [...] În armate[le dușmane] trebuie să ne plătim partizanii. Unor generali nemulțumiți trebuie să le deschidem ușile vistieriei."[7].

Totul e bun, inclusiv recurgerea la teroare, căreia Saint-Just îi va fi unul dintre susținătorii cei mai activi, sau la minciună, pe care o va practica fără remușcări: față de triumful Revoluției minciuna nu contează mai mult decât justiția sau mila. Marie Lenéru observă astfel cu câtă ușurință prezintă el, în

---

[1] Citat în M.L., p. 50.
[2] O.C., t. I, p. 365.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 366.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, t. I, p. 360.
[6] *Ibid.*, t. I, p. 384.
[7] *Ibid.*, t. II, p. 350.

rechizitoriile sale, „dovezile şi documentele pe care se sprijină, în general false [...]. Este absolut evident că nu le acordă atenţie"[1], şi prea puţină încredere: „Era mult prea inteligent pentru atâta credulitate"[2]. Uneori merge până la a da asupra faptelor o imagine vădit falsificată, ca atunci când descrie atitudinea lui Ludovic al XVI-lea în timpul revoltelor din 10 august: „S-a dus în mijlocul vostru [...], în sânul legislaturii; soldaţii lui au violat azilul acesteia; şi-a croit drum, ca să spunem aşa, cu lovituri de sabie, în măruntaiele patriei, ca să se ascundă acolo"[3]. Sau, atunci când trasează, împotriva oricărei evidenţe, portretul unui Ludovic al XVI-lea nemilos, „negru şi sălbatic", preocupat doar să umilească şi să domine: „Răsfoiţi-i legile, şi veţi descoperi că niciun prinţ, înaintea lui, nu şi-a făcut în stat calcule atât de profunde, atât de tiranice, atât de ipocrite"[4]. Nimeni, niciodată, va exclama Taine, „vorbindu-le Franţei şi posterităţii", nu a „mințit cu atâta nerușinare"[5]. Dar o făcea pentru cauză...

Prezenţa morţii

Această violenţă, Saint-Just o asumă cu atât mai uşor cu cât el întreţine un raport aproape familiar cu ideea de moarte, temă recurentă în discursurile lui, dar şi în modul de a-şi privi propria existenţă. Legenda relatează astfel că Saint-Just, student la drept la facultatea din Reims în 1787, îşi tapetase camera în care îşi petrecea timpul ca să mediteze cu catifea neagră cu lacrimi de argint; aceeaşi legendă afirmă că, în zilele de dinaintea lui 9 Termidor, la capătul fulgerătorului său parcurs, Saint-Just mergea să se reculeagă într-o căsuţă de pe câmpia Monceau, în faţa locului în care erau înhumate cadavrele celor ghilotinaţi. Între aceste două momente, prezenţa morţii se afirmă, ca un motiv preromantic de reverie morbidă, fără îndoială, dar mai ales ca paroxismul acţiunii şi ca instrumentul ei suprem.

În sens propriu, Saint-Just nu este iniţiatorul Terorii. La 30 august 1793, la iacobini, un fost preot, Royer, este cel care cere ca ea să fie pusă pe ordinea de zi, şi un fost judecător de pace, Gaston, este cel ce proclamă: „Trebuie sânge pentru a consolida Revoluţia. Dacă nu îl vărsăm pe acela al contrarevoluţionarilor, să ne gândim că ei îl vor vărsa într-o zi pe al nostru." Şi el adaugă: „Trebuie să

---

[1] M.L., p. 62.
[2] *Ibid.*, p. 64.
[3] *O.C.*, t. I, p. 395.
[4] *Ibid.*, t. I., p. 389.
[5] *Ibid.*

punem mâna pe toți oamenii suspecți, să îi închidem în locuri de unde să nu poată scăpa, și atunci când va avea loc vreo insurecție, va trebui să împrejmuim aceste locuri cu legături de paie și cu materii combustibile cărora li se va da foc."[1]. Dar dacă Saint-Just nu este autorul acestor fraze, el nu a șovăit niciodată să vadă în exterminarea dușmanilor ultimul mijloc de a fundamenta Republica născândă. O proclama deja în 1792, la procesul regelui, o repetă cu ocazia aceluia al lui Danton și al lui Desmoulins: „Revoluția va devora până la ultimul amic al tiraniei"[2]; „Fie ca tot ce a fost criminal să piară! Nu se poate face o republică cu menajamente, ci cu rigoare sălbatică, cu rigoare inflexibilă față de cei ce au trădat."[3].

În vreme ce majoritatea colegilor săi recurg la metafore și la perifraze, Saint-Just, atunci când evocă moartea și instrumentele sale, rămâne de o cumplită simplitate; nici eufemisme, nici prefăcătorii atunci când evocă ghilotina, execuțiile, pumnalul sinuciderii, sau atunci când declară, cu ocazia unui dineu organizat în seara procesului reginei, că o „națiune nu se regenerează decât pe mormane de cadavre"[4]. Unul dintre prietenii săi cei mai apropiați, un oarecare Catteau, faimos pe atunci pentru sigiliul său pe care era gravată o ghilotină, îi scrie unuia dintre corespondenții săi: „Binefăcătoarea Teroare produce aici într-un chip miraculos ceea ce nu se putea spera de cel puțin un secol prin națiune și filosofie."[5] Moartea este cel mai bun mijloc de a accelera istoria, de a atinge mai repede scopul.

Simetric cu moartea dușmanilor, aceea a eroului constituie o armă, și un argument de prim ordin - pe care Saint-Just, nu fără o anumită emfază, nu a încetat de altfel nicicând să-l folosească, ca în scrisoarea plină de amărăciune pe care i-o scrie lui Daubigny în iulie 1792 - el are atunci douăzeci și patru de ani: „O Doamne! Trebuie oare ca Brutus să lâncezească departe de Roma? Hotărârea mea e totuși luată: dacă Brutus nu îi ucide pe ceilalți, se va ucide pe el însuși"[6].

Foarte curând Brutus nu va mai lâncezi, el va putea să îi ucidă pe ceilalți - dar fără ca, totuși, să înceteze de a-și pune propria moarte în balanță: pe a lui și pe aceea a colegilor săi, așa cum face Saint-Just în *Raport asupra dușmanilor din străinătate:* „Cauza populară și voi trebuie să aveți același car

---

[1] Citat în Gérard WALTER, *Histoire de la Terreur* (*Istoria Terorii*), Paris, Albin Michel, 1937, p. 16.
[2] O.C., t. II, p. 329.
[3] Ibid., t. II, p. 332.
[4] Citat în A.O., p. 298.
[5] Citat în M.L., p. 144.
[6] O.C., t. I, p. 349.

triumfal sau acelaşi mormânt [...] Ce prieteni aveţi pe pământ, dacă nu poporul atunci când e liber, şi mătrăguna atunci când el încetează să mai fie?"[1] Într-un cuvînt, nu e posibil să rămâi în urmă: oamenii Revoluţiei sunt condamnaţi să învingă sau să piară - alternativa eroică prin excelenţă.

Dacă viciul învinge, totul e pierdut: „Să fugim în neant, sau în sânul divinităţii: nu a existat Revoluţie, nu există nici fericire, nici virtute la care să putem spera pe pământ"[2]. Logică radicală, pe care o confirmă în ultimul său discurs: „Binele, iată ce trebuie făcut, cu orice preţ, preferând titlul de erou mort aceluia de laş în viaţă"[3].

Fascinaţia morţii, impregnând gândirea lui Saint-Just şi dându-i coloratura sa romantică, atestă pesimismul care îl bântuie: „În ziua când mă voi fi convins că este imposibil să îi dau poporului francez moravuri blânde, energice, sensibile, şi nemiloase faţă de tiranie şi nedreptate, îmi voi înfige un pumnal în inimă."[4]. În fapt, convins de eşecul Revoluţiei, mortificat de prăbuşirea utopiei sale, Saint-Just se va lăsa executat fără să spună un cuvânt, ca şi cum ar fi consimţit la acest sfârşit pe care îl evocase atât de des.

CONCLUZII

La capătul acestor analize, ce să credem despre remarca lui Malraux, care le dădea naştere, romancierul văzând în Saint-Just precursorul fasciştilor, dacă nu a fascismului însuşi?

A priori, o astfel de afirmaţie loveşte în plin deprinderi de gândire, locuri comune, şi chiar declaraţiile cele mai autorizate - precum cele ale lui Mussolini în persoană care, în articolul „fascism" din *Enciclopedia italiană*, îşi sublinia opoziţia faţă de utopiile iacobine - în numele unui realism pe care îl regăsim afirmat în articolul „iacobinism" din aceeaşi enciclopedie. Totuşi, după cum notează unii istorici recenţi ai fascismului, trebuie să ştim depăşi această ostilitate superficială, această adevărată „negare" pentru a constata că, în ciuda aparenţelor, Revoluţia franceză constituie unul dintre fundamentele concepţiei fasciste despre putere[5].

---

[1] *Ibid.*, t. II, p. 258-259.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 269.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 484.
[4] *Ibid.*, t. II, p. 504.
[5] Georges L. MOSSE, „Fascism and the French Revolution", *Journal of Contemporary History*, 24, 1989, p. 5.

Fasciştii francezi, care cunoşteau de aproape epopeea revoluţionară, nu ezită de altfel să se revendice deschis de la ea – în special pentru a se demarca de dreapta „reacţionară" maurrasiană. Transfug de la Acţiunea franceză, Georges Valois tocmai crease Fascia când semnează, la 14 iulie 1926, un articol cu titlu explicit: „Fascismul, concluzie a mişcării din 1789". Pentru el, Revoluţia este matricea din care provin marile idei care se vor combina în fascism: socialism, naţionalism, stat modern şi centralizare. Cât despre fascism, îi revine rolul să ducă la bun sfârşit mişcarea iniţiată în 1789. Pentru Valois, e vorba nu numai de a marca ruptura sa definitivă cu regaliştii ci şi de a exprima o convingere profundă, mult timp refulată, şi al cărei ecou îl regăsim cu cinci ani mai târziu, atunci când publică textul procesului industriaşilor de la Moscova: un proces despre care crede, cu o simpatie evidentă, că va avea acelaşi răsunet istoric, „aceleaşi efecte ca procesul lui Ludovic al XVI-lea"[1].

La rândul său, Drieu La Rochelle nu uită să se refere la tradiţia de violenţă şi la cultul energiei întruchipate, după el, de Danton şi Robespierre. Într-un articol apărut în octombrie 1939 cu ocazia celei de-a 150-a aniversări a Revoluţiei, „Iacobinism şi fascism", scriitorul arată că asemănarea funciară ce uneşte totalitarismele între care stă în cumpănă sufletul său, bolşevism, nazism, fascism, vine din aceea că ele „au o filiaţie comună – şi această filiaţie nu este alta decât iacobinismul": în sistemele şi actele lor, „ele decurg în linie dreaptă din precedentul francez din 93"[2]. În vreme ce romancierul Henri Béraud publică *Mon ami Robespierre* (*Prietenul meu Robespierre*), Marcel Déat declară cu entuziasm că a existat „un totalitarism al anului II, un naţional-socialism *avant la lettre*, de esenţă iacobină"[3]. Pe scurt, notează în legătură cu această problemă istoricul Marc Crapez, e vorba, pentru majoritatea fasciştilor francezi, „de o filiaţie foarte tangibilă", asumată şi revendicată. O filiaţie pe care nu ezită să o sublinieze, de altfel, adversarii lor maurrasieni, care se reclamă, dimpotrivă, doar din tradiţia contrarevoluţionară.

Saint-Just, dacă nu ocupă primul loc în acest panteon neaşteptat, nu este totuşi exclus din el. În prefaţa lui la biografia Mariei Lenéru, Maurice Barrès nu se poate împiedica să apropie „aforismele lui întunecate şi dense",

---

[1] *Le Procès des industriels de Moscou* (*Procesul industriaşilor de la Moscova*), Ed. Georges Valois, Paris, Librairie Valois, 1931, p. IX.

[2] Citat în Marc CRAPEZ, *La Gauche réactionnaire* (*Stânga reacţionară*), Paris, Berg International, 1997, p. 303-304.

[3] *Ibid.*, p. 302.

„voința lui implacabilă" de amintirea unui tânăr „prefascist" mort în război, Henri Lagrange, inițiatorul acestui Cerc Proudhon care încercase să împace, în acțiunea revoluționară, extrema dreaptă și extrema stângă[1].

Dar dacă fasciștii francezi își recunosc cu ușurință rădăcinile iacobine, ceilalți presimt și ei, oricare le-ar fi negările, asemănări însemnate în mai multe puncte esențiale. Nu este aici nicio „repetare istorică", ci efectul unei aceleiași logici revoluționare (a opera o ruptură, a șterge urmele trecutului), totalitare (a acționa asupra ansamblului realității) și utopice (omul nou este la îndemână, ceea ce justifică toate mijloacele ce permit să se ajungă la el).

Să trecem, în această privință, peste similitudinile în ordinea simbolurilor - fascia, focul, trăznetul -, peste analogiile psihologice - Robespierre, afirmă G. L. Mosse, s-ar fi simțit în largul său în ambianța unei serbări național-socialiste[2]. Să trecem chiar peste cultul morților, peste insistența asupra temelor tinereții, energiei, luptei. Dar chiar dacă am lăsa toate acestea de o parte, ca ceva ce ar putea rezulta din unele coincidențe întâmplătoare, ar rămâne toate celelalte.

Pe plan social și cultural, de exemplu, nu putem să nu apropiem ostilitatea față de „bogătași" care îl animă pe Saint-Just de tendința funciarmente anti-burgheză a fascismului, o tendință estompată din rațiuni de oportunitate atunci când ajunge la putere, dar care rămâne caracteristică pentru doctrina fascistă și care iese din nou brusc la lumină cu ocazia cotiturii totalitare din anii 1938-1939[3]. Cu această ocazie statul fascist, urmând învățătura iacobinilor, angajează bătălia împotriva lui „lei", o formulă de politețe comparabilă cu adresarea cu „dumneavoastră" interzisă în Franța revoluționară după 1792. Aceeași perspectivă totalitară - să rectifici vechiul limbaj pentru a regenera omul - se bazează pe aceleași argumente: regulamentul privind organizațiile tineretului fascist, adoptat în februarie 1939, declară astfel că „«tu»-ul este adoptat ca un semn de camaraderie mai intimă și de comunitate de credință"[4].

---

[1] În ceea ce o privește pe Marie Lenéru, ea îl evocă pe Nietzsche și declară că admiră, la Saint-Just, energia care iradiază din „această operă brutală și sumbră": „Valoarea antrenamentului său nu se discută. Îl recomand încă tinerilor discipoli ai voinței ce l-au urmat pe Sturel", eroul *Dezrădăcinaților* lui Barrès, „la mormântul împăratului". (M.L., p. 45)

[2] Georges L. MOSSE, „Fascism and the French Revolution", p. 11.

[3] Renzo DE FELICE, *Le Fascisme, un totalitarisme à l'italienne ?* (*Fascismul, un totalitarism à l'italienne ?*), Paris, Presses de la Fondation des sciences politiques, 1988, p. 119.

[4] Marie-Anne MATARD, „L'anti-lei, utopie linguistique ou projet totalitaire?" („Anti-lei, utopie lingvistică sau proiect totalitar?"), *Mélanges de l'école française de Rome*, t. C, 1988-2, p. 977.

Prin această interdicție trebuie să se stabilească „fraternitatea ce caracterizează raporturile între fasciști[1], în opoziție cu spiritul burghez și cu „epoca curtenilor"[2]. Cu un secol și jumătate mai devreme, iacobinii nu spuneau altceva. Ori, această „revoluție culturală", preocupată de a impune chiar și în limbaj marca noului regim, spiritul de fraternitate și principiul de unitate, nu este decât prelungirea unui proiect mai vast. „Revoluția franceză, observă G. L. Mosse, se considera ea însăși un nou început, cu scopul de a crea o națiune de frați, cei mai radicali evocând nașterea unui om nou. Tocmai acesta era proiectul lui Mussolini: fascismul trebuia să creeze un nou tip de om, care să nu mai fie produsul ordinii prezente"[3]. Un om nou care ar putea fi construit prin lege și educație. Pe scurt, conchide Mosse, „în ciuda atacurilor repetate împotriva utopismului, statul fascist visa el însuși să devină o republică a virtuții"[4] - o cetate unde viața, după cum declara Ducele, ar fi „gravă, austeră și religioasă"[5]. „Fascistul disprețuiește viața ușoară" și confortul burghez, existența lui este cutezătoare, energică, combativă, întru totul dedicată totalității pe care o întrupează statul, un stat care coincide cu poporul: „De la viața individului la viața grupului, de la viața grupului la viața statului nu există soluții de continuitate [...]. Niciun aspect al activității individuale nu trebuie să îi scape statului fascist. El înțelege să ignore omul parcelar, divizat în formele sale multiple. [...]. El surprinde omul total", la fiecare vârstă a vieții sale[6].

Acest om nou, „mândru, voluntar, ascetic și războinic"[7] este replica aceluia din *Fragmente asupra instituțiilor republicane* ale lui Saint-Just: un om călit prin trudă, căruia, și aici, i se dă un caracter aproape sacru. Și am putea înmulți exemplele: inclusiv pe plan instituțional, deoarece fascismul, resemnându-se inițial cu monarhia, va reveni după 1943 la un republicanism intransigent. „Cu republica, declară Mussolini în 1944, fascismul își va putea realiza pentru întâia dată întreaga autoritate"[8]; este adevărat că modelul de la care s-a revendicat mereu deauna, paralel cu acela al lui August, este cel al Republicii romane. „Când

---

[1] *Ibid.*, p. 992.
[2] *Ibid.*, p. 976.
[3] Georges L. MOSSE, „Fascism and the French Revolution", p. 20.
[4] *Ibid.*, p. 21.
[5] Articolul „fascism", *Enciclopedia italiană*, p. 2.
[6] Hubert LAGARDELL, în *Encyclopédie française*, 1934, t. X, 10-84, p. 2.
[7] *Ibid.*, p. 6
[8] Citat în Paul GENTIZON, « En écoutant Moussolini » („Ascultându-l pe Mussolini"), *Le* [illegible] suisse, martie 1944, p. 37.

fascismul a vrut să creeze o nouă Italie, el a făcut apel înainte de toate la anticele virtuți republicane ale Antichității"[1].

Există fără îndoială copii ce nu au nici o trăsătură comună cu părinții lor, după cum anumite persoane seamănă între ele de parcă ar fi frați fără să aibă cel mai mic grad de rudenie. Dar nu se întâmplă la fel în istoria ideilor, unde *similitudini evidente și repetate înseamnă întotdeauna ceva.*

Din acest punct de vedere micul joc de oglinzi la care tocmai ne-am pretat permite să se arunce o lumină asupra naturii acestei revoluții iacobine al cărui simbol, martir și erou rămâne, în multe privințe, Saint-Just. Adevărata ei natură? Aceea a unei utopii totalitare, gata la orice pentru a așeza omul nou în republica integrală. Altfel spus, aceea a unei premoniții a celor mai tragice experiențe ale secolului al XX-lea.

FRÉDÉRIC ROUVILLOIS,
profesor de drept public
la universitatea Paris-V-René Descartes,
consilier al Fundației pentru inovația politică.

[1] *Ibid.*, p. 42.

X

PERSECUȚIA ANTIRELIGIOASĂ

Istoria religioasă a Franței în timpul Revoluției[1] este unul dintre episoadele cele mai dramatice ale istoriei creștinismului. O mare persecuție împotriva religiei a făcut atunci ravagii.

Această persecuție a fost neașteptată, surprinzătoare și de o extremă cruzime.

Ea a fost neașteptată. Paisprezece secole se scurseseră de la ultima persecuție din partea păgânismului, aceea a lui Diocețian. De atunci, s-a mai întâmplat să fie persecutați creștini, dar nimeni nu s-ar fi gândit să persecute creștinismul. Persecuția exercitată de revoluția franceză este prima în Occident de la edictul lui Constantin.

Această persecuție a fost surprinzătoare. Nu se petrecea ea în secolul Luminilor, în secolul ce proslăvise toleranța?

Ea a fost de o extremă cruzime. A făcut să piară 8000 de preoți, călugări și călugărițe și mai multe mii de laici trimiși la moarte din ură pentru credință. Acuzația de ferocitate i-a fost adusă într-o zi de una dintre victimele sale. Se întâmpla la Puy-en-Velay în 1794. Suspectată de a-l fi primit la ea acasă pe fiul ei, preot refractar, d-na Beauzac, în vârstă de șaizeci de ani, tocmai fusese condamnată la moarte. În momentul urcării spre ghilotină, ea s-a întors spre

---

[1] Bibliografie sumară: Pierre DE LA GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution française* (*Istoria religioasă a Revoluției franceze*), 5 vol., Paris, Plon-Nourrit, 1909-1923; abatele Joseph LACOUTURE, *La Politique religieuse de la Révolution* (*Politica religioasă a Revoluției*), Paris, Auguste Picard, 1940; Charlea LEDRÉ, *L'Église de France sous la Révolution* (*Biserica Franței sub Revoluție*), Paris, Laffont, 1949; Jean DE VIGUERIE, *Christianisme et Révolution. Cinq leçons d'histoire de la Révolution française* (*Creștinism și Revoluție. Cinci lecții de istorie a Revoluției franceze*), nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1988; Mgr. C. DAGENS, Joël-Benoît D'ONORIO, Gérard MÉMETEAU; Reynald SECHER, Jean-Baptiste GEFFROY; J. L. HAROUEL, *L'Église à l'épreuve de la Révolution* (*Biserica la încercarea Revoluției*), Paris, Téqui, 1989.

judecătorii ei şi i-a mustrat astfel: „O căţea îşi poate hrăni puii şi o mamă nu şi-ar putea hrăni copilul. Sunteţi mai feroce decît tigrii"[1].

Totuşi proscrierile, oricât de cumplite ar fi, nu trebuie să reţină întreaga atenţie. Există multe alte violenţe. Nu am putea uita jurământul cerut de la preoţi împotriva conştiinţei lor. Nu putem trece sub tăcere descreştinarea sistematică, instaurarea unor culte profanatoare, şi atâtea alte măsuri care violau conştiinţele şi sufletele. Închisoarea, deportarea şi moartea nu sunt decât consecinţele extreme ale unei hotărîri afirmate, explicite, de a schimba minţile şi de a impune voinţa statului. Să adăugăm că această voinţă nu este doar efectul Terorii. Ea este anterioară Terorii. Ea există şi se manifestă încă de la începutul Revoluţiei.

Trebuie deci să abordăm această istorie acolo unde începe, adică în 1789.

În 1789 Revoluţia care începea desfiinţează ordinul clerului, suprimă zeciuiala care reprezenta mai mult de jumătate din veniturile preoţilor şi naţionalizează bunurile bisericeşti. Acestea nu sunt - putem să acceptăm acest lucru - măsuri direct contrare religiei. Este chiar îngăduit să credem că ele au avut efecte favorabile progresului spiritual. Ele au putut fără îndoială desprinde clerul de bunurile lumeşti şi să-i convertească la spiritul de sărăcie pe aceia dintre preoţi şi călugări care nu-l aveau încă. Dar dacă admitem acest lucru, trebuie să ţinem seamă şi de efectele negative. Suprimarea ordinului clerului şi confiscarea bunurilor sale îi plasează pe reprezentanţii cultului într-o totală dependenţă faţă de stat. De acum înainte nu va mai exista biserică faţă în faţă cu statul. Interesele preoţimii, cele ale vieţii monastice şi chiar acelea ale religiei nu vor mai fi apărate. Vom observa de asemenea că aceste diferite măsuri sunt legate între ele: confiscând bunurile, se vrea a se desăvârşi distrugerea ordinului clerului. Aşa cum declară deputatul Le Chapelier, „dacă clerul va rămâne proprietar, el va continua să formeze un ordin în naţiune"[2]. În sfârşit, să nu uităm, naţionalizarea nu afectează numai clerul. Spolierea clerului este contrară intenţiilor donatorilor şi fondatorilor care, constituind prin dărnicia lor patrimoniul bisericesc, au dăruit bisericii şi nu statului. Ea îi lezează pe săraci, căci Biserica se servea de bunurile sale pentru un mare număr de opere de ajutorare şi de educaţie, iar statul, orice ar fi voit, nu era încă în măsură să-şi asume răspunderea pentru totalitatea acestor opere.

1790 este un an încă şi mai rău.

---

[1] Citat în Jacqueline BAYON-TOLLET, *Le Puy-en-Velay et la Révolution française* (*Puy-en-Velay şi Revoluţia franceză*) *(1789-1799)*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1982, p. 338.

[2] Citata în Pierre DE LA GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution française* (*Istoria religioasă a Revoluţiei franceze*), t. I, p. 150.

Decretul din 13 februarie 1790 interzice a se face jurăminte solemne de călugărie și suprimă toate ordinele în care sunt făcute acest gen de jurăminte, adică toate ordinele călugărești, toate acelea de canonici regulați și toate ordinele de călugări care trăiesc din cerșit. De la suprimarea mănăstirilor de către regele Henric al VIII-lea în Anglia, Europa creștină nu mai cunoscuse un asemenea scandal: viața închinată lui Dumnezeu considerată egală cu zero, preoții și călugării constrânși să-și părăsească mănăstirile, și în curând zvârliți cu forța în viața lumească. Ori această măsură, una dintre cele mai grave atingeri la adresa Bisericii și a religiei (viața închinată monahală nu este ea oare paratrăznetul societății creștine?), intervine doar la opt luni de la începutul Revoluției. Dacă a fost - așa cum se spune - un „derapaj", trebuie să admitem că acest derapaj s-a produs ciudat de repede.

În același an, legea intitulată „Constituția civilă a clerului", votată la 12 iulie, și ratificată la 24 august de către rege, creează o nouă Biserică în Franța, Biserica noului ordin, simplă administrare a cultului. Circumscripțiile ecleziastice sunt remaniate. Ca și ceilalți administratori, episcopii și preoții sunt aleși de popor. În plus, această nouă Biserică este o Biserică de stat (a unui stat fără religie, noua constituție a regatului ignorând religia și necunoscând decât „păreri religioase"), și o biserică schismatică, episcopilor fiindu-le interzis să îi ceară papei instituirea lor canonică și jurisdicția lor spirituală. Nu numai Concordatul cu papa este rupt unilateral, dar, și mai rău, Biserica Franței este despărțită de Roma în virtutea legii. Astfel ea este condamnată la schismă. Căci schisma a devenit repede obligatorie. Prin decretul Voidel, votat la 26 noiembrie, episcopii și preoții sunt somați să adere la ea. Sub amenințarea de a fi demiși din funcțiile lor, ei trebuie să jure credință „națiunii, legii și regelui, și Constituției votate de Adunarea națională și ratificată de rege". Este jurământul constituțional. Dacă episcopul vrea să își păstreze dioceza, dacă preotul vrea să își păstreze parohia, ei sunt siliți să îl depună. A jura sau a pleca, aceasta este alternativa.

Deci, la acest sfârșit al anului 1790, la un an și jumătate abia după începutul Revoluției și atunci când nu s-a manifestat încă persecuția sângeroasă - primele asasinate de preoți datează numai din vara anului 1792 - Biserica este deja umilită, aservită, mutilată. Umilită prin confiscarea bunurilor sale, aservită de către stat, mutilată prin abolirea ordinelor religioase și prin suprimare a 52 de dioceze și a aproape 4000 de parohii. Mutilată, amputată, adjudecată celui care oferă mai mult, vândută la mezat: începând din 1790 se începe înstrăinarea prin licitație a bunurilor ordinelor religioase și a celor ale parohiilor suprimate, se vând mănăstiri, se vând biserici abațiale. Franța monastică este vândută. Se

vând până şi biserici parohiale şi capele. La Angers, la începutul anului 1791, biserica Saint-Denis, parohie suprimată, e vândută unui tâmplar. În Bretania, numai în districtul Locronan sunt vândute 13 capele.

Totuşi există încă o anumită libertate religioasă. În 1791 şi 1792, şi chiar în 1793, până în toamnă (procesiunea de Ziua Domnului va avea loc la Paris în iunie 1793), majoritatea bisericilor sunt încă deschise, misa duminicală este celebrată, sacramentele sunt administrate de preoţii schismatici sau de cei ce au refuzat jurământul şi care, alungaţi din bisericile lor, îşi pot încă exercita funcţiile în capelele congregaţiilor sau în case particulare. Cultul est diminuat dar nu nimicit. Toate eforturile celor trei regimuri succesive de teroare, cel din anul I (1792-1793), cel din anul II (1793-1794) şi cel al Convenţiei termidoriene şi al Directoratului fructidorian, constau înainte de toate în a împiedica prin toate mijloacele exercitarea normală a cultului.

Primul dintre aceste mijloace este stingerea progresivă a funcţiei sacerdotale. Mai mult decât oricare altă confesiune religioasă, catolicismul este vulnerabil în slujitorii săi. Căci preotul catolic nu este un slujitor obişnuit. El este un alt Cristos, şi fără el lipseşte actul esenţial al Sacrificiului, şi fără el lipseşte pâinea cerească. Deci acela care îl suprimă pe slujitor lezează profund această religie, expunându-i pe credincioşi la primejdia foametei şi a morţii. De aici şi persecuţia preoţilor.

Mai întâi a preoţilor numiţi „refractari", adică a celor care au refuzat jurământul schismatic. Adunarea legislativă îi alungă din Franţa. Convenţia îi deportează şi ordonă moartea pentru toţi cei care, refuzând să părăsească Franţa, s-au sustras deportării. S-a trecut astfel prin trei etape: 1) trebuie depus jurământ sub ameninţarea de a fi demis; 2) trebuie depus jurământ sub ameninţarea exilului; 3) trebuie părăsit teritoriul sau să te laşi deportat sub ameninţarea cu moartea. S-a trecut de la o libertate condiţionată la o constrângere absolută.

Cum s-a putut întâmpla aşa ceva?

Doar din simplul motiv că statul revoluţionar nu suportă contradicţia şi că, nesuportând-o, o transformă în crimă de neispăşit. Evoluţia este următoarea. La început, prima adunare revoluţionară, Constituanta, îşi fabrică „constituţia civilă" schismatică şi pretinde ca întreg clerul să adere la ea. Dezamăgirea sa este mare: toţi episcopii cu excepţia a patru dintre ei şi un preot de parohie din doi nu sunt de acord cu ea. Atunci autorităţile se supără. Încep prin mari dezlănţuiri de injurii. Li se spune refractarilor: sunteţi nişte „anti-patrioţi", nişte „monştri", nişte „şerpi", nişte „ciumaţi", nişte „preoţi demonici"; sunteţi „nedemni să existaţi". „Ah, exclamă în legătură cu jurământul un membru al

Clubului iacobinilor din Lorient, oricine refuză această mărturie publică a ataşamentului său faţă de patrie să fie privit ca nedemn de existenţa pe care a primit-o în sânul ei." Spunând-o de multe ori, lumea sfârşeşte prin a o crede: legile de moarte ale terorii nu sunt decât rezultatul logic al procesului. Întreg terorismul revoluţionar se află în această logică: acela care nu acceptă Revoluţia şi noul patriotism este o fiinţă detestabilă. El merită deci moartea. Acela care nu acceptă dogmele drepturilor omului, prin urmare, pentru a relua expresia lui Jean-Jacques Rousseau, „religia civilă", trebuie ucis. „Dacă cineva, spune Rousseau, după ce a recunoscut public chiar aceste dogme, se comportă ca şi cum nu le-ar crede, atunci să fie pedepsit cu moartea"[1]. Acesta este sensul faimoasei devize „libertatea sau moartea". Dar atunci toleranţa? Filosofii Luminilor de la care se reclamă revoluţionarii nu au predicat ei oare toleranţa? Ba da, fără îndoială. Ei au spus şi au repetat: trebuie tolerate toate opiniile. Dar ei au mai spus şi că nu trebuie toleraţi intoleranţii. Ori catolicii fervenţi sunt nişte intoleranţi. Sunt nişte „fanatici" şi, după învăţătura lui Voltaire, „trebuie deci ca oamenii să înceapă prin a nu fi fanatici ca să merite toleranţa"[2]. Mulţi şau întrebat adesea de ce revoluţia, care a proclamat libertatea religioasă, a persecutat totuşi religia. Căci această libertate, ea a proclamat-o în mai multe rânduri. A proclamat-o în Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului. A proclamat-o din nou la 18 frimar anul II (8 decembrie 1793), adică în plină teroare şi în plină descreştinare. A proclamat-o în fine la 3 ventos anul III (21 februarie 1795). Dar această libertate atât de des şi solemn declarată nu este libertatea pe care o înţelegem. Ea este de o altă esenţă. Ea este impregnată de spiritul toleranţei filosofice şi acest spirit este unul de excludere şi de persecuţie. Astfel ne explicăm foarte bine de ce Revoluţia libertăţii persecută libertatea. Astfel putem înţelege de ce Revoluţia a ucis 8 000 de preoţi, călugări şi călugăriţe şi mii de credincioşi. Nu este libertatea sau moartea, este libertatea şi moartea.

Rămân preoţii ce nu pot fi ucişi – cel puţin deocamdată – deoarece sunt în regulă (au depus jurământul). Atunci aceia sunt siliţi să renunţe şi să se căsătorească. Au existat într-adevăr, între 1791 şi 1792, câteva căsătorii de preoţi (de exemplu aceea a episcopului Lindet), dar aceste căsătorii erau voluntare. Acum ele sunt cvasi-obligatorii, şi au loc sub presiunea societăţilor populare şi sub ameninţarea închisorii sau a eşafodului. Preoţii sunt forţaţi să

[1] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social* (*Despre contractul social*), introducere de Pierre Burgelin, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 179.

[2] VOLTAIRE, *Traité de la tolérance* (*Tratat asupra toleranţei*), ediţia din 1764, p. 172.

se căsătorească. Sunt forțați să se „despreoțească", cum se spune, depunându-și scrisorile de preoție. Și așa cum cedaseră pentru jurământ, aceeași preoți cedează din nou pentru a se „despreoți". 20 000 de preoți renunță la sacerdoțiul lor după ce au semnat o scrisoare ca aceasta: „Eu subsemnatul ... îndeplinind meseria de preot din anul ..., convins de erorile pe care le-am profesat de prea mult timp, declar că renunț la ele pentru totdeauna"[1].

În același timp se închid bisericile. Este cel de-al doilea mijloc. Au existat două perioade de închidere. Prima coincide cu „marea" Teroare și începuturile Convenției termidoriene, adică durează din noiembrie 1793 până în mai 1795. A doua merge de la lovitura de stat din 18 fructidor anul V (4 septembrie 1797) până la cea din 18 brumar anul VII (9 noiembrie 1799). În timpul acestor două perioade aproape toate bisericile din Franța au fost închise o perioadă mai mult sau mai puțin lungă. Unele două sau trei săptămâni, cele mai multe cel puțin opt luni, câteva mai mult. Au fost golite mai întâi de întregul lor conținut. Vase sfinte, mobilier, tablouri, statui, totul a fost luat. La catedrala din Puy s-au luat chiar și confesionalele și s-au făcut din ele gherete pentru garda națională. Unele sanctuare au fost tranformate în magazine de furaje, altele în depozite de muniții. Multe au fost demolate, fie de către cumpărătorii lor, fie prin decizia comunelor. De exemplu, mai mult de 400 de biserici sunt distruse doar în departamentul de Nord. În sfârșit mai multe au fost ridicate la demnitatea de temple ale noilor culte ale Rațiunii și Ființei Supreme. Cultul protestant nu pare nici el cruțat. Știm de exemplu că pe timpul Terorii în comunitatea protestantă din Ardèche toți pastorii își încetează funcțiile, și toate templele sunt închise[2].

În sfârșit, al treilea mijloc, se șterg semnele exterioare ale cultului, și se instaurează calendarul republican cu săptămâna lui de zece zile, zilele sale numerotate, sfinții săi care sunt legume sau instrumente agricole, *decadi*-ul său care trebuie să înlocuiască duminica și cele paisprezece sărbători naționale ce înlocuiesc sărbătorile creștine. Este descreștinarea peisajului și descreștinarea timpului. Clopotele sunt date jos, troițele sunt dărâmate. Micile statui ale Fecioarei din firidele de la colțul străzilor sunt mutilate sau aruncate la pământ.

---

[1] Formulă pe care o dă la semnat convenționalul Albitte, reprezentant în misiune în departamentele Ain și Mont-Blanc, și citată de Pierre DE LA GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution française* (*Istoria religioasă a Revoluției franceze*), t. III, p. 163.

[2] Ne referim aici la raportul nostru intitulat „Vie religieuse et sacramentalisation des fidèles" („Viața religioasă și sacramentalizarea fidelilor), la colocviul internațional de la Chantilly din noiembrie 1986.

Timpul a devenit mecanic, ținuturile au devenit mute. Contemplând un astfel de pustiu, ne-a venit în minte acest vers al lui Vigny din *La Maison du berger*:

> Ținuturi mari și mute departe s-or întinde.

Descreștinarea nu s-a făcut peste noapte. A fost nevoie de ani, de toți acești ani ai Terorii și ai persecuției fructidoriene. Cu metode diferite. În 1793 și 1794, inițiativa le revine „patrioților", societăților populare și cluburilor. După Fructidor statul ia în mână această problemă. Începând cu 1797 descreștinarea este administrativă. Ea înaintează ca o mașină de dezrădăcinat, prin intermediul legilor, decretelor și circularelor. De exemplu, în 1798, ministrul de interne, François de Neufchâteau, cere să i se transmită procesele-verbale ale noilor sărbători naționale în toate comunele de pe teritoriul Republicii.

În 1799 mai există oare vreo religie în Franța? Da, există o religie, dar e o religie laică. Este religia națiunii, a legii, a libertății, a naturii, a rațiunii și a altor abstracțiuni divinizate. Cultul rațiunii este inaugurat la Notre-Dame de Paris la 10 noiembrie 1793. D-ra Maillard, dansatoare la operă, întruchipează Rațiunea. Este îmbrăcată cu o rochie albă și un palton albastru și poartă pe cap o bonetă roșie. Este plimbată într-o procesiune, dar nu este o ceremonie religioasă. D-ra Maillard nu este un idol. Ea nu este acolo decât pentru figurație. Întreaga liturghie constă în cântarea *Imnului libertății* de Gossec și Chenier:

> Coboară, Libertate, o, fiică a naturii!
> Puterea lui eternă poporu-și recâștigă.
> Pe vechi, pompoase cioburi, ruină-a imposturii
> Cu mâinile-i altarul ți-l ridică.

Cultul Ființei supreme, instituit de Robespierre, nu este nici el mai religios. Fără îndoială este mai puțin materialist decât celelalte culte. Adepții lui admit nemurirea sufletului. La 18 floreal anul II (7 mai 1794), în urma raportului lui Robespierre, Convenția ordonă să fie gravată pe frontonul tuturor bisericilor (unele o păstrează încă) următoarea inscripție: „Poporul francez recunoaște existența Ființei supreme și nemurirea sufletului." Dar, privită mai de aproape, această Ființă supremă nu are deloc consistență. Este un zeu pentru deiști, un zeu necuvântător și fără iubire. Și de altfel cultul său nu ține prea mult. După căderea lui Robespierre se revine pe față la religia civilă. „Legea, spune un comisar al Directoratului, este o religie civilă." Anumiți istorici au pretins că Revoluția a vrut să îi substituie religiei creștine în vigoare o religie aproape de aceeași natură, dar mai simplă, mai luminată, un

fel de creştinism mai simplificat. E poate adevărat în cazul lui Robespierre, dar nu este adevărat în cazul celorlalţi. Ceea ce vor hebertiştii, primii autori ai descreştinării din 1793 şi ceea ce vor Fructidorienii, este să suprime orice religie, să înlocuiască creştinismul cu statul şi noua patrie. Religia, declară în 1795 Boissy d'Anglas, trebuie să dispară, căci ea „a abrutizat specia umană"[1]. Trebuie remarcat că, atunci când combat creştinismul, oamenii Revoluţiei duc o luptă politică şi socială. Pentru ei, dacă „fanatismul" – aşa numesc ei catolicismul – este vrednic de ură, e pentru că este, potrivit limbajului lor, „antisocial". Dacă preoţii trebuie proscrişi, e pentru că sunt, spune o circulară a Directoratului din departamentul de Nord, „fiinţe sălbatice, exclusiviste, nesociabile"[2]. Districtul Beaumont-Grenade, în Haute-Garonne, îşi declară voinţa de a urmări „distrugerea unei caste atât de răufăcătoare şi de primejdioase"[3]. Aceasta este – credem noi – raţiunea cea mai puternică a unei persecuţii atât de înverşunate. Preoţii nu sunt numai nişte rebeli faţă de lege. Ei sunt de asemenea şi înainte de toate duşmanii societăţii. Preoţii, şi împreună cu ei cei care îi urmează sau care, precum vandeenii, îi apără.

Există în această voinţă de distrugere mai mult decât o voinţă rece. Găsim aici – de ce să n-o spunem – un fel de ură satanică. Această ură, o simţim când cercetăm amănunţit procesele verbale ale interogatoriilor ţăranilor din Vandeea arestaţi în masă după înfrângerea „armatei catolice şi regale" la Savenay în decembrie 1793 şi transferaţi în închisorile din Nantes şi Angers. Căci putem vedea în aceste documente întreaga furie a comisarilor politici însărcinaţi cu interogarea prizonierilor. La mulţi dintre aceştia se descoperă mătănii, însemne ale Inimii Sfinte şi uneori cărţi de rugăciune ca de exemplu *Imitaţia lui Isus Cristos*. Ori simpla vedere a acestor obiecte le inspiră comisarilor o furie fără margini. Le înhaţă, le sfâşie, le calcă în picioare, le aruncă în foc. Iată, de exemplu, o reacţie, transcrisă de el însuşi, a lui Brutus Thierry, preşedintele „comitetului de supraveghere" de la Angers. Persoana interogată

---

[1] „Nici nu vă voi arăta religia...intolerantă şi dominatoare, asociindu-se la crimele regilor, pentru a le autoriza în ochii poporului; asociindu-se la lunga slăbiciune a popoarelor, pentru a o transforma într-un soi de virtute, ea abrutizase specia umană" (Raportul lui Boissy d'Anglas la Convenţie în şedinţa din 6 ventos anul III [24 februarie 1795], *Le Moniteur*, nr. 156, retipărit t. XXIII, Paris, 1862, p. 524).

[2] Circulară a Directoratului din departamentul de Nord, Arhivele departamentale ale Nordului, L 9925, 2 fructidor anul VI, (septembrie 1798).

[3] Citat în Henri MALRIEU, *Prêtres réfractaires: entre Gimone et Save* (*Preoţi refractari: între Gimone şi Save*), *1791-1801*, Montauban, 1966, p. 22.

este o femeie de cincizeci și patru de ani, văduva unui țesător. Therry o găsește, spune el, „în posesia unor mătănii, rupte în bucăți de mine" și a „unei cărți, aruncate în foc". Astea sunt, scrie el în procesul său verbal, niște „porcării", niște „semne de fanatism". Și adaugă: „Ea merită să moară"[1].

Persecuția împotriva creștinismului nu este deci numai violentă. Este înspăimântătoare. Este de natură a-i face să cedeze pe cei mai hotărâți. De altfel mulți au cedat. Este curios că istoricii minimalizează adesea aceste înfrângeri. Mulți dintre ei, într-adevăr, par să creadă că persecuția nu a avut influență asupra creștinilor. Citindu-i pe unii dintre ei, ne-am închipui un întreg popor ridicat împotriva opresiunii, unanim în fidelitatea lui față de cult, și obținând până la urmă, prin luptele și rezistența sa, libertatea religioasă și împăcarea cu Roma. Realitatea nu corespunde câtuși de puțin acestei imagini idealizate. Mai întâi, mulți s-au supus. Jumătate dintre preoții de parohii au depus jurământul civic și au aderat astfel la schismă. Nu este o proporție neînsemnată. Și jumătate din această jumătate a abdicat, renunțând la funcția sacerdotală. Cât despre credincioși, mulți, prin forța lucrurilor, s-au dezobișnuit să frecventeze bisericile și să recurgă la sacramente. S-a produs în acești zece ani un abandon masiv al practicării religiei. În 1801, 50% dintre francezi nu mai sărbătoresc Paștele (90% le sărbătoreau în 1789). Biserica Franței a devenit un câmp de dărâmături. „De la distrugerea păgânismului, va scrie Lamennais în 1808, istoria nu oferă un al doilea exemplu al unei degenerări atât de mari și de complete[2]." Persecuția a fost deci eficientă, și de altfel toate persecuțiile violente sunt așa. Deci, dacă se vorbește de rezistență - și vom vorbi acum de asta - nu trebuie spus: „Persecuția a fost zadarnică din cauza rezistenței", ci trebuie spus: „Dacă nu ar fi existat rezistență, persecuția ar fi nimicit tot, sau aproape tot." Aceasta nu înseamnă să scădem meritul rezistenței, ci dimpotrivă să îi decernăm omagiul cel mai bun și cel mai fidel adevărului.

Această rezistență este un refuz.

Mai întâi refuzul preoților ce trăiesc printre mireni de a depune jurământul schismatic.

Apoi, refuzul călugărilor de a-și părăsi casele atunci când, în primăvara lui 1790, comisarii delegați de Adunare îi incită la dezertare. Se consemnează o

---

[1] Comitetul revoluționar din Angers, interogatoriul văduvei Dilet, 24 frimar anul II (14 decembrie 1793), Arhivele departamentale din Maine-et-Loire, 1 L 1118.

[2] Abatele Félicité de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIIIe siècle et sur sa situation actuelle* (*Reflecții asupra stării Bisericii în Franța în secolul al XVIII-lea și a situației sale actuale*), Paris, 1808, p. 115.

majoritate de refuzuri la bărbaţi şi o cvasiunanimitate la călugăriţe. Usturătoare dezmințire la propaganda filosofiei Luminilor, care îi prezenta pe călugări şi călugăriţe ca pe nişte prizonieri. Ciudaţi prizonieri care refuză să iasă atunci când se deschide poarta închisorii.

În august 1792 se ia hotărârea să se pună capăt acestei situaţii. Sunt aruncaţi în stradă. Li se interzice să îşi reconstituie comunităţile. Dar călugăriţele nu vor ţine cont de asta. Ele formează mănăstiri clandestine în care păstrează regula. Sunt descoperite, arestate, condamnate. În zadar: în închisoare, şi până la picioarele ghilotinei, îşi continuă viaţa mănăstirească. Atunci când, în mai 1794, 32 de călugăriţe aparţinând la patru congregaţii diferite sunt închise împreună la închisoarea din Orange, ele se reunesc în aceeaşi cameră şi hotărăsc să adopte aceeaşi regulă. „Primul lor gând a fost să aibă aceeaşi regulă, deoarece aveau aceeaşi soartă"[1]. La ora nouă, atunci când sunt chemate cele care trebuie să compară înaintea judecătorilor, ele îngenunchează şi se roagă pe întreaga durată a audienţei. La ora şase, atunci când bătaia tobelor anunţă plecarea tovarăşelor lor spre eşafod, ele spun rugăciunile muribunzilor, apoi se ridică în picioare şi cântă *Laudate Dominum*.

Refuzul credincioşilor, în sfârşit. Aceştia se asociază refuzului preoţilor lor. Atunci când sosesc în parohii noii preoţi care au depus jurământul, ei sunt cel mai adesea respinşi de populaţiile care nu asistă la misele lor, îi insultă şi le fac viaţa insuportabilă. Un astfel de refuz poate părea dur şi inflexibil, dar nu am putea nega că este meritoriu. Meritoriu pentru că este profanator. Profanator, pentru că aduce atingere legii. Ori legea revoluţionară nu este o lege oarecare. Este o divinitate. Primii creştini erau constrânşi să venereze „Geniul" împăratului. Creştinii din timpurile revoluţionare sunt îndemnaţi să adore legea, sub ameninţarea unor pedepse cumplite. „Răzvrătirea împotriva unei legi, spune într-o zi un „patriot", este cea mai mare crimă de care un cetăţean s-ar putea face vinovat; prin această crimă el desfiinţează societatea... Aceasta este adevărata crimă de leznaţiune[2]." Formule de acest gen merită să ne facă să medităm asupra lor. Ele ne fac să înţelegem mai bine cruzimea persecuţiei. Ele permit să explice genocidul vandeean şi furia necruţătoare cu care au fost reprimate toate revoltele.

---

[1] Relatare a Maicii Sfântului Spirit, citată în canonicul REYNE, abate Daniel BRÉHIER, *Les trente-deux Religieuses martyres d'Orange* (*Cele treizeci şi două de Călugăriţe martire de la Orange*), Avignon, Aubanel, 1955, p. 234.

[2] „Sur le crime de lèse-nation" („Despre crima de leznaţiune"), *Journal de la Société de 1789*, 19 iunie 1790, p. 3.

Rezistența, într-adevăr, ia uneori forma revoltei. Există Vandeea, „șuanerie", mișcările din Lozère și din Berry. Revolta vandeeană este aceea al cărei caracter religios este cel mai pronunțat. Mărșăluind împotriva Jallais-ului la 13 martie 1793 cu 500 de oameni - este una dintre primele acțiuni ale războiului -, Cathelineau își oprește trupa: „Prieteni, îi spune, să nu uităm că luptăm pentru sfânta noastră religie." Îngenunchiază, își face semnul crucii și intonează *Vexilla Regis*[1].

Sufletul rezistenței este Biserica clandestină. În vara lui 1791 ea și-a început viața ascunsă, pentru ca sacramentele să fie administrate și liturghia să fie ținută. „Liturghia, spune sfântul François de Sales, este sufletul pietății și centrul religiei creștine"[2]. Acest lucru este perfect verificat în vremurile revoluționare. Nimic nu contează mai mult în Biserica clandestină, în aceste noi catacombe, decât a celebra liturghia și a asista la ea. Liturghia va fi ținută cu orice preț, în condițiile cele mai neverosimile și în ascunzătorile cele mai inconfortabile. Întâmplarea cea mai incredibilă este aceea a d-nei Bergeron, care a instalat la ea, la Paris, în magazinul ei de articole de fierărie, exact în fața Tribunalului revoluționar, o capelă clandestină unde liturghia este ținută în fiecare zi, timp de optsprezece luni. Își riscă viața și aceia care țin aceste slujbe religioase, dar și credincioșii care asistă la ele. Vrem un exemplu? Iat-o pe Louise Poirier, căsătorită Barré, țărancă din Longeron în Maine-et-Loire. Ea este interogată la 20 ianuarie 1794 de comitetul revoluționar din Cholet. Îi sunt puse două întrebări: „Ai asistat la liturghia preotului constituțional?" și „Ai asistat la aceea a fostului preot?" La prima întrebare ea răspunde nu. La a doua răspunde da. Asta e de ajuns. Soarta îi este pecetluită. Este condamnată la moarte[3]. Era ușor să inverseze răspunsurile. Ar fi fost cruțată. Biserica o numără printre martirii ei. A fost beatificată în 1983.

Care este numărul acestor martiri creștini? Deja biserica a scos din uitare mai mulți dintre ei, și i-a propus spre venerarea credincioșilor. 870 au fost recunoscuți de Congregația romană pentru cauzele sfinților și beatificaților.

---

[1] Abatele BILLAUD, *La guerre de Vendée* (*Războiul din Vandeea*), Fontenay-le-Comte, Imprimerie Lussaud, 2946, p. 40.

[2] FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote* (*Introducere la viața evlavioasă*), ediție nouă, Rouen, 1785, p. 128.

[3] „Interogatoriul servitoarei lui Dumnezeu de către comitetul revoluționar din Cholet. (*Adegaven. Beatificationis seu declarationis martyrii servorum Dei Guillelmi Repin et XCVIII sociorum in odium fidei, uti fertur, annis 1793-1794 interfectorum positio super introductione causae et martyrio ex officio concinnata*, Typis polyglottis Vaticannis, 1969, p. 321.

Printre ei se regăsesc cele 16 carmelite de la Compiègne, cele 13 ursuline de la Valenciennes, cei 191 de martiri din septembrie 1792, asasinați în închisorile Carmeliților, Saint-Firmin și Abației, cei 19 martiri de la Laval, cei 99 de martiri de la Avrillé, lângă Angers (dintre care 84 de laici), și părintele Adrien Toulorge, călugăr premontrez în vârstă de 35 de ani, ghilotinat la Coutances la 13 octombrie 1793. Alte cauze sunt în curs de examinare, dintre care cea a 110 copii de mai puțin de șapte ani, masacrați la Lucs-sur-Boulogne, în Vandeea, de „coloana infernală" a generalului Cordellier și cea a 64 de preoți și călugări deportați la Rochefort și închiși luni de zile pe două vapoare cu care se făcea comerț cu sclavi, ancorate în rada portului și transformate în temnițe plutitoare.

O astfel de listă este deja impresionantă. Dar istoricul, fără să prevadă câtuși de puțin judecata Bisericii, poate adăuga multe alte victime, a căror cauză n-a fost pusă în discuție dar care, dacă nu este îngăduit să fie venerate public, și-au pierdut fără îndoială viața din cauza credinței lor. Găsim exemple în toate regiunile Franței: la Clairac, abatele de Lartigue masacrat de o mulțime înnebunită la 26 iulie 1792; la Nantes, cei 143 de preoți înecați în Loara în decembrie 1793; la Toulouse, abatele Duchein ghilotinat la 7 noiembrie 1793; la Paris, Anne Poulain și servitoarea ei Marguerite condamnate la moarte la 21 decembrie 1793 pentru că au ascuns un călugăr proscris; tot la Paris, abatele de Fénélon, strănepot al autorului lui *Télémaque*, capelan al micilor savoiarzi din capitală, ghilotinat în iunie 1794; la Montpellier, Marie Coste, o țărancă, ghilotinată la 3 mai 1794 pentru vina de a fi hrănit un preot proscris... Și în atâtea alte locuri, atâtea alte victime. Martirologiul Revoluției franceze e lung, bogat și divers. El îl amintește pe acela al primelor timpuri ale creștinismului.

Când a avut loc Revoluția, spiritele luminate au salutat în ea sfârșitul religiei creștine. În fapt, un moment, s-a putut crede că această religie era aproape de dispariție. Creștinismul era atât de legat de soarta anticei monarhii încât se părea că moartea regelui trebuia să o atragă după sine pe a lui. Dar se pierdea din vedere faptul că religia lui Cristos îi precedase pe regii din Occident. Creștinismul a supraviețuit. Pentru a relua expresia lui Chesterton, „Cristos s-a născut din nou". Sacrificiul martirilor a prevestit renașterea.

JEAN DE VIGUERIE,
profesor onorific
la Universitatea Lille-III.

XI

RĂZBOIUL DIN VANDEEA
RĂZBOI CIVIL, GENOCID, MEMORICID

1793-1993, mai mult de două veacuri ne despart de ceea ce obişnuim să numim în mod pudic războaiele din Vandeea. Şi totuşi, dacă există o perioadă prea puţin cunoscută din istoria Franţei, este vorba de aceasta. În fapt, trebuie să distingem trei mari faze:

- Războiul propriu-zis care ţine din martie 1793 până în luna decembrie a aceluiaşi an şi care se încheie cu înfrângerea de la Savernay: este un război civil, cumplit, fără îndoială, dar război civil înainte de toate;

- enunţarea, conceperea, planificarea şi realizarea unui sistem de nimicire şi de depopulare, a unui populicid cum spun revoluţionarii, a Vandeei şi a vandeenilor, sistem pe care noi, cei de azi, îl asimilăm unui genocid conform definiţiei de la Nürenberg, care începe în aprilie 1793 şi se termină odată cu căderea lui Robespierre;

- manipularea memoriei care se traduce printr-un memoricid.

RĂZBOIUL DIN VANDEEA - MAI ÎNTÂI UN RĂZBOI CIVIL (MARTIE 1793 - DECEMBRIE 1793)

Martie 1793. Vandeea militară (770 de comune întinse pe o suprafaţă de 10 000 km² şi patru departamente: nordul Vandeei şi al departamentului Deux-Sèvres, sudul departamentului Maine-et-Loire şi Loara Inferioară) se revoltă ca un singur om şi pune mâna pe arme împotriva Convenţiei. Evenimentul fusese deja presimţit, responsabilii locali îl anticipau dar Convenţia refuza să îl creadă posibil.

S-a dat un anumit număr de explicații privind originea mișcării. Răspunsul se impune de la sine prin evidența lui. Locuitorii au fost puși cu spatele la zid și se revoltă pentru a apăra ce au mai de preț: libertatea în sens larg, și în special libertatea religioasă. Convenția, care vrea să creeze o nouă ordine, refuză. Singura soluție devine atunci rezistența armată potrivit principiilor deja definite de Sfântul Toma d'Aquino și reluate de Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului din iunie 1793 (articolul 35): „Atunci când guvernul violează drepturile poporului, insurecția este, pentru popor și pentru fiecare parte a poporului, cel mai sfânt dintre drepturi și cea mai indispensabilă dintre datorii."

Elementul detonator este indiscutabil recrutarea din martie 1793. Franța, după ce a declarat război străinătății, la 20 aprilie 1792, cu scopul de a exporta revoluția, suferă un șir de înfrângeri, astfel încât, pentru a face față invaziei ce urmează, este obligată să mobilizeze 300 000 de oameni. Municipalitățile sunt însărcinate cu selectarea celor înrolați. Sunt reținuți de preferință oponenții locali. Din acel moment, vandeenii nu mai au de ales: fie apără un regim pe care îl urăsc, își alungă preoții, prietenii sau rudele, și lasă populația și mai lipsită de apărare în fața puterii abuzive a statului, fie intră în rezistență, adică se revoltă.

Așa cum au observat contemporanii, contrar a ceea ce se întâmplă în Bretania, revolta este spontană și generală. În câteva zile, vandeenii vor face să dispară ordinea stabilită, îi vor distruge simbolurile (drapele, tobe, registre de stare civilă, etc.) și vor restabili vechea ordine cu structura ei tradițională: consiliul de administrare a bunurilor parohiale. Noii șefi sunt aleși prin vot universal, adică prin ridicare de mâini, ceea ce îl va face pe Napoleon I să spună: „Armatele vandeene erau ele însele dominate de acest mare principiu [egalitatea]." Puterea executivă este încredințată unor căpitani de parohie ajutați de o ierarhie.

Această mișcare spontană este înainte de toate populară. Niciun nobil, Charette, Bonchamps, La Rochejaquelein, Lescure... nu acceptă, cel puțin în prima fază, funcțiile de comandă oferite: va trebui ca insurgenții să îi amenințe pentru ca ei să se hotărască, de altfel cu strângere de inimă, dar niciunul dintre ei nu-și face vreo iluzie în ceea ce privește rezultatul răscoalei. Cazul lui Charette pe care țăranii săi îl scot de sub pat a devenit legendar.

De îndată, și aceasta este fără îndoială particularitatea ce caracterizează Vandeea militară și explică capacitățile ei de rezistență, populația se organizează pe teren și se împarte în trei grupuri. Primul, constituit din partea

necombatantă a populației, are drept sarcină esențială întreținerea pământului și menținerea creșterii animalelor. Al doilea și al treilea grup îi cuprind pe oamenii care au vârsta necesară pentru a purta arme (începând cu 13 ani). Ei sunt însărcinați să apere teritoriile locale (în cadrul acestei apărări morile joacă un rol important ca posturi de observații și mijloace de transmitere de informații, în special utilizând aripile după un cod stabilit) sau să sporească efectivele armatei catolice și regale. Această armată, așa cum este ea definită la 7 august 1793, este împărțită în cadre permanente și nepermanente, ale căror efective sunt imposibil de evaluat. În fruntea lor se află un stat major, consiliul superior, compus dintr-un general șef, dintr-un comandant adjunct, din generali, fiecare dintre ei având sarcini foarte precise: cazarmament, armament, etc.

Această armată e compusă, cel puțin într-un prim moment, din trei ansamble: armata Loarei sub conducerea lui Bonchamps, armata Centrului cu d'Elbée, armata Mlaștinii[1] cu Charette. Nu trebuie subestimate organizarea și strategia acestor elemente create de ofițeri valoroși precum Charette, La Rochejaquelein...și de foști militieni care, printre altele, în cadrul unor tabere de antrenament, îi inițiază pe recruți în mânuirea armelor și la respectarea disciplinei militare.

Rezultatul acestei organizări este Marele Consiliu al Vandeei militare, numit Consiliul de la Châtillon. Creat după criza de la Fontenay-le-Comte la staturile abatelui Bernier și ale lui d'Elbée, el administrează teritoriul răzvrătit în numele regelui Ludovic al XVII-lea și publică în consecință hotărâri și ordonanțe. Președenția de onoare îi revine, la început, episcopului de Agras, președenția efectivă lui Donissens, secretariatul - abatelui Bernier. La 12 iunie Consiliul alege ca prim generalisim un țăran originar din Pin-en-Mauges, Jacques Cathelineau, de meserie căruțaș, negustor ambulant. Rănit mortal la 29 iunie 1793, cu ocazia bătăliei de la Nantes, el moare în 14 iulie. Îi vor urma d'Elbée, Henri de La Rochejaquelein, Louis de La Rochejaquelein, Fleuriot și Sapinaud.

La începutul insurecției, vandeenii nu aveau în marea lor majoritate decât arme rustice: cuțite de viticultor, furci, coase și câteva puști de vânătoare. Mai apoi, armele confiscate de la Albaștri[2] vor completa acest arsenal. Artileria

---

[1] Armée du Marais (fr.) = armată catolică regalistă pentru regiunile Bas-Poitou și Pays de Retz în timpul războiului din Vandeea (n.t.).

[2] Les Bleus (Albaștrii) = Republicanii, numiți astfel din cauza culorii uniformei Gărzilor naționale (n. t.).

va număra până la 130 de piese. Numai cucerirea oraşului Saumur, la 9 iunie, pune la dispoziţia răsculaţilor 15 000 de puşti şi vreo cincizeci de tunuri.

În faţa acestei invazii, armata revoluţionară reacţionează fără vlagă din lipsă de mijloace şi de coordonare. Sunt puse la punct câteva planuri vagi, cel mai cunoscut fiind acela care constă în zdrobirea insurecţiei atacând cinci puncte în acelaşi timp, pornind din Vendée, din Deux-Sèvres, din Maine-et-Loire, din Vienne şi din Indre-et-Loire: el este clasat fără să fie pus în aplicare datorită contextului.

La 18 iunie vandeenii cuceresc cu uşurinţă oraşul Angers. Charette propune atunci să fie atacat Nantes, care ar reprezenta „o altă valoare" şi ar permite să se facă joncţiunea cu malul drept, adică cu Bretania. Oraşul este slab apărat şi garnizoana nu se compune decât din două batalioane, adică din 12 000 de oameni. Reprezentanţii poporului în frunte cu consiliul municipal, înspăimântaţi, fug, dar se întorc după ce s-au lovit de o trupă vandeeană pe drumul spre Vannes: energia primarului, Baco de la Chapelle, şi hazardul vor face restul. La 29 iunie, ciocnirea se termină cu o adevărată derută pentru vandeeni, cu repercusiuni importante atât asupra moralului trupelor cât şi asupra cadrelor, deoarece Cathelineau a fost rănit mortal.

Din acel moment, războiul evoluează în mod diferit. Forţele aflate faţă în faţă se reechilibrează şi în cele două tabere înfrângerile sunt urmate de victorii şi invers. Este, fără îndoială, momentul de vârf al războiului civil. De o parte şi de alta se înţelege că această perioadă este decisivă, de unde şi violenţa luptelor. Châtillon, Montaigue, Mortagne etc. sunt rând pe rând cucerite şi recucerite de către beligeranţi. Sosirea, în luna septembrie, a armatei din Mainz, formată din 16 000 de oameni din toate armele şi plasată sub comanda generalului Kléber, militar strălucit şi fin strateg, pare să rupă echilibrul forţelor aflate în luptă în favoarea Albaştrilor. „Şocul" de la Torfou de la 19 septembrie este totuşi catastrofal pentru Convenţie şi, după cinci ore de lupte sângeroase, Vandeea pare a ieşi întărită. Totuşi acesta este sfârşitul unităţii vandeenilor, căci generalii, aflaţi în dezacord asupra obiectivelor ce trebuie atinse, hotărăsc să lupte separat. De atunci are loc o succesiune de erori strategice care condamnă inexorabil Vandeea, cu atât mai mult cu cât ea îşi pierde principalii şefi: Bonchamps, Lescure şi d'Elbée, în vreme ce armata republicană se restructurează şi se dotează cu mijloace puternice.

La începutul lui octombrie şi mai exact în urma înfrângerii de la Cholet, la 17 octombrie, şefii vandeeni înţeleg că totul s-a sfârşit, cel puţin în ceea ce priveşte teritoriul Vandeei militare. Pentru toţi, supravieţuirea pare să fie

exodul dincolo de Loara, în direcţia Granville, unde speră că vor găsi alimente, arme şi oameni. Tragedia va dura două luni nesfârşite: la 14 noiembrie, atacul asupra oraşului Granville este un eşec, şi începe întoarcerea spre „ţinutul de baştină". Fiecare „ciocnire", fiecare victorie sau înfrângere, grăbeşte scadenţa devenită sigură. Începând cu 21 decembrie, la Savernay începe vânătoarea răsculaţilor, aşa cum se explică în faimosul raport al generalului Westermann, redactat la cald: „Nu mai există Vandeea, cetăţeni republicani, ea a murit sub sabia noastră liberă împreună cu femeile şi copiii ei. Am înmormântat-o în mlaştinile şi pădurile din Savernay. Conform ordinelor pe care mi le-aţi dat, am zdrobit copiii sub copitele cailor, am masacrat femei care, cel puţin acestea, nu vor mai da naştere la bandiţi. Nu-mi pot reproşa luarea nici măcar a unui prizonier, am exterminat totul... Husarii mei au cu toţii la coada cailor zdrenţe din steagurile banditeşti. Drumurile sunt presărate cu cadavre. Sunt atâtea încât, în mai multe locuri, formează piramide. Se împuşcă fără încetare la Savernay căci în fiecare clipă sosesc bandiţi care vor să se predea. Kléber şi Marceau nu sunt acolo. Nu facem prizonieri, căci ar trebui să le dăm pâinea libertăţii şi mila nu este revoluţionară..."

Marea Vandee nu mai există. Începe atunci punerea în practică a genocidului.

GENOCIDUL VANDEEAN (APRILIE 1793-IULIE 1794)

La 15 decembrie 1794, cu ocazia procesului Carrier, avocatul Villenave depune mărturie în termeni foarte precişi în raport cu contextul: „După bătăliile de la Mans şi de la Savernay, Vandeea a fost nimicită. Mai rămâneau doar câteva plutoane rebele carora Charette, Stofflet şi La Rochejaquelein se străduiau să le sporească efectivele. Comunele se reîntorceau la ordine. Aveau să fie în întregime supuse: numai clemenţa, blândeţea, amnistia puteau readuce pacea în acele ţinuturi nenorocite..."

Dar Convenţia a hotărât altfel. Hentz şi Francastel, comisari ai Republicii, se explică în această privinţă în cadrul unui lung raport de 38 de pagini redactate în vendemiar anul II pentru Convenţie: „Gândul unei amnistii era odios şi demnitatea naţională îl respingea [...] chiar dacă războiul din Vandeea era terminat din punct de vedere politic", de unde „sistemul, continuă ei, preconizat de Convenţie că nu ar exista vreun mijloc de a readuce calmul în acest ţinut decât dând la o parte tot ce nu era vinovat şi înverşunat,

exterminând restul şi repopulându-l cât mai curând posibil cu republicani care şi-ar apăra căminele..."

Ideea de a extermina populaţia din Vandeea este pentru prima dată enunţată la 4 aprilie 1793 de anumiţi politicieni şi ofiţeri superiori. În iulie 1793, ministrul Barère[1] propune personal „un plan de distrugere totală" pentru motive militare cu ocazia unui discurs transmis posterităţii: „Distrugeţi Vandeea! Valenciennes şi Condé nu mai sunt sub stăpânirea austriacului; englezul nu se va mai ocupa de Dunkerque, Rinul este eliberat de prusieni; Spania se va vedea sfârâmată în bucăţi, cucerită de meridionali. Distrugeţi Vandeea! Şi Lyonul nu va mai rezista. Toulonul se va răscula împotriva spaniolilor şi englezilor şi spiritul Marsiliei se va dovedi la înălţimea revoluţiei republicane [...] Vandeea şi iar Vandeea, iată cărbunele politic ce devorează inima Republicii franceze; acolo trebuie lovit [...] trebuie distrusă până şi răbdarea..." La 1 august[2] Convenţia votează distrugerea Vandeei: pădurile, dumbrăvile, codrii trebuie tăiaţi, animalele luate, sălaşurile confiscate, recoltele tăiate. Urmează, la 1 octombrie a aceluiaşi an, legea de exterminare[3]: „Soldaţi ai libertăţii, trebuie ca banditii din Vandeea să fie exterminaţi înainte de sfârşitul lunii octombrie: salvarea patriei o cere; nerăbdarea poporului francez o ordonă; curajul său trebuie să o înfăptuiască. Recunoştinţa naţională îi aşteaptă în aceste vremuri pe toţi cei a căror valoare şi patriotism vor fi întărit pentru totdeauna libertatea şi republica." Formularea este voit generală şi cum nu se dă nicio definiţie calificativului de bandit, responsabilii locali, însărcinaţi cu operaţiunile, cer în scris precizări. Răspunsurile nu întârzie: se iau în vedere toţi locuitorii, Albaştri şi Albi[4] de-a valma. Avocatul Villeneuve va pune de altfel, mai târziu, această întrebare, cu ocazia procesului Carrier: „Ce se înţelegea deci prin acest cuvânt «banditi»? Era vorba doar de rebelii încă înarmaţi? Era vorba şi de rebelii încă înarmaţi reîntorşi la ordine şi de toţi locuitorii din Vandeea." „Vandeea, exclamă Turreau[5], general şef al armatei din vest, trebuie să fie un cimitir naţional..." Rapoartele politice şi militare sunt de o precizie elocventă; trebuie eliminate în mod prioritar femeile, „brazde reproducătoare" şi copiii, „căci pe cale de a deveni viitori banditi". Dispare de

---

[1] *Le Moniteur*, 7 octombrie 1793.

[2] *Le Moniteur*, 2 august 1793.

[3] *Le Moniteur*, 1er octombrie 1793.

[4] Albii (Les Blancs) – epitet cu care erau desemnaţi în timpul revoluţiei franceze partizanii regalităţii, care aveau drept emblemă drapelul alb. Albii erau opuşi Albaştrilor (n. t.).

[5] Arhivele istorice ale armatei, B59.

asemenea riscul de represalii şi de răzbunare. Se creează chiar lagăre de exterminare care le sunt rezervate, ca de exemplu la Noirmoutier. La Bourgneuf şi la Nantes se organizează înecări speciale pentru copii.

Vandeenii nu mai trebuie să se reproducă; de aici recurgerea la o simbolistică macabră ce constă în tăierea sexelor bărbaţilor pentru a-şi face din ele, între altele, cercei, sau pentru a le arbora la centură ca tot atâtea trofee, sau a face să explodeze cartuşe în aparatul genital al femeilor. Nenorocire celui care apără „aceste lupoaice şi aceşti pui de lup". Călăul Lamberty va face această cumplită experienţă: „Pentru că a salvat câţiva de la înec" este arestat şi condamnat la moarte. Fără îndoială, câţiva copii sunt „confiscaţi" de unii locuitori din Nantes, dar aceştia nu pot să îi păstreze decât promiţând să le garanteze „regenerescenţa". Problema vandeenilor albaştri este abordată în mai multe rânduri. Desigur, ei sunt republicani, au dovedit-o, dar sunt şi vandeeni, ceea ce constituie în sine cea mai cumplită dintre crime. Se hotărăşte deci să fie şi ei eliminaţi: „Moartea unui patriot este nimica toată când este vorba de salvarea publică", explică generalul Grignon. Carrier dă o sentinţă definitivă: „De altfel, explică el, nu se poate să mai existe aşa ceva. Pot să vă afirm că nu a mai rămas nici măcar un singur patriot în Vandeea. Toţi locuitorii acestei regiuni au participat mai mult sau mai puţin activ la acest război." Reprezentanţii Hentz, Garreau şi Francastel sunt la fel de categorici[1]: „Toţi locuitorii care sunt în prezent în Vandeea sunt rebeli, toţi înverşunaţi [...]. În această privinţă, războiul nu va fi complet terminat decât atunci când nu va mai exista niciun locuitor în Vandeea." Această voinţă declarată de exterminare totală îi consternează pe unii republicani care nu sunt la curent cu ordinele date. Unii, precum primarul din Fontenay-le-Comte, Mariteau, îşi consemnează surpriza şi indignarea în faţa acestei violenţe: „În ziua de 12 (nivos anul III) scena sporeşte în oroare, generalul Amey pleacă cu coloana lui şi dă foc tuturor fermelor de la La Rochelle până la Les Herbiers. Pe o distanţă de trei leghe, nimic nu e cruţat: Bărbaţii, femeile, chiar şi sugarii, femeile însărcinate, totul a pierit de mâinile coloanei lui. În zadar nefericiţi patrioţi, cu certificatele de civism în mână, le-au cerut acestor turbaţi să le cruţe viaţa; ei nu au fost ascultaţi, li s-a tăiat beregata. Pentru a termina descrierea fărădelegilor acelei zile, trebuie spus că fânul a fost ars în grajduri, grânele în hambare, vitele în staule şi atunci când nefericiţi cultivatori, cunoscuţi pentru civismul lor, au avut nenorocul să fie găsiţi încercând să-şi dezlege boii, a fost de ajuns

[1] Arhivele istorice ale armatei, B[6]8.

pentru ca să fie împuşcaţi. S-a tras chiar asupra unor animale ce fugeau, care au fost atinse de salve [...]. Generalul Grignon soseşte cu coloana lui în Les Herbiers. Ne-am dus să-l întâlnim ca să discutăm cu el; i-am atras atenţia asupra faptului că legea interzice expres să se ardă grâne şi furaje. L-am îndemnat să le cruţe pentru operaţii ulterioare. A spus că astea sunt ordinele, dar că ele nu sunt executate. A adăugat, în ceea ce priveşte Les Herbiers, că suntem fericiţi că tovarăşul său Amey este acolo, că altfel toţi locuitorii, fără vreo deosebire în ceea ce îi priveşte pe patrioţi sau pe alţii, ar fi fost împuşcaţi, deoarece ordinele generalului şef îndemnau să masacreze, să împuşte şi să ardă tot ce întâlnea în calea sa, că i-a împuşcat chiar pe toţi membrii conducerii unor primării, împodobiţi cu eşarfele lor."

La 7 noiembrie[1] Convenţia, cu ocazia unei şedinţe solemne, merge şi mai departe şi şterge de pe harta Franţei regiunea Vendée pentru a o numi departamentul Vengé[2]. Raţionamentul său este logic: cum un om nu poate să se revolte împotriva Republicii, vandeeanul nu poate deci fi considerat om, şi cum nişte neoameni nu pot avea bunuri, deci un teritoriu, acest teritoriu nu mai poate avea nume; prin urmare Vandeea este debotezată. Cum acest pământ trebuie regenerat, printre altele repopulându-l cu buni republicani, i se dă un nou nume: departamentul Vengé.

Până la sfârşitul lui decembrie 1793, aceste decizii rămân teoretice: trupele republicane nu controlează teritoriul răzvrătit. După Savernay, situaţia este diferită şi Convenţia hotărăşte să treacă la acţiune şi să se înzestreze cu mijloacele adecvate. Începând din acel moment misiunea teroristă trece înainte de orice altceva.

Carrrier[3] refuză orice sentiment de mărinimie: „Să nu vină nimeni să ne vorbească de omenie faţă de aceşti vandeeni feroce; ei vor fi exterminaţi cu toţii; măsurile adoptate ne asigură o rapidă întoarcere la linişte în această regiune; dar nu trebuie să lăsăm nici măcar un singur rebel, căci căinţa lor nu va fi niciodată sinceră..." Lequinio[4] cere chiar să nu se mai ia prizonieri: „Rasa este blestemată." Anumite departamente, chiar îndepărtate de hotarele Vandeei militare, iau măsuri similare. Este cazul departamentului Eure[5]: „A-i lăsa să

---

[1] *Le Moniteur*, 8 noiembrie 1793.

[2] Vengé = Răzbunat (N. t.)

[3] *Gazette nationale*, 23 februarie 1794, p. 537.

[4] *Gazette nationale*, discurs din 21 decembrie 1793, publicat la 23 decembrie, p. 21.

[5] Arhivele naţionale, AFII, 37.

scape, scrie reprezentantul poporului la 20 pluvios anul II, ar însemna să ne solidarizăm cu crima existenței lor."

Trebuie apoi trecut de la teorie la practică: problema nu e ușor de rezolvat căci este vorba de a elimina 815 000 locuitori - care, în plus, sunt „atât de răi republicani" încât refuză să se lase uciși - și de a nimici un teritoriu de 10 000 km² al cărui acces este dificil.

Trebuie distinse trei mari etape.

Prima corespunde unei faze științifice. Ideea este simplă, deși greu de concretizat din motive tehnice: e vorba, conform dorinței și legilor Convenției și a Comitetului salvării publice, de a pune în aplicare mijloace de eliminare la scară mare dintre cele mai eficace. Pentru aceasta se solicită serviciile unuia dintre cei mai mari chimiști ai vremii: Antoine Fourcroy, care nu va găsi soluția. Un farmacist din Angers, fizician de profesie și alchimist, pe nume Proust, propune arma chimică ce ar consta într-„un germen capabil să facă mortal aerul unei întregi regiuni". El inventează „o bilă de piele umplută cu o compoziție al cărei aburi degajați de foc ar trebui să asfixieze orice ființă vie foarte departe împrejur". Încercarea pe niște oi, la Ponts-de-Cé, în prezența unor deputați, nu dă niciun rezultat „și nimeni nu a fost incomodat".

Alții, ca generalul Santerre, propun să se recurgă la mine: „Mine, mine din abundență! ... fumuri soporifice! Și apoi să cădem asupra lor..." Carrier propune folosirea otrăvii: „Ceea ce faceți, explică el la 9 noiembrie 1793, este frumos, fără îndoială, dar unde va duce națiunea? La o victorie, poate? Ce importanță au pentru popor victoriile noastre ce nu termină nimic? Trebuie folosite mijloacele extreme. Ați eliberat țara de un șancru care o devorează. Otrava este mai sigură decât întreaga voastră artilerie. Nu vă temeți deci să o puneți în joc. Otrăviți sursele de apă. Otrăviți pâinea, pe care o veți abandona voracității acestei mizerabile armate de bandiți și lăsați-o să-și facă efectul. Aveți spioni printre acești soldați ai papei pe care îi conduce un copil. Trimiteți-i cu acest cadou și patria este salvată. Îi uciderți pe soldații lui La Rochejaquelein cu baioneta, uciderți-i cu arsenic, e mai puțin costisitor și mai comod. Vă lansez această părere la care am făcut să adere societatea mea populară și cu sanculoți ca voi nu e nevoie să spun mai mult."

În ciuda unui început de punere în aplicare, aceste proiecte de anvergură sunt abandonate, datorită nesiguranței lor, în favoarea unor măsuri empirice punctuale precum ghilotina - poreclită „răzătoarea națională", „moara de tăcere" sau „mama sfântă" -, glonțul, baioneta, sabia și patul puștii. Totuși, după mărturisirea republicanilor înșiși, ansamblul acestor mijloace este

prea lent, deci ineficace, şi mai ales prea costisitor; călăul însărcinat cu ghilotina percepe 59 de livre (50 de livre pentru el, 9 pentru cărător) pentru fiecare cap tăiat; gloanţele sunt rare şi mai cu seamă destinate efortului de război legat de cucerirea externă; baionetele şi săbiile se rup prea uşor sub loviturile repetate şi paturile puştilor, de care revoluţionarii se serveşc ca de nişte măciuci pentru a sfărâma capetele vandeenilor aliniaţi în formă de mătănii, nu sunt destul de solide. Pe deasupra, călăii-soldaţi, insuficient de „călîţi", devin repede ineficace, fiind „prea sensibili". În ceea ce priveşte problema financiară, se pleacă de la principiul că executatul trebuie să îşi plătească execuţia, iar dacă nu trebuie s-o facă comunele răzvrătite şi departamentele, totul completat prin vinderea la mezat a hainelor, dinţilor, părului condamnaţilor. Sistemul va fi raţionalizat şi globalizat de către Comisia de subzistenţă, comisie condusă de inspectorul general Jean-Baptiste Beaudesson şi însărcinată cu jefuirea Vandeei.

Oraşele, mari şi mijlocii, sunt transformate în centre de exterminare, între altele prin intermediul „anticamerelor morţii" şi al înecărilor. „Anticamerele morţii, expresie a lui Carrier, sunt compuse din închisori ca cea din Le Bouffay, la Nantes, din lagăre sub cerul liber, îndeosebi lagărele de pe insulele Loarei şi din navele-închisori de la Angers, Pont-de-Cé, Nantes, etc. Aceste locuri erau concepute ca tot atâtea „locuri ale morţii"[1], după expresia la modă la Nantes. Se spera că prizonierii îngrămădiţi unii peste alţii vor muri în mod natural, răpuşi de boală sau, dacă nu, se vor ucide între ei. În fapt, rezultatele dezamăgesc căci „câinii ăştia nu crapă destul de repede": se dovedeşte deci necesar să fie accelerat procesul, de unde recursul la mijloacele obişnuite, adică ghilotina, „împuşcările" masive şi înecările, surse de mari şi vesele festivităţi şi de banchete chiar la faţa locului.

Mult timp s-a crezut că aceste înecări s-au limitat doar la oraşul Nantes (cel puţin 23 sunt recenzate, dintre care una de cel puţin 1 200 de persoane). În fapt, nu e adevărat, le regăsim cam peste tot: la Angers, la Pont-de-Cé, la Le Pellerin, etc.

După caz, aceste înecări sunt individuale, pe cupluri sau în număr mare. Înecurile pe cupluri, poreclite „căsătorii republicane", i-au amuzat în mod special pe organizatori şi i-au marcat pe martori datorită caracterului lor: este vorba de a uni goi (hainele sunt confiscate şi vândute de către călăi) în poziţii obscene un bărbat şi o femeie, de preferinţă tata şi mama, fratele şi sora,

[1] „Mouroir", termen care în franceză desemnează peiorativ azilurile, trimiţând prin forma lui la ideea de moarte. (N. t.)

un preot şi o călugăriţă, etc. înainte de a-i arunca în apă. Pentru înecările în număr mare, procedura este mai lungă: se îngrămădeşte „încărcătura umană" într-o galiotă prevăzută cu saborduri; o dată ajunsă în larg, scândurile sunt făcute bucăţi cu lovituri de topor; apa ţâşneşte din toate părţile şi în câteva clipe vasul se scufundă şi prizonierii mor înecaţi: dacă nu se întâmplă acest lucru, supravieţuitorii sunt imediat trecuţi prin tăişul sabiei, de unde numele de „însăbiere"[1] inventat de Grandmaison. Pentru a acoperi strigătele, „înecătorii se prefac a cânta foarte tare". Wailly, martor a uneia dintre aceste înecări, povesteşte cu mare precizie ce a văzut: „Două gabare încărcate cu oameni s-au oprit într-un loc numit La Prairie aux Ducs. Acolo, eu şi camarazii mei am văzut carnagiul cel mai oribil ce se poate vedea; mai mult de 800 de oameni de toate vârstele şi sexele au fost înecaţi şi tăiaţi în bucăţi în modul cel mai inuman. Îl aud pe Fouquet şi pe sateliţii lui reproşându-le câtorva dintre aceştia că nu ştiu să dea lovituri de sabie şi le arătau prin exemplul lor cum trebuie procedat. Gabarele nu se duceau destul de repede la fund; se trăgeau focuri de armă asupra celor care erau deasupra. Strigătele îngrozitoare ale acestor nefericite victime nu făceau decât să-i stimuleze şi mai mult pe călăii lor. Observam că toţi oamenii care au fost înecaţi în noaptea aceea au fost în prealabil despuiaţi, goi puşcă. În zadar femeile cereau să li se lase cămăşile; totul le-a fost refuzat şi ele au pierit. Veşmintele, bijuteriile, asignatele lor au căzut pradă acestor antropofagi, şi ceea ce e greu de crezut e faptul că cei care le despuiaseră astfel vindeau a doua zi aceste bunuri rămase de la morţi celui care oferea mai mult." Numeroase sunt mărturiile de acest fel, al căror ecou devine avocatul Tronson-Ducoudray cu ocazia procesului Carrier. Dincolo de simpla pledoarie, înţelegem ce a văzut şi auzit acest om: „Vedeţi aceste femei, aceste mame nefericite aruncate în valuri împreună cu copiii lor. Copilăria, frumoasa copilărie [...] devine obiectul celei mai de necrezut turbări. O crimă, pe care furiile războiului o fac abia credibilă, este comisă în oraşul Nantes împotriva armat pentru patrie. Copii de zece, de cinci, de doi ani, copii ce sug încă sunt masacraţi sau înecaţi. Îi văd pe aceşti nefericiţi întinzându-şi către călăii lor mâinile nevinovate, zâmbindu-le de la sânul ce îi poartă şi de la care un braţ feroce îi smulge. Îi văd zbătându-se în strigătele mamelor lor care îi cheamă încă [...]. Văd fluviul aducând la mal o femeie ce îşi strânge încă la piept copilul mort, o fată încolăcită în jurul mamei ei [...]. Trec prin piaţa unde se află instrumentul supliciului. Văd un copil de treisprezece ani pe eşafod; el îi spune

[1] „Însăbrade" (N. t.)

călăului aceste vorbe sfâşietoare: „O să mă doară tare?" Este legat pe scândura ale cărei dimensiuni le arată acestor barbari că justiţia nu leagă acolo copii. Trupul său abia ajunge la linia care corespunde direcţiei cuţitului... În altă parte [...] sunt împuşcaţi sau străpunşi cu lovituri de sabie sau de baionetă bărbaţi, femei sau copii..."

Conventionalii, dintr-o preocupare pentru economie (o navă scufundată costă 200 de livre) au încercat asfixierea în vapoare închise ermetic. Totuşi acest mijloc nu este reţinut datorită unei plângeri la municipalitate: „Horcăitul muribunzilor îi deranjază pe riverani..."[1]

Urmează în mod logic a treia etapă. Eşecul este evident din lipsa unui plan de ansmblu. Convenţia îi cere lui Turreau, general şef al armatei din vest, să îl conceapă, ceea ce el şi face în termeni foarte precişi. Pentru a-şi duce la bun sfârşit misiunea, el se sprijină pe trei structuri: coloanele infernale, sau „cozi ale lui Robespierre", care pornesc la drum la 21 ianuarie 1794, flotila de pe Loara[2] şi Comisia de subzistenţă. Prudent, el solicită girul Comitetului salvării publice care îi este dat la 8 februarie prin intermediul lui Carnot[3]: „Te plângi, cetăţene general, că nu ai primit de la Comitet o aprobare fermă a măsurilor tale. Ele îi par bune şi pure, dar, îndepărtat de teatrul de operaţiuni, el aşteaptă rezultatele pentru a se pronunţa: extermină-i pe banditi până la ultimul, aceasta ţi-e datoria..." El este deci liniştit, cu atât mai mult cu cât a dat deja consemne, la 17 ianuarie, cu patru zile înainte de a-şi pune în mişcare trupele: „Camarazi, intrăm în ţinutul răzvrătit. Vă ordon să daţi foc la tot ceea ce poate fi ars şi să-i treceţi prin tăişul baionetei pe toţi locuitorii pe care îi veţi întâlni. Ştiu că pot exista câţiva patrioţi în acest ţinut; nu contează, trebuie să sacrificăm totul." La 24 ianuarie, adică la trei zile după începutul „plimbărilor", el reaminteşte consemnele şi finalitatea operaţiunii: „Dacă intenţiile mele sunt bine sprijinite, nu vor mai exista în Vandeea, peste 14 zile, nici case, nici hrană, nici arme, nici locuitori. Trebuie ca toţi copacii, toţi codrii înalţi care există să fie doborâţi..."

Orice ordin dat presupune rapoarte şi generalii şi alţi reponsabili însărcinaţi cu operaţiunile, ca nişte buni militari ce sunt, se execută cu scrupulozitate. La ora actuală, aceste rapoarte, redactate în dublu exemplar, după voinţa politicienilor

---

[1] Arhivele municipale din Nantes. Registrul de deliberări al consiliului municipal.

[2] Reynald SECHER, *La Vendée-Vengé: le génocide franco-français* (*Vandeea-Vengé: genocidul franco-francez*), Paris, PUF, 1986, reedit Perrin 2006, p. 179 s.

[3] Arhivele naţionale, AFII, 280, 2337, f° 34.

care nu au încredere în militari, sunt, între altele, depuse în cadrul arhivelor militare de la fortul Vincennes. Raportul generalului Caffin[1], de la 27 ianuarie, îl rezumă: „Ordonasem să fie trecuți prin tăișul baionetei toți sceleraților ce ne-ar fi ieșit în cale și să se dea foc fermelor și cătunelor din jurul Jallais-ului; ordinele mele au fost executate cu precizie și, în clipa de față, 40 de ferme luminează câmpia..." De partea vandeeană, descrierile făcute dezvăluie atrocitatea situației, ca de exemplu aceea a lui Peigné[2], de la Saint-Julien de Concelles: „Femei însărcinate erau întinse și zdrobite sub teascuri. O biată femeie, care se afla în această situție, a fost spintecată de vie la Bois-Chapelet, lângă Le Maillon. Numitul Jean Lainé, din La Croix-de-Beauchêne, a fost ars de viu în patul său unde fusese reținut din cauză de boală [...]. Membre însângerate și sugari erau purtați în triumf în vârful baionetelor. O tânără din La Chapelle a fost luată de călăi care, după ce au violat-o, au agățat-o de un stejar. Fiecare picior era legat separat de o creangă a copacului și îndepărtat cât mai mult de celălalt. În această poziție au spintecat-o cu sabia până la cap și au tăiat-o în două..." Registrele clandestine, precum cele ale rectorului Pierre-Marie Robin, paroh din La Chapelle-Basse-Mer[3], în descrierile lor reci, se fac ecoul „acestui măcel", expresie folosită de Napoleon vorbind de Vandeea.

Cele mai cumplite atrocități, raportate chiar de revoluționari, sunt comise: la Pont-de-Cé[4], ei tăbăcesc pieile vandeenilor pentru a face din ele pantaloni de călărie destinați ofițerilor superiori; la Angers, taie capetele pentru a le diseca[5]; la Les Herbiers[6], aruncă femeile și copiii, Albi și Albaștri de-a valma, în cuptoare; la Clissons[7], topesc cadavre pentru a recupera grăsimea pentru spitale și căruțe, etc.

Orice sentiment de milă este interzis, după cum o proclamă Carrier[8]: „Să nu vină nimeni să ne vorbească de omenie față de acești vandeeni feroce; ei vor fi exterminați cu toții; măsurile adoptate ne asigură o rapidă întoarcere la liniște în această regiune; dar nu trebuie să lăsăm nici măcar un singur rebel,

---

[1] Arhivele istorice ale armatei, B[5]8.
[2] PEIGNÉ, *Histoire du Louroux-Bottereau*, Arhivele parohiale din Louroux-Bottereau.
[3] Registrul parohial. Arhivele Municipale din La Chapelle-Basse-Mer. Vezi de asemenea R. SECHER, *La Chapelle-Basse-Mer*, Paris, Perrin, 1986.
[4] Arhivele departamentale din Maine-et-Loire, IL, 1127/3.
[5] Arhivele orașului Angers, Registrul de deliberări al consiliului municipal.
[6] Arhivele istorice ale armatei, B[5]8.
[7] Contesa de LA BOUÈRE, *Mémoires* (*Memorii*), Paris, 1890, p. 307-329.
[8] *Gazette nationale*, t. XIX, 23 februarie 1794, p. 537.

căci căinţa lor nu va fi niciodată sinceră." Lequinio[1] cere să nu mai fie luaţi prizonieri: „Dacă îmi este îngăduit să o spun, exclamă el la Convenţie, aş vrea să se adopte aceleaşi măsuri în toate armatele noastre; atunci, duşmanii noştri răspunzând cu aceeaşi monedă, ar fi imposibil ca de acum înainte să mai avem laşi." Dacă, din nefericire, un militar republican era eliberat, el trebuia să repare „această dezonoare" şi să se răzbune pe populaţie. Cei 5 000 de Albaştri eliberaţi de Bonchamps muribund, la 18 octombrie 1793, masacrând populaţia pe drumul lor de întoarcere spre Nantes, nu şi-au făcut decât datoria republicană, după formula oficială.

Genocidul este însoţit de ruinarea regiunii: „E vorba, pentru ministrul Barrère, de a mătura cu tunul pământul Vandeei şi de a-l purifica prin foc."

Dacă acest genocid, în ciuda intenţiilor şi programării, nu este dus la bun sfârşit, e doar din cauza „sărăciei mijloacelor". Turreau[2] se declară de altfel disperat „căci i se pare cumplit să îi fie suspectate zelul şi opinia". În plus, se declară prost secundat.

Bilanţul se impune[3]: „Vandeea militară, dintr-o populaţie estimată la 815 000 de persoane, a pierdut cel puţin 117 000 de membri dintre care o mare parte datorită sistemului de depopulare denunţat la vremea respectivă de Graccus Babeuf, părintele comunismului, care vorbeşte de altfel de populicid. În plus, cel puţin 10 300 de case din 53 273 recenzate doar în departamentele Loara Inferioară, Deux-Sèvres şi dintr-o treime din Vandeea au fost distruse. Anumite zone, din diverse motive, au fost mai afectate decât altele. Astfel Bressuire îşi pierde 80% dintre locuinţe; Cholet 40% din populaţie, etc.

CONŞTIENTIZAREA ŞI MEMORICIDUL

Trebuie aşteptată căderea lui Robespierre pentru ca opinia publică locală, naţională, internaţională, să conştientizeze „enormitatea actului" comis în Vandeea[4]. Stuporii generale îi urmează foarte curând mânia. Se cer vinovaţi şi pedepse: mărturiile curg, sunt publicate scrieri, sunt dezvăluite documente.

---

[1] *Gazette nationale*, t. XIX, 30 decembrie 1793.

[2] Arhivele istorice ale armatei, B[5]8, scrisoare din 24 februarie 1794.

[3] Reynald SECHER, *La Vendée-Vengé: le génocide franco-français* (*Vandeea-Vengé: genocidul franco-francez*), p. 243-292.

[4] Reynald SECHER, *Juifs et Vendéens; d'un génocide à l'autre: la manipulation de la mémoire* (*Evrei şi vandeeni, de la un genocid la altul: manipularea memoriei*), Paris, Olivier Orban, 1991.

Procesul Carrier nu poate fi înțeles decât în acest context: omul este văzut totodată ca „un mare criminal împotriva drepturilor fundamentale ale omului" și ca țapul ispășitor care trebuie să plătească pentru toți ceilalți. O dată cu dispariția lui, se speră că uitarea va face *tabula rasa* cu această crimă care – se știe deja – lasă o pată de neșters asupra Revoluției franceze. Procesul lui este de o uimitoare modernitate și, la nivelul fondului, foarte apropiat de cel de la Nürnberg. Sunt puse cinci mari întrebări: Cine este vinovat? Cine este responsabil? Cum trebuie sancționată această crimă împotriva umanității? Cum să se păstreze în memorie acestă crimă de stat? Cum să fie numită? Această din urmă întrebare este obiectul unor lungi dezbateri datorită chiar specificității inițiale a acestei politici de nimicire și de exterminare. Din lipsa unui termen, Gracchus Babeuf va recurge la un neologism: populicid.

De fapt, oroarea este atât de mare încât consecințele politice se impun tuturor: dincolo de oameni, este condamnat regimul politic. Se angajează atunci o cursă contra cronometru a cărei miză este însăși supraviețuirea Revoluției și a revoluționarilor.

Totul se joacă între procesul Carrier din decembrie 1794 și cel al lui Turreau din decembrie 1795.

Contextul este propice împăcării și uitării: vandeenii prin tratatele de la La Jaunaye (17 februarie 1795) și Saint-Florent-le-Vieil (2 mai 1795) și șuanii din Bretania prin acela de la La Mabilais (20 aprile 1795) se pretează la acest joc cu atât mai ușor cu cât li se promite în taină restituirea delfinului rege Ludovic al XVII-lea, pentru care s-a construit o casă la Belleville, și restaurarea monarhiei care apare ca singurul sistem ce pare să poată asigura libertatea și securitatea generală. De altfel aceasta pare inevitabilă și alegerile legislative se apropie: republicanii sunt divizați, mizeria țării este reală, opinia publică scandalizată.

Convenționalii, disperați și înspăimântați, se hotărăsc să forțeze destinul: o scrisoare scrisă de șapte dintre ei (Tallien, Treihard, Sieyès, Doulcet, Lakanal, Marec, Cambacérès) și expediată reprezentantului poporului Guezno explică strategia ce trebuie urmată: „Este imposibil, dragă colega, ca Republica să se poată menține dacă Vandeea nu este cu totul subjugată. Nu vom putea noi înșine să credem în siguranța noastră decât atunci când banditii ce infestează vestul de doi ani vor fi fost puși în imposibilitatea de a ne face rău și de a ne contracara proiectele, adică atunci când vor fi fost exterminați. E deja un sacrificiu prea rușinos că am fost obligați să vorbim despre pace cu niște rebeli sau mai degrabă cu niște scelerați dintre care imensa majoritate a meritat

eşafodul. Fii convins că ne vor distruge dacă nu-i distrugem noi pe ei. Nu au pus mai multă bună credinţă decât noi în tratatul semnat şi el nu le inspiră probabil nicio încredere în promisiunile guvernului. Cele două părţi au căzut la învoială ştiind prea bine că se înşeală. Ţinând cont de imposibilitatea în care ne aflăm de a spera că îi vom mai putea amăgi mult timp pe vandeeni, imposibilitate demonstrată şi tuturor membrilor celor trei comitete, trebuie să găsim mijloacele de a-i preveni pe oamenii ce vor avea la fel de mult curaj şi energie ca noi. Nu trebuie să adormim pentru că vântul nu scutură încă crengile cele mari, căci va începe în curând să sufle cu violenţă. Clipa se apropie în care, potrivit articolului II din tratatul secret, trebuie să le prezentăm un soi de monarhie şi să le arătăm acest copil pentru care se bat. Ar fi prea periculos să facem un astfel de pas; ei ne-ar pierde pentru totdeauna. Comitetele nu au aflat decât un mijloc pentru a evita această dificultate cu adevărat extremă; iată-l. Principala forţă a bandiţilor constă în fanatismul pe care li-l inspiră şefii lor; trebuie să-i arestăm şi să dizolvăm astfel, dintr-o dată, această asociaţie monarhică ce ne va pierde dacă nu ne grăbim să prevenim acest lucru. Dar nu trebuie pierdut din vedere, dragă colega, că opinia publică ne devine pe zi ce trece şi mai necesară decât forţa; trebuie să sacrificăm totul ca să atragem opinia publică de partea noastră. Trebuie să presupunem că şefii răzvrătiţi au vrut să rupă tratatul, să se facă prinţi ai departamentelor pe care le ocupă; că aceşti şefi au înţelegeri cu englezii; că vor să le dea pe mână coasta, să jefuiască oraşul Nantes şi să se îmbarce împreună cu rodul jafurilor lor. Pune să fie interceptaţi curieri ce duc asemenea scrisori, protestează împotriva perfidiei şi pune mai ales în acest prim moment o mare aparenţă de moderaţie pentru ca poporul să vadă clar că buna credinţă şi dreptatea sunt de partea noastră. Ţi-o repetăm, dragă colega, Vandeea va distruge Convenţia dacă Convenţia nu va distruge Vandeea. Dacă îi poţi avea pe cei unsprezece şefi, turma se va risipi. Pune-te imediat de acord cu administratorii din Ille-et-Vilaine. Comunică prezenta scrisoare imediat ce ai primit-o celor patru reprezentanţi ai arondismentului. Va trebui profitat de uimirea şi descurajarea pe care trebuie să o producă absenţa şefilor pentru a opera dezarmarea vandeenilor şi şuanilor. Trebuie ca ei să se supună regimului general al Republicii sau să piară; nicio cale de mijloc; nicio jumătate de măsură, ele strică totul în vreme de revoluţie. Trebuie, dacă este necesar, să fie folosit fierul şi focul, dar făcându-i pe vandeeni vinovaţi în ochii naţiunii de răul pe care li-l vom face. Profită, ţi-o repetăm, dragă colega, de primele aparenţe care se vo

ivi pentru a trece la măsuri hotărâte căci evenimentele presează din toate părțile [...]."

Printr-o șansă extraordinară, această scrisoare cade în mâinile șuanilor, la Châteaugiron, la 10 iunie, adică la două luni după interceptarea unui convoi cu otravă în împrejurimile localității Ancenis, la ferma Volfrèse, de către vicontele de Scepeaux: ea provoacă stupoare și mânie. La 22 iunie, printr-o proclamație solemnă adresată locuitorilor din Poitou, Anjou, Maine, Bretania, Normandia și din toate provinciile Franței, principalii șefi bretoni și vandeeni protestează în fața unor asemenea metode și anunță cu voce tare trădarea.

E prea târziu: convenționalii au acționat deja în profunzime: debarcarea de la Quiberon, la 27 iunie, lovitura de stat din 13 vendemiar (5 octombrie) vor face restul: pentru totdeauna, opinia publică națională nu va vedea în vandeeni și în șuani decât oameni sperjuri.

Generalul Turreau, care urmărește evenimentele din închisoare, a înțeles această evoluție și, deși amnistiat după 13 vendemiar, cere să fie judecat: știe nu numai că nu mai riscă nimic, dar că, pe deasupra, își poate regăsi onoarea. Achitat, nu are nici măcar o privire de compasiune pentru Chapelain, deputatul republican al Vandeei, huiduit de public pentru că a denunțat ororile comise. Disperat, scârbit, acesta încearcă chiar să își ia zilele, căci știe că națiunea a făcut o alegere definitivă: argumentele vor urma, logice, crude, nedrepte, necinstite. Unitatea națională, conștientă și inconștientă, s-a cristalizat împotriva vandeenilor: nimic nu o va mai putea pune în discuție și nenorocire celui care va cuteza să reamintească realitatea evenimentelor.

Doar generalii vandeeni, datorită renumelui lor, a respectului pe care îl provoacă, a cunoștinței lor exacte asupra evenimentelor, ar fi putut, eventual, să oprească această logică ce se năștea. Din nefericire, toți erau morți: Cathelineau, Bonchamps, Lescure, uciși de gloanțe anonime; d'Elbée, Charette, Stofflet, împușcați; prințul de Talmont, ghilotinat, etc.

Rămâne problema memoriei sau mai exact a memoriilor, căci trebuie făcută distincția între memoria națională și memoria locală.

Bonaparte este primul agent al memoriei naționale. Atunci când ia puterea în 1799, una dintre primele sale preocupări este restabilirea păcii în Vandeea. Pe lângă evidenta finalitate politică, generalul are și un reflex umanitar. El este, și o va spune în repetate rânduri, scandalizat de ceea ce s-a făcut: „Ah! Iată într-adevăr războiul civil și îngrozitorul său cortegiu: iată inevitabilele sale rezultate, roadele lui sigure! Dacă câțiva șefi se îmbogățesc și scapă din încurcătură, pulberea populației este mereu călcată în picioare; nu

scapă de niciunul dintre rele!" El refuzase de altfel să meargă în Vandeea în cadrul represiunii. Vandeenii nu se înşeală şi, la 15 brumar anul VIII, îşi sparg pieptul strigând: „Trăiască regele, trăiască Bonaparte!"

Sectarismul Directoratului şi persecuţiile care au urmat au dus deci la o formidabilă extindere a războiului din vest în 1799. Numeroşi contemporani au semnalat consecinţele grave care puteau rezulta de aici, ca de exemplu două rapoarte anonime (semnate X.) din 23 şi 26 ventos anul VI expediate de la Nantes ministrului. Primul text semnalează renaşterea criticilor împotriva regimului, chiar din partea unor persoane în aparenţă adepte ale Republicii: pasiunile se aprind; agenţii sunt victimele unor ameninţări; nemulţumiţii ridică glasul. Vinovaţii, potrivit martorilor, sunt neîndoielnic preoţii care „se agită şi abuzează mai mult ca oricând de perfida lor influenţă pentru a-i îndoctrina pe cei slabi în momentul apropiatelor sărbători de Paşti." Adunări populare pentru a spune rozariul au loc pretutindeni, în fiecare seară: „Locuitorii sunt convocaţi în locurile indicate prin sunete de corn." Al doilea raport vorbeşte despre „ameninţări subversive" şi se plânge din nou de preoţii care „predică rebeliunea" şi anunţă sfârşitul apropiat al guvernului.

Administraţia, în faţa acestor evenimente, adoptă, la început, o atitudine nuanţată, apoi trece făţiş de partea vandeenilor. Ea interzice să se interpreteze cântece patriotice la începutul spectacolelor şi ripostează hotărât, în septembrie 1798, la decizia Directoratului de a proceda la o nouă recrutare. Această reacţie duce la eşecul legii numite legea Jourdain. Directoratul, furios, decide atunci să îi sancţioneze pe pretinşii vinovaţi şi reorganizează militar regiunea, ceea ce provoacă o înmulţire a manifestaţiilor de mânie, cu atât mai violente cu cât clerul este din nou persecutat şi practicarea religiei interzisă.

De atunci, totul se întâmplă între jumătatea lui octombrie şi sfârşitul lui decembrie 1799. Prima sarcină a consulilor este restabilirea păcii religioase: este dată faimoasa proclamaţie din 7 nivos anul VIII (28 decembrie 1799) al cărei conţinut marchează o ruptură în raport cu politica Directoratului. După ce au condamnat acţiunea „trădătorilor vandeeni la englezi [...], oameni cărora guvernul nu le datorează nici menajamente nici vreo declaraţie de principiu", consulii se adresează „cetăţenilor dragi patriei, care au fost seduşi de şiretlicurile lor şi cărora le datorăm lămuriri şi adevărul". Ei amintesc în câteva cuvinte abuzurile arbitrare ale guvernelor precedente: „Legi nedrepte au fost promulgate şi executate, acte arbitrare au tulburat siguranţa cetăţenilor şi libertatea de conştiinţă; pretutindeni înscrieri hazardate pe liste de emigranţi

au lovit cetățeni care nu-și părăsiseră niciodată patria și nici măcar căminul; în sfârșit mari principii de ordin social au fost violate."

Nu numai că, potrivit textului, guvernul actual nu a continuat această politică ci, dimpotrivă, o denunță; mai mult chiar: el „lucrează neobosit să pregătească reforma relelor legi și la o combinație mai fericită a contribuțiilor publice. Fiecare zi este, și va fi, marcată de acte de dreptate [...]. Guvernul va ierta, va grația căința." Recuzare, amnistie, desigur, dar și, și mai ales, libertate totală a cultului catolic. „Consulii mai declară că libertatea cultelor este garantată de Constituție, că nici un magistrat nu-i poate aduce atingere; că niciun om nu-i poate spune altui om: vei practica un singur cult, nu îl vei practica decât o zi." Această frază, tipărită cu caractere speciale, este decisivă: ea reduce sau suprimă revendicările religioase. Deja tratatul de la La Jaunaye, stabilit între vandeeni și Republică la 17 februarie 1795, printr-o adresă a reprezentanților Morisson și Gaudin, proclamase libertatea cultului dar aceasta fusese curând pusă în discuție.

Această proclamație, foarte abilă în formularea ei, face să coincidă, pentru prima dată, legitimitatea clerului refractar cu o anumită legalitate. Ea îi recunoaște, într-adevăr, și îi conferă chiar un rol de intermediar care îi fusese refuzat până atunci: „Toți nu vor mai cunoaște decât un singur sentiment: iubirea de patrie. Slujitorii unui Dumnezeu al păcii vor fi cele dintâi motoare ale reconcilierii și concordiei: să meargă în aceste temple redeschise pentru ei ca să ofere împreună cu concetățenii lor sacrificiul care va ispăși crimele războiului și sângele vărsat." Cuvântul „sacrificiu" nu a fost reținut din întâmplare: este o definiție catolică fundamentală și nu un deism sau chiar un creștinism de tip protestant sau modernist. Bonaparte, mediteranean, este foarte familiarizat cu sensibilitatea catolică. Clerul nu s-a înșelat. Proclamația este urmată de toate deciziile care anulează restricțiile și măsurile discriminatorii anterioare. Ele proclamă dreptul de a-i numi în funcții publice pe nobilii sau rudele de emigranți considerați demni de încredere. Jurământul constituțional este înlocuit printr-o promisiune de a respecta Constituția consulară, promisiune care nu se amestecă în viața spirituală. Această declarație este considerată de vandeeni drept o victorie. Ea justifică în mod răsunător lupta lor.

În 1808 împăratul invitat de prietenul său baronul Dupin, prefect de Deux-Sèvres, căsătorit cu văduva lui Danton, traversează Vandeea la întoarcerea sa din Spania. Uluit de starea de devastare generală, merge și mai departe și decide să stimuleze reconstrucția indemnizând populațiile sinistrate. Un decret fixe imediat, la 8 august, pentru Vandeea, urmat de alte două, în 1811, pentru

les Deux-Sèvres şi Loara Inferioară: între altele, vandeenii sunt scutiţi de taxe timp de 15 ani şi sunt acordate prime. Ludovic al XVIII-lea şi Carol al X-lea, în ciuda discursurilor oficiale care pleacă de la principiul „regele nu ştie nimic, regele a uitat totul" pentru a nu aţâţa pasiunile, continuă şi amplifică această politică: pensii, indemnizaţii, daruri, onoruri, muncă sunt distribuite spontan sau ca urmare a unor solicitări. Supravieţuitorii, stimulaţi de autorităţi, încep şi ei să povestească evenimentele aşa cum le-au trăit. Scriitori, ziarişti, depun şi ei mărturie. Victor Hugo însuşi, în 1819, îi consacră Vandeei una dintre cele mai frumoase ode ale sale, intitulată „La Vendée".

O dată cu domnia lui Ludovic-Filip a început revizuirea istoriei şi munca de manipulare a memoriei în numele interesului superior al naţiunii şi al principiilor „fondatoare" ale Revoluţiei, după cum atât de bine a explicat marele istoric din secolul al XIX-lea Hippolyte Taine în introducerea la lucrarea sa *Originile Franţei contemporane*, apărută în 1884: „Acest volum, la fel ca precedentele, spune el, nu este scris decât pentru amatorii de zoologie morală, pentru naturaliştii spiritului, pentru căutătorii de adevăruri, de texte şi de dovezi, doar pentru ei şi nu pentru public, care are despre Revoluţie prejudecata, părerea sa preconcepută. Această părere a început să se formeze în 1825-1830 după retragerea sau moartea martorilor oculari; după dispariţia lor, bunul public a putut fi convins că crocodilii au fost nişte filantropi, că mai mulţi dintre ei au avut geniu, că nu au devorat decât vinovaţi şi că dacă uneori au devorat prea mulţi, este fără s-o ştie, fără voia lor sau datorită devotamentului, a sacrificiului de sine însuşi pentru binele comun."

Operaţia constă în a spăla Revoluţia de orice murdărie, de a scoate pata de sânge vandeean. Cum nu se poate explica crima comisă, se preferă a o nega, a o relativiza, a o justifica, a o banaliza, metoda cea mai răspândită la istoricii „negaţionişti", metodă utilizată încă în zilele noastre. Să citim, de exemplu, manualele şcolare ce tratează problema: Vandeea este rezumată deliberat la un mic război civil, născut în martie 1793 şi mort în decembrie acelaşi an. Faptele din 1794 nu sunt definite decât în raport cu un război de gherilă sau concentrate cinic pe un masacru comis de Albi, la Machecoul, masacru unic de altfel care îi urmează unui masacru comis de Albaştri, la Pornic, cu trei zile înainte, şi pe pseudo-uciderea unui copil-soldat pe nume Bara, moarte a cărei cauză nu se cunoaşte şi al cărei mit a fost creat în întregime de Robespierre însuşi în ciuda protestelor superiorului copilului, care va fi de altfel condamnat la moarte şi executat din această cauză. Acest negaţionism merge atât de departe încât se neagă şi se denunţă existenţa legilor de nimicire şi exterminare, în

ciuda publicării lor de către jurnalul oficial al vremii, a planului lui Turreau, plan al cărui original redactat de Turreau însuşi este păstrat în arhivele fortului Vincennes, a înecărilor, a uciderilor în masă în special de copii şi femei, a cuptoarelor crematorii, a tăbăcirii de piei omeneşti, a topirilor de grăsime, etc. Unii dintre istorici nu şovăie, de altfel, să justifice nejustificabilul în numele Revoluţiei, plecând de la principiul că Revoluţia fiind un bloc, nimic nu trebuie să o păteze. Acest argument este folosit prima dată cu ocazia procesului Carrier. Avocatul Tronson-Ducoudray îl denunţă hotărât în termeni precişi: „Există, spune el, o altă calomnie pe care glumeţii o aruncă, de la o vreme, cu oscusinţă, prin popor. Ei pretind că reamintind ororile Vandeei se va face procesul Revoluţiei."

Local, până în 1814-1815 vandeenii rămân relativ discreţi în raport cu evenimentele, fără îndoială datorită contextului, dar şi din lipsa unui purtător de cuvânt de anvergură şi a unor mijloace, îndeosebi financiare, mijloace în întregime consacrate reconstrucţiei. O dată cu Restauraţia, vandeenii învaţă să-şi însuşească propria istorie datorită, între altele, publicării unor mărturii, precum cele ale marchizelor de Bonchamps şi de La Rochejaquelein, ridicării unor monumente, în special a unor statui în onoarea lui La Rochejaquelein, a lui Bonchamps, a lui Charette, a lui Cathelineau..., a transferării rămăşiţelor pământeşti ale marilor şefi, ale unor victime izolate şi chiar ale morţilor din unele gropi comune precum la Bouguenais şi la La Chapelle-Basse-Mer. Începând cu anii 1830, adică în momentul punerii în operă la nivel de stat a manipulării istoriei oficiale faţă de Vandeea, începe o veritabilă politică de devoţiune, cu atât mai intensă cu cât ultimii martori sunt pe punctul să dispară. Totuşi, dacă amintirea evenimentelor se trasmite din generaţie în generaţie, masiv până în anii 1960, în nici un moment vandeenii nu au conştientizat, şi deci integrat, specificitatea crimei de stat comisă la adresa lor. De exemplu, aceasta explică faptul că anumite comune vandeene au dat numele călăilor lor unor străzi, precum la Chalans cel al lui Lazare Carnot, autor, la 8 februarie 1794, al scrisorii care girează planul lui Turreau.

La nivel naţional, bicentenarul Revoluţiei ar fi trebuit să constituie ocazia de a se aborda, independent de ideologie, această perioadă. Nu numai că acest lucru nu s-a întâmplat dar totul s-a făcut în raport cu dogma oficială. De exemplu, colocviile ştiinţifice, organizate asupra problemei vandeene, nu au avut decât acest scop. Se luase de altfel precauţia să se evite invitarea oricărui opozant, taxat de revizionism, culmea, făcându-se în acelaşi timp tot posibilul pentru a-i împiedica să fie recrutaţi ca cercetători sau cadre didactice.

Acest demers are consecinţe extrem de grave. La nivel uman, el era o ocazie de a repara un delict istoric comis faţă de vandeenii din care istoria oficială face şi astăzi nişte trădători, iar din călăii lor nişte „sfinţi laici" şi nişte victime; la nivel ştiinţific, de a delimita adevărata dimensiune a dramei vandeene care este cu adevărat un genocid matricial aşa cum bine a văzut-o, încă din 1795, Gracchus Babeuf, într-o lucrare de o incredibilă modernitate intitulată *Du système de dépopulation ou la vie et les crimes de Carrier* (*Despre sistemul de depopulare sau viaţa şi crimele lui Carrier*). De altfel, liderii comunişti ca Lenin, Pol Pot, etc. nu s-au înşelat: şi-au luat de aici reflecţiile şi metodele. Mai departe, s-ar fi putut reflecta asupra unui anumit număr de chestiuni, ca de exemplu filiaţia între Teroare şi sistemele comunist şi nazist, suportul juridic al deportării evreilor pe care s-a bazat regimul de la Vichy, etc.; la nivelul dreptului internaţional, era ocazia să fie extins asupra memoriei câmpul de acţiune al conceptului de genocid şi să fie definit conceptul de memoricid. Într-adevăr, crimă împotriva umanităţii, noţiunea de genocid este limitată la conceperea sau la realizarea sau la complicitatea exterminării parţiale sau totale a unui grup uman de tip rasial, etnic sau religios şi deci sunt excluse de aici memoria şi manipularea. În 1991, am publicat la Oliver Orban o lucrare intitulată *Juifs et Vendéens; d'un génocide à l'autre: la manipulation de la mémoire* (*Evrei şi vandeeni, de la un genocid la altul: manipularea memoriei*). Concludeam scriind: „Asasinii memoriei sunt primejdioşi: dacă izbutesc să convingă opinia publică, mereu gata să respingă ceea ce îi depăşeşte puterea de înţelegere, că genocidul evreiesc nu a avut loc sau că el este justificat, inimaginabilul de ieri poate deveni realitatea de mâine. Iată de ce memoria evreiască nu este numai problema evreilor, ci a tuturor, aşa cum Vandeea ar fi trebuit să fi fost odinioară şi asta pentru demnitatea omenirii." Colocviul negaţionist organizat de Iran, în decembrie 2006, este o etapă căreia nu trebuie să-i subestimăm importanţa şi pe care nu trebuie să o marginalizăm căci interesele ideologice şi politice primează în mod natural asupra adevărului, oricare ar fi acesta: Vandeea a fost exemplul matricial.

REYNALD SECHER,
doctor în litere.

XII

VANDALISMUL REVOLUȚIONAR

Nu se întemeiază un regim liber cu prejudecăți ignorante și cu uri înverșunate
FRANÇOIS GUIZOT

Vandalismul Revoluției pare de la sine înțeles. Nu există niciun monument, niciun oraș care să nu poarte urmele unor distrugeri operate în timpul acestei perioade capitale. Și totuși, o astfel de formulă ridică probleme redutabile. A asocia aceste două cuvinte înseamnă evident a spune că Revoluția a fost vandală. Dacă problema este veche - s-a născut o dată cu Revoluția însăși - ea nu rămâne totuși mai puțin polemică. În secolul al XIX-lea, ea a făcut obiectul unei vii dezbateri, opunându-i pe istoricii favorabili Revoluției, înclinați să reducă sau chiar să nege fenomenul, ca Despois[1] sau Aulard, ceilalți punând dimpotrivă pe primul plan numeroasele distrugeri din această perioadă ca un revelator al naturii profunde a Revoluției, *geniul* său propriu într-o oarecare măsură. Ne imaginăm cu ușurință că adevărul nu se lasă cuprins în aceste două analize.

Trebuie în prealabil rezolvată o primă chestiune, de ordin semantic: cum să definim vandalismul? În accepția sa curentă, într-adevăr, este vorba despre o „tendință de a distruge în mod stupid, din ignoranță, opere de artă" (*Le Petit Robert*). Dar această definiție este mult prea restrictivă, căci nu ingloabează cele două motive principale ale vandalismului: speculația financiară, universal răspândită, și ideologia politică. Într-adevăr, putem pune oare pe picior de egalitate un speculator care dărâmă o biserică pentru a-i revinde materialele și o municipalitate care decretează distrugerea unei statui ecvestre

---

[1] Eugène DESPOIS, *Le Vandalisme révolutionnaire* (*Vandalismul revoluționar*), Paris, 1868. Vezi în această chestiune excelenta precizare a lui Daniel HERMANT, „Destruction et vandalisme pendant la Révolution française" („Distrugere și vandalism în timpul Revoluției franceze"), în *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, nº 4, juillet-août 1978, p. 703-719.

a lui Ludovic al XIV-lea, „imagine insuportabilă a tiraniei"? Este totuşi ceea ce a produs Revoluţia, cu un rar suces, vai. De unde o a doua interogaţie: cum să legăm aceste vandalisme de diferitele guverne care s-au succedat între 1789 şi 1800?

Revoluţia nu este un bloc. Şi vandalismul care a operat atunci în Franţa nu este nici el un bloc, atât prin cronologia cât şi prin natura lui. Astfel, perioada monarhiei parlamentare (vara lui 1789-vara lui 1792) a fost un moment de non-vandalism, dominat de o distrugere simbolică: Bastilia. În schimb, răsturnarea regalităţii în 1792 şi descreştinarea din 1793 constituie actele fondatoare ale marii mişcări de distrugere organizate de guvernul republican. Apogeul acestei mişcări se situează între vara lui 1792 şi 1795, ca să scadă apoi sub Directorat. Încă din 1794, într-adevăr, abatele Grégoire denunţa la bara Convenţiei, pretinzând că a creat cuvântul, *vandalismul* care abrutiza Franţa. El afirma acolo că distrugerile, menite să lipsească poporul de capodoperele sale, erau orchestrate din umbră – mereu teoria complotului – de... contrarevoluţie! Această capodoperă de cazuistică (Grégoire fusese crescut de Iezuiţi) nu poate fi înţeleasă dacă nu o legăm de luptele interne ale revoluţionarilor şi de perioada de după Termidor. S-a observat că legătura între vandalism şi robespierrism a fost făcută începând cu Directoratul; potrivit lui Grégoire, în fond vandalismul purta marca exceselor terorii, precum ghilotina, masacrele civililor şi războiul nesfârşit. A combate vandalismul însemna deci a continua strategia de *containtment* a furiei revoluţionare întreprinsă de termidorieni.

Şi aici, adevărul este mai complex. Mai întâi pentru că s-a demolat de-a lungul întregii perioade republicane, chiar dacă Teroarea reprezintă efectiv un apogeu. Apoi pentru că, fapt remarcabil, Constituanta, Legislativa şi Convenţia au ţinut discursuri concomitente chemând totodată la distrugerea simbolurilor detestate ale trecutului şi la păstrarea capodoperelor artelor, de care poporul ar trebui să se bucure. Un an înaintea lui Grégoire, Lakanal şi matematicianul Romme denunţaseră deja cu mult curaj distrugerile, de asemenea atribuite regaliştilor!

Aici se află cheia lecturii vandalismului revoluţionar. Mai degrabă decât prostie sau vreun şiretlic politic, trebuie să vedem în această atitudine schizofrenică contradicţia fundamentală a Revoluţiei: ea nu a încetat să fie întemeiată pe domnia teoriilor şi a abstracţiunii şi să lupte împotriva faptelor şi a întrupării. Nu era posibil să fie distrusă întreaga Franţă şi să fie curăţată de toate monumentele şi operele ei de artă. Dar nici nu era posibil pentru noii stăpâni ai ţării să fie păstrat intact decorul trecutului, care constituia o aducere aminte permanentă a vremurilor de altădată: florile de crin continuau să

parfumeze monarhia, clopotnițele gotice cântau pretutindeni laudă lui Dumnezeu. Atunci s-a operat în salturi, fără logică, uneori cu excese, alteori cu slăbiciune, impunând prin decrete sau închizând ochii. Și după câțiva ani, rezultatul a fost o uriașă răsturnare a peisajului monumental al orașelor, castelelor și bisericilor. Un imens dezastru pentru Franța, căruia Chateaubriand i-a fost unul dintre pictorii cei mai emoționanți, și totodată un uriaș succes pentru Revoluție. Făcând să planeze asupra trecutului mâna sa, care uneori mângâia, alteori lovea, aceasta a operat o ruptură comparabilă cu aceea de la 21 ianuarie 1793, creând un înainte și un după ireductibile unul la celălalt. Această mare tăiere operată în fluviul istoriei, repunerea în ordine a vestigiilor sale, fie că erau înjosite sau consacrate (muzeul), toate acestea au creat bazele unei noi ere. Întreg decorul istoriei Franței era trecut prin filtrul relegitimant al Revoluției.[1]

O ultimă problemă ridicată de acest vandalism este de ordin contabil. Mai puțin complexă, ea nu este totuși mai puțin delicată: se poate oare face o listă completă, se poate măsura exact ceea ce a dispărut? A răspunde afirmativ ar însemna să ținem un fișier gigantic al bibliografiei istorice și topografice a tuturor comunelor din Franța, căci vandalismul revoluționar acoperă întreg teritoriul Națiunii. Într-adevăr, nu există nicio biserică, niciun castel, niciun oraș care să nu poarte un *stigmat* al evenimentului refondator. Și chiar dacă ar fi posibil, un astfel de demers ar fi oare de ajuns ca să prezinte întreg capitalul de frumusețe și de inteligență care a fost nimicit prin foc și sabie? Ce cuvinte ar putea exprima emoția chipului unei *Fecioare cu pruncul* din secolul al XIII-lea, distrusă cu lovituri de ciocan? Ce descriere ne-ar putea face să simțim amploarea unei catedrale medievale dinamitate și transformate într-un morman de pietre? În clasica lui *Istorie a vandalismului*, Louis Réau a redactat un capitol neîndurător și hrănit cu nenumărate exemple, care rămâne până azi cea mai bună sinteză a ceea ce s-a pierdut[2]. Din păcate, ea nu este aproape deloc ilustrată; lectura ei are deci un efect contrar dorinței autorului: după ce a trecut indignarea, acest necrolog, în mod obligatoriu repetitiv, sfârșește prin a

---

[1] Dominique POULOT, *Musée, nation, patrimoine* (*Muzeu, națiune, patrimoniu*), *1789-1815*, Paris, Gallimard, 1997. De același, vezi și „Le vandalisme révolutionnaire et la place de la violence symbolique dans la société moderne" („Vandalismul revoluționar și locul violenței simbolice în societatea modernă"), în Pierre GLAUDES (dir.), *Terreur et représentation* (*Teroare și reprezentare*), Actele colocviului din 4-6 noiembrie 1993, Grenoble, ELLUG, 1996.

[2] Louis RÉAU, *Histoire du vandalisme. Les monuments détruits de l'art français* (*Istoria vandalismului. Monumentele distruse ale arte franceze*), 2 vol., Paris, 1958, reed. 1994.

slăbi de la sine. O mare parte din ceea ce a fost distrus va rămâne pentru totdeauna inaccesibil, deci a murit de două ori.

Mai degrabă decât să înşiruim cazurile, e deci mai bine să examinăm diferitele tipuri de vandalism ce acţionează sub Revoluţie, păstrând vie în minte formidabila lor interacţiune.

Primul tip pe care-l putem izola este *vandalismul de impuls*, care îi este caracteristic epopeei revoluţionare; acela al unei eliberări însoţite de excese şi de derive care devin repede incontrolabile. Însuşi discursul de ruptură cu trecutul care stă la baza acestei perioade conţine în acest sens toate pierderile care vor veni: Revoluţia începe la Paris printr-un incendiu, al barierelor biroului de taxe (12 iulie 1789) şi printr-o distrugere, aceea a fortăreţei medievale a Bastiliei, ridicată la rangul de mit fondator încă din 15 iulie. Deschizând această înspăimântătoare cutie a Pandorei, dând uneori exemplu, guvernele revoluţionare succesive poartă o grea răspundere, difuză dar reală. Toate discursurile exaltate despre simbolurile „tiraniei", „cuiburile de tâlhari", „stigmatele infamante" ale vechii sclavii, toată această logoree puerilă şi aberantă, aceste apeluri la purificarea Franţei, trebuiau să dea roade otrăvite. E de ajuns să-l cităm aici pe Hébert: „Trebuie...să nu lăsăm piatră pe piatră la Versailles, la Marly, la Trianon, la Rambouillet, la Saint-Cloud, la Chantilly..." (*Père Duchesne*). Putem considera aceste impulsuri distructive ca fiind inevitabile şi până la urmă minore pe scara fenomenului politic global al perioadei, dar ele nu pot fi negate. Acest vandalism este oarecum baza continuă a tristei partituri a distrugătorilor.

Un al doilea tip ar putea fi definit ca *vandalism prin procură*, un vandalism în care, oarecum, nu îţi murdăreşti mâinile. El se exprimă în două feluri bine cunoscute. Ordonând suprimarea armoariilor şi blazoanelor pe întreg teritoriul Franţei (19 iunie 1790), Constituanta a deschis calea nimicirii unui imens patrimoniu heraldic, care ţinea în egală măsură de istorie şi de artă, căci numeroase monumente fuseseră realizate de mari sculptori, începând cu Evul Mediu. Repetat de mai multe ori, acest decret duce la o ştergere considerabilă a memoriei fără îndoială aristocratice dar şi artistice, fapt de care un francez de astăzi nu poate să-şi facă o idee decât plimbându-se prin Roma, de exemplu, unde atâtea blazoane şi atâţia îngeri sculptaţi cântă istoria oraşului de şase secole încoace, prin papii, prinţii şi cardinalii săi. Pierderea acestor statui nu este numai regretabilă în sine: ea a alterat numeroase edificii ale căror faţade sau acoperişuri le împodobeau.

Cu mult mai grav, deoarece a avut cele mai multe consecinţe – unele au durat până în zilele noastre – este cel de-al doilea caz. Naţionalizând bunurile

clerului (noiembrie 1789), apoi pe acelea ale coroanei și ale emigranților (1792-1793), scoțându-le la vânzare (acestea sunt faimoasele „bunuri naționale"), Constituanta și Legislativa urmăreau un scop clar, să salveze vistieria statului; poate că au avut și un scop ascuns, înfricoșător nerostit, să distrugă o parte a parcului imobiliar al edificiilor religioase și princiare. Căci vânzarea unei biserici sau a unui mare domeniu nu putea să însemne altceva decât moartea lui. Fie o moarte imediată, printr-o distrugere care procura materiale, apoi un teren ce urma să fie parcelat: Revoluția furniza aici un bogat material pentru vandalismul cel mai curent, acela al speculației[1]. Sau o moarte lentă, printr-o utilizare contrară bunei sale conservări: câte biserici devenite sală de spectacole, uzină de salpetru, grajd sau chiar locuință...? Astfel au dispărut mari abații (Jumièges, Cluny, Chaalis, Orval...), mari castele regale sau princiare (Marly, Meudon, Chantilly, Choisy, Madrid în pădurea Boulogne...). Așa cum o dovedește cazul abației Royaumont, aceste distrugeri puteau de altfel să fie în același timp o afacere bună și să îmbrace nuanțe ideologice, „din teama de ghilotină, pentru că teroarea dă naștere la lașitate și vandalismul antireligios devenise o dovadă de civism"[2]. Ar trebui adăugat că ele au dat naștere unor invenții remarcabile, precum acel sistem pus la punct de un arhitect ratat, Petit-Radel, și destinat să efectueze distrugerea unei biserici medievale în „zece minute"!

Consecințe ale vânzărilor de bunuri naționale, pierderile s-au întins cu mult dincolo de 1800, implicând toate regimurile succesive lipsite de o legislație care să includă proprietatea privată. Complex deoarece funcționa cu un moment de întârziere, acest vandalism nu a fost întotdeauna bine înțeles, iar uneori a fost relativizat. Unii au afirmat astfel că Revoluția a distrus mai puține biserici decât Imperiul și Restaurația..., argument inacceptabil, s-a spus, deoarece el constă într-o separare a consecințelor de cauze. Adesea a fost acuzată de toate relele o îngrozitoare „bandă neagră", care ar fi sfârtecat castele și biserici în cursul secolului al XIX-lea, ca o haită înfometată de carne proaspătă. Dar banda neagră nu există; ea este celălalt nume al proprietarilor și speculatorilor abili, care și-au fructificat capitalurile, sub protecția sacrosanctului drept de proprietate. În mod mai anecdotic, în sfârșit, s-a observat uneori că,

---

[1] Să ne reamintim că distrugerea Bastiliei, simbol al libertății, a fost în același timp pentru cetățeanul Palloy, însărcinat cu această acțiune, o excelentă afacere. Nicolas FAUCHERRE (dir.) *Sous les pavés la Bastille* (*Sub pietrele de pavaj Bastilia*), catalog al expoziției prezentate de la 12 octombrie 1989 la 7 ianuarie 1990 la Hôtel de Sully, Paris, CNMHS, 1989.

[2] L. RÉAU, *Histoire du vandalisme* (*Istoria vandalismului*), p. 403.

fără îndoială, multe dintre aceste biserici sau castele ar fi dispărut oricum, cu ocazia lucrărilor de urbanism din care secolul al XXI-lea avea să ofere atâtea exemple...[1] Vai! istoria-ficțiune este întotdeauna un slab avocat.

Ar fi oare mai judicios să atragem atenția, pe linia lucrărilor recente asupra iconoclasmului[2], asupra faptului că ceea ce a fost distrus nu avea aceeași valoare pentru contemporani ca și pentru noi? Că trebuie să ne ferim de a citi vechile monumente ca pe niște pure obiecte de artă și de desfătare, ci ca pe niște obiecte culturale încărcate de sens? Iată un argument mai puternic, care deșteaptă bănuielile istoricului preocupat de a evita anacronismul. El este totuși, și de data asta, greu de acceptat, dacă examinăm discursurile asupra monumentelor vechi produse la sfârșitul secolului al XVIII-lea, dacă urmărim mișcarea ce viza deja să reconsidere goticul, sau dacă deschidem frumoasele volume ale lui Aubin-Louis Millin, *Les Monuments français* (*Monumentele franceze*), publicate în 1792 înainte de izbucnirea furtunii. Că „poporul" nu s-a ridicat în masă în ajutorul capodoperelor este de necontestat, dar acest gen de considerație nu constituie nici ea un argument. La fel ca astăzi (vai!), trezirea conștiinței pe care o numim patrimonială atingea un mic număr de persoane. Dar o persoană este de ajuns pentru a-l arăta cu degetul pe vandal.

Al treilea și ultimul tip, cel mai hidos, este *vandalismul ideologic*. El acoperă distrugerile ordonate de guvernul revoluționar și de diferitele lui emanații administrative, îndeosebi împotriva monumentelor monarhiei și ale Bisericii. De acest vandalism este în exclusivitate responsabilă Prima Republică, înțeleasă ca perioadă istorică și ca regim politic. El ne este cel mai odios, căci anunță numeroase distrugeri ce au lovit operele de artă și de inteligență în secolul al XX-lea, în toate punctele globului și sub dictaturile de orice fel.

Vandalismul antimonarhic s-a dezlănțuit după lovitura de stat din 10 august 1792, care a răsturnat guvernul. Tânăra Republică se afla într-adevăr în fața a nenumărate monumente, tablouri, sculpturi, cărți, tapiserii, mobile... care cântau gloria seculară a monarhiei franceze. Nu numai că solul național era saturat de ele, dar pe deasupra spiritele puteau să găsească pretutindeni material pentru o rememorare regală. Pentru a nu „răni" ochii bunilor cetățeni, potrivit frazeologiei simpliste a momentului, trebuia deci întreprinsă o operație de amputare a acestei

---

[1] Ca de exemplu istoricul marxist Claude Mazauric, în legătură cu Rouen, în recenzia pe care o face lucrării lui Olivier Chardin (vezi nota următoare) în *Annales historiques de la Révolution française* (*Analele istorice ale Revoluției franceze*), nº 317.

[2] Vezi Olivier CHRISTIN, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la réconstruction catholique* (*O revoluție simbolică. Iconoclasmul hughenot și reconstrucția catolică*), Paris, Ed. de Minuit, 1991.

memorii vizibile. Această eliziune regală a funcționat în două moduri: prin distrugere și prin mutilare.

Aspectul cel mai spectaculos a fost distrugerea efigiilor regale, prigonite pretutindeni. Sute de tablouri, mai ales portrete, au fost distruse. Încă și mai rea – căci se păstrează totuși efigii regale pictate – a fost soarta rezervată statuilor ecvestre sau pedestre și basoreliefurilor monumentale, opere remarcabile datorate celor mai buni sculptori italieni și francezi care împodobeau piețele regale și edificiile publice, atât la Paris cât și în provincie. Nu a mai rămas nici măcar una pe întreg teritoriul Franței, cu excepția unei statui în picioare a lui Ludovic al XIV-lea, prețioasă figură din bronz datorată lui Coysevox (muzeul Carnavalet), care a fost în mod inexplicabil cruțată. Cinci mari statui au dispărut la Paris, una la Lyon în piața Bellecour, ale cărei edificii au fost rase cu tunul, câte una la Dijon, Nancy, Reims, Valenciennes, Caen, Montpellier, Bordeaux, două la Rennes... Nu s-au păstrat decât, ici-colo, câteva figuri secundare pe piedestale (Paris, Reims, Lyon...). Statuia de piatră a lui Ludovic al XII-lea de pe fațada castelului din Blois, Carol al VII-lea de la Bourges, Filip cel Frumos călare de la Notre-Dame de Paris, Henric al IV-lea de la Hôtel de Ville din Paris, sau Ludovic al XIV-lea executând volte cu calul pe fațada primăriei din Lyon și la Palatul Invalizilor, etc. au avut aceeași soartă. Toate aceste statui de piatră sau de bronz au fost răsturnate, sfărâmate, împrăștiate, chiar topite, nimicind o sumă inestimabilă de comori sculptate. O singură excepție: la Saint-Denis, unde mormintele regale au fost profanate și morții aruncați din groapa lor, republicanii nu au distrus „decât" două piese esențiale: mormântul de marmură al lui Carol al VIII-lea, datorat italianului Guido Mazzoni, și lespedea funerară a lui Carol cel Pleșuv.

În schimb, pentru marile reședințe regale, Republica a acționat nu prin distrugere totală ci prin mutilare. Astfel, în mod extraordinar, cele mai frumoase simboluri ale monarhiei au supraviețuit Revoluției, și înainte de toate ansamblul de la Versailles, care nu a fost demolat în ciuda apelurilor insistente ale unui Ludovic-Sebastian Mercier, convențional și poligraf celebru pe atunci. Castelele din Fontainebleau, Saint-Cloud, Rambouillet, Compiègne, Saint-Germain, Vincennes, Chambord... au fost și ele cruțate. La Paris, palatele Louvre și Tuileries, Sfânta Capelă a palatului, atât de legate de mistica regală, nu au fost nici ele dărâmate. Ușile de la Saint-Denis și de la Saint-Martin, ridicate întru gloria lui Ludovic al XV-lea, fuseseră condamnate: nici ele nu au fost distruse. Reims, catedrala încoronării, Saint-Denis, bazilica necropolă a regilor Franței,

Ea și-a pierdut totuși flеșa, la fel ca Notre-Dame.

au supraviețuit de asemenea în ciuda mutilărilor ce li s-au adus. În toate aceste edificii, vandalismul ideologic s-a îndârjit într-adevăr asupra simbolurilor și a mutilat fațade și decoruri sculptate, ba chiar fleșe și clopotnițe atunci când ele răneau sentimentul de egalitate (*sic*). Mii de flori de crin, de coroane, de inițiale regale, de statui și de basoreliefuri au fost zdrobite cu ciocanul, cu grijă, cu răbdare și...cu mari costuri. În capela din Versailles, care era plină de ele, câteva flori de crin supraviețuiesc și azi! S-a mers până la a zgâria coperțile cărților legate, a smulge bordurile tapiseriilor, a schimba părți din mobile (biroul regelui la Versailles)... La Gobelins, s-au păstrat clădirile manufacturii, dar s-au pus pe foc numeroase tapiserii din secolele al XVII-lea și al XVI-lea, din care s-au recuperat cu aceeași ocazie materialele scumpe.

Vandalismul antireligios a preluat în curând ștafeta. Și în acest domeniu data de 1792 este capitală: când regele a fost eliminat, ura antireligioasă și persecuțiile legate de credință au putut lua un avânt extraordinar, unic în istoria țării de la sfârșitul Imperiului roman. A interzice orice practicare a credinței, a-i deporta sau executa pe membrii clerului, a-i persecuta pe credincioși, a pune la mezat edificiile religioase naționalizate, toate acestea erau inedite și totodată ușor de făcut. Era cu totul altceva să se șteargă o prezență monumentală care sălășluia în întreaga Franță a orașelor și satelor de mai bine de o mie de ani.

Existase, totuși, un precedent prevestitor: transformarea, în 1791, a bisericii regale Sainte-Geneviève, capodopera lui Soufflot, în „panteon al marilor oameni": pentru a da templului noii religii un caracter de demnitate, arhitectul Quatremère de Quincy mutilase un monument major al arhitecturii franceze, sfărâmând sculptura religioasă, dărâmând cele două clopotnițe și lanternoul domului, dar mai ales astupând cvasitotalitatea ferestrelor periferice care luminau din abundență naosul, pentru a obține un efect mai „sepulcral". Trecând de la lumină la umbră, epopeea revoluționară nu putea fi mai explicită.

Ura antireligioasă a dat naștere unui număr foarte important de distrugeri și de mutilări ale monumentelor religioase seculare, ale bisericilor parohiale și chiar ale unor catedrale întregi (ca de exemplu Saint-Lambert din Liège), tip de edificiu de obicei apărat datorită masei ce trebuia demolată...

La exteriorul edificiilor, mai multe mii de statui, datând din epoca medievală, din Renaștere și din epoca modernă, au fost culcate la pământ, sfărâmate, decapitate..., basoreliefuri au fost răzuite[1]. Foarte puține dintre aceste mutilări au fost rodul unei „furii" populare, tolerată de autoritățile în

[1] Să citățm, printre altele, cazul bisericii Notre-Dame din Dijon, unde sculpturile continuă să se citească în negativ pe portalul principal.

funcție. Au trebuit să se organizeze, să dea ordine, să monteze schele, să plătească lucrarea, sistem în care administrația și-a folosit energia și prin urmare a lăsat arhive... Istoricul și arheologul Michel Fleury, într-un remarcabil articol, a amintit cum a fost „purificată" catedrala Notre-Dame din Paris de statuile ei de sfinți și de regi în 1793[1].

În interior, obiectele liturgice, vitraliile, băncile, mormintele de marmură sau de bronz au fost distruse, demontate, deplasate, aducând pe piață o cantitate incredibilă de obiecte religioase vândute drept materiale pentru cele care nu fuseseră nimicite. Din acest uriaș naufragiu avea să iasă la Paris o aventură uimitoare, aceea a lui Alexandre Lenoir care a salvat, apoi a instalat într-un parcurs cronologic numeroase opere smulse din calea ciocanului egalizator, și cu acordul acestuia, dacă ne putem exprima astfel: el a făcut cu ele muzeul Monumentelor franceze, instalat în fosta mănăstire a Micilor Augustini (actuala Școală de arte frumoase), și al cărui prim catalog a fost publicat în 1796. Din nefericire, acest vandalism a călătorit împreună cu trupele franceze; pe lângă distrugerile din Belgia, să amintim că la Roma francezii au mutilat biserica Trinita dei Monti, la Pincio, și că au distrus la Capitoliu o mare statuie a lui Pietro Bracchi reprezentându-l pe papa Clement al XI-lea.

Parisul, unde foarte puține monumente civile au avut de suferit din cauza Revoluției, a plătit un tribut greu vandalismului antireligios, dacă ne gândim la numărul de biserici și de mănăstiri ce au dispărut atunci. Să citâm pe malul stâng Cordilierii, Saint-André-des-Arts, la Chartreuse, biserica Bernardinilor, Carmelitele, Feuillantinele[2], biblioteca și Sfânta Capelă de la Saint-Germain-des-Près și pe malul drept Saint-Jean-en-Grève, Saint-Paul, feuillanții, capucinele, iacobinii, Templul, „les Minimes"[3]... În fața acestui dezastru, ne mirăm că Val-de-Grâce, abație întemeiată de regalitate și legată de amintirea Anei de Austria și Domul Invalizilor al lui Ludovic al XIV-lea au supraviețuit. Cât despre catedrala Notre-Dame, scoasă la vânzare în timpul Terorii, ea nu și-a găsit cumpărător[4]...

---

[1] Michel FLEURY, „Histoire d'un crime" („Istoria unei crime"), în Joël CUÉNOT (dir.), *Les Rois retrouvés. Notre-Dame de Paris* (*Regii regăsiți. Notre-Dame de Paris*), Paris, 1977, p. 14-23.

[2] Feuillant, feuillantine = *m., f. (relig)* călugăr (călugăriță) aparținând unei ramuri a ordinului cistercienilor (n. t.).

[3] Minime = *m. (relig.)* călugăr din ordinul Sf. Francisc de Paul (n. t.).

[4] Vezi catalogul, decepționant, al expoziției *patrimoine parisien. 1789-1799. Destructions, créations, mutations.* (*Patrimoniu parizian. 1789-1799. Distrugeri, creații, schimbări*), sub îndrumarea lui Alfred PERRO, Paris, 1989.

Istoria vandalismului Revoluției nu se oprește în 1800. Nu numai, am spus-o deja, pentru că vânzarea bunurilor naționale a continuat să facă pagube până târziu în secolul al XIX-lea, ci și pentru că aceste pierderi atât de violente și de numeroase într-o perioadă de timp atât de scurtă au atras după ele o nouă conștientizare. Chiar hrănită cu precedente monarhice sau princiare, prea îndelung neglijate de către istoriografie, această atenție față de trecut, această certitudine a unei lumi nimicite și a fragilității operelor clădite ca să dureze au dus la un curent nostalgic care a multiplicat trecutul în imaginarul colectiv. Romantismul, triumful istoriei naționale, nașterea societăților arheologice, dezbaterile asupra sufletului Franței, care au bântuit deceniile ce i-au urmat marii revoluții, marchează faptul că *tabula rasa* a fost învinsă. Din această sensibilitate avea să se nască ideea de apărare a monumentelor, a ocrotirii și restaurării lor, apoi a siturilor și în sfârșit a orașelor întregi, pe care statul a pus-o în practică începând cu 1830. Și apoi, de aproape două secole încoace, nu s-a contenit a se șterge urmele și mutilările diverse ale Revoluției. Fiecare floare de crin restituită de arhitecții serviciului Monumentelor istorice, fiecare mobilă cumpărată din nou la un preț foarte mare pentru a-și regăsi locul în apartamentele de la Versailles, fiecare portal de biserică restaurat...participă la această mișcare de reconstituire, la această căință productivă care, fără să-și rostească numele, șterge încetul cu încetul ravagiile Revoluției. Mișcare de reconstituire uneori atât de iscusită încât este din ce în ce mai greu să-ți imaginezi amploarea unor stricăciuni.

Pe acest drum lung se întâmplă uneori miracole. În 1977, cu ocazia lucrărilor într-o casă particulară din cartierul Operei la Paris, s-au scos la lumină mai multe capete ale regilor Iudeei provenind de pe fațada catedralei Notre-Dame și datând din secolul al XIII-lea; ele fuseseră îngropate cu pioșenie, după distrugerea lor în 1793, apoi vândute la prețul materialului în 1795. Din străfundurile istoriei reapăreau niște capodopere de piatră uitate de oameni: dincolo de mutilarea lor și de toate ultragiile vandalilor republicani, aceste capete ale strămoșilor lui Cristos și-au păstrat o forță și o măreție de necrezut. Martori stânjenitori ai unui proces mereu reînceput, ele se odihnesc astăzi la muzeul Cluny, oferite admirației tuturor celor îndrăgostiți de frumos. Aceste pietre elocvente și fragile aduc mărturie despre marea înfrângere a Revoluției: spiritul triumfă întotdeauna, trecutul nu moare niciodată.

ALEXANDRE GADY,
conferențiar,
Universitatea Paris-IV-Sorbonne.

XIII

BIBLIOTECILE ŞI REVOLUŢIA FRANCEZĂ

„Există puține epoci care să fi avut un asemenea respect pentru cărți", se poate citi sub pana, din păcate mai mult inspirată decât informată, a unui bibliotecar din Franche-Comté într-un studiu intitulat „Revoluția și cărțile ei"[1]. Cum nimeni nu poate să se îndoiască de faptul că bibliotecile franceze au fost luate cu trup și bunuri de vâltoarea revoluționară, o negare atât de grosolană nu ar merita să ne oprim asupra ei dacă, în titlul acestei contribuții, autorul nu ar lăsa loc unui subînțeles. Interesul Revoluției pare să se fi îndreptat mai ales asupra cărților care păreau să răspundă exigențelor noii societăți[2].

Aceste reticențe mai mult sau mai puțin mărturisite au cel puțin meritul de a ridica un colț al vălului care acoperă dublul proces simultan de apropriere practică și de excludere ideologică al cărui obiect au fost în masă bibliotecile din acea vreme, căzând în mâinile statului. Cărțile în care revoluționarii nu puteau sau nu voiau să se recunoască au făcut obiectul unei severe selecții sau al unei neglijări uneori distrate, alteori interesate. Nu e nicio îndoială că în această chestiune „misterele dureroase" ale Revoluției prevalează asupra „misterelor glorioase", pentru a relua expresia sugestivă a lui Emmanuel Le Roy Ladurie[3]. Ne puteam aștepta cel mult ca Revoluția, care a pus mâna pe uriașe bogății, să fi avut inimă să le difuzeze la un public vast.

---

[1] „La Révolution et ses livres", în *Livre et Révolution* (*Carte și Revoluție*), mélanges de la bibliothèque de la Sorbonne, 9, Paris, 1988, p. 258.

[2] Martor fără îndoială al acestei voințe de refondație radicală este penultimul volum al unei publicații totuși foarte savante, *l'Histoire des bibliothèques françaises* (*Istoria bibliotecilor franceze*), editată sub auspiciile Cercului Librăriei la începutul anilor 1990. Volumul consacrat acestei perioade se intitulează nu „bibliotecile sub" ci *Bibliotecile Revoluției și ale secolului al XIX-lea* (*Les Bibliothèques de la Révolution et du XIXe siècle*) și nu consacră decât câteva pagini de o spectaculoasă concizie dispariților revoluționare.

[3] Prefață la *Le Patrimoine libéré* (*Patrimoniul eliberat)[sic]*, 200 de comori intrate în Biblioteca națională de la 1789 la 1799, catalog de expoziție, Paris, 1999.

Ori suntem obligaţi să constatăm că înfiinţarea bibliotecilor şi punerea lor la dispoziţia publicului cult nu au stat în obiceiul Revoluţiei, care a jucat mai curând un rol de frână în acest domeniu, consecinţele acestui fapt făcându-se simţite până la mijlocul secolului al XIX-lea. Astfel decretul din 1794 care organiza existenţa bibliotecilor publice nu a fost pus cu adevărat în practică decât după 1830 chiar la iniţiativa municipalităţilor.

Invers, nu s-a aşteptat Revoluţia pentru a se deschide biblioteci. În 1789, existau deja vreo patruzeci de biblioteci publice în Franţa[1], fără să socotim bibliotecile aparţinând instituţiilor savante, corporative (să ne gândim de exemplu la universităţi), educative sau judiciare care formau ţesătura socială a Franţei Vechiului Regim. Deşi rămâneau proprietatea ordinului lor, bibliotecile mănăstireşti erau si ele, adesea, întru totul accesibile oricui cerea acest lucru. Crearea bibliotecilor publice fusese accelerată de suprimarea Companiei lui Isus, sub Ludovic al XV-lea, căci cărţile Iezuiţilor au ajuns adesea să îmbogăţească bibliotecile municipale existente. Această mişcare părea că se va prelungi şi se va sistematiza la Revoluţie, care pune mâna pe milioane de cărţi confiscate în toată ţara. Totuşi, a trebuit să se aştepte mijlocul secolului al XIX-lea pentru ca cea mai mare parte a municipalităţilor să se doteze cu o bibliotecă demnă de acest nume şi să-şi deschidă colecţiile publicului. Cum poate fi explicat acest paradox?

În puţini ani, Revoluţia a pus mâna pe un număr considerabil de cărţi. Ea este la originea unui proces de apropriere brutal şi generalizat, care s-a desfăşurat în trei valuri: confiscarea bunurilor clerului (noiembrie 1789), sechestrarea bunurilor emigranţilor (februarie 1792), confiscarea bibliotecilor universităţilor, ale academiilor şi ale societăţilor savante, după suprimarea lor în cursul verii lui 1793. Lărgirea teritoriului naţional extinde aceste confiscări la regiunile limitrofe: pe măsura înaintării armatelor franceze, numeroase bunuri artistice sunt confiscate în ţările anexate, precum colecţia manuscriselor cu picturi a ducilor de Bourgogne, la Bruxelles[2]. Lucrări şi manuscrise confiscate în teritoriul inamic au fost de asemenea trimise la Paris pentru a îmbogăţi

---

[1] *Dictionnaire encyclopédique du livre*, Ed. du Cercle de la Librairie, t. II, Paris, 2005, p. 286.

[2] Deja confiscată după Fontenoy (1745), cu ocazia singurului război victorios al lui Ludovic al XV-lea, ea a fost totuşi restituită la tratatul de la Aix-la-Chapelle: Abatele GRÉGOIRE, „[Primul] raport asupra vandalismului", *La Culture des sans-culottes*, B. Deloche şi J.-M. Leniaud (ed.), Montpellier-Paris, 1989, p. 290. Vezi Dominique VARRY, *Histoire des bibliothèques françaises* (*Istoria bibliotecilor franceze*), t. III, *Les Bibliothèques de la Révolution et du XIXe siècle* (*Bibliotecile Revoluţiei şi ale secolului al XIX-lea*), Paris, Promodis-Ed. du Cercle de la Librairie, 1991, p. 24.

Biblioteca naţională (a căror cvasi-totalitate a fost totuşi restituită în urma tratatului de la Viena din 1815). Astfel de „provizii" păreau că trebuie să-i asigure „Marii Naţiuni" un acces rapid şi direct la ştiinţa timpului său.

Dar o astfel de supoziţie nu ţine cont de şovăielile sau vicisitudinile politice care au însoţit această mişcare de confiscare, a cărei amploare i-a luat pe nepregătite chiar şi pe iniţiatorii ei.

Confiscarea bibliotecilor ecleziastice pare să fi fost o măsură improvizată, consecinţă neprevăzută a confiscării bunurilor clerului: pentru a lupta împotriva gravei crize financiare prin care trecea ţara, decretul din 2 noiembrie 1789, propus de episcopul de Autun, prinţul de Talleyrand-Périgord, a pus „la dispoziţia Naţiunii" - mai precis, a naţionalizat - bunurile clerului. Vânzarea acestor bunuri, strâns legată de dizolvarea ordinelor religioase, a cărei decizie a fost luată în grabă, viza să regularizeze datoria născută îndeosebi din cheltuielile cauzate de războiul din America şi a cărei resorbţie a justificat convocarea stărilor generale. În dezbaterile care au însoţit adoptarea acestei măsuri, se pare că bibliotecile au reţinut mai puţin atenţia decât argintăria şi vasele mobilierului liturgic: decretul de la 2 noiembrie a omis pur şi simplu să precizeze soarta ce trebuia rezervată bibliotecilor ecleziastice. A trebuit să se aştepte până în ziua de 14 a aceleiaşi luni pentru ca cineva să se preocupe de existenţa lor[1]: cel dintâi indiciu al dictaturii termenului scurt, care caracterizează adesea măsurile revoluţionare, precum şi al gravului divorţ care nu încetase să se adâncească înainte de secolul al XVIII-lea între cultura monastică şi cultura urbană, între cultura laică şi cultura religioasă.

Un alt decret, dat la 14 noiembrie, impune consiliilor canonice şi mănăstirilor să depună la grefele regale sau municipale catalogul cărţilor şi manuscriselor din bibliotecile şi arhivele lor. Acest decret nu a avut niciun efect... Ordinele religioase lovite de dizoluţie nu posedă întotdeauna un catalog actualizat al fondului lor, şi le repugnă să facă unul cu această ocazie: această sarcină este pentru ele expresia deposedării lor, preludiu la dispariţia lor. De aceea starea fondurilor declarate - când se face acest lucru - este mult subevaluată. Astfel stareţul mănăstirii carmelitelor din piaţa Maubert, la Paris, declară doar 1 843 de volume, în timp ce se estimează că biblioteca cuprindea 10 000[2]. Anumiţi ecleziaşti, sau mandanţii lor, nu ezită într-adevăr să recurgă la

[1] D. VARRY, *Histoire des bibliothèques françaises* (*Istoria bibliotecilor franceze*), t. III, p. 10.

[2] Alfred FRANKLIN, *Les Anciennes Bibliothèques de Paris* (*Vechile biblioteci din Paris*), Paris, 1873, citat în Graham Keith BARNETT, *Histoire des bibliothèques publiques en France de la*

vânzări deghizate şi să exporte unele dintre bunurile lor în afara Franţei, atunci când implantarea internaţională a ordinului lor îl sustrage unei complete secularizări. De fapt, vânzări „sălbatice" au avut loc, uneori chiar la iniţiativa călugărilor înşişi, precum cele care au fost organizate în 1790 şi 1791 la palatul Bullion, la Paris: sub numele unor proprietari fictivi, numeroase cărţi, provenind din bogatele abaţii din Picardia[1] au fost dispersate. Bineînţeles, volumele sustrase erau arareori regăsite, în afara cazului în care erau deturnate în mod foarte bătător la ochi: astfel autorităţile din Metz au pus mâna pe o încărcătură de cărţi călătorind cu vaporul de la Metz la Köln. Fostul bibliotecar al abaţiei Saint-Ouen, Dom Gourdin, însărcinat de către Convenţie să viziteze casele religioase din departamentul Sena-Inferioară, avea instrucţiuni să „transporte la Rouen cărţile, tablourile, medaliile şi specimenele de istorie naturală care puteau să se afle acolo": misiunea sa a fost anevoioasă, căci în districtele Gournay şi Neufchâtel, bine înzestrate cu abaţii benedictine, „călugării vânduseră tot"[2].

Aceşti călugări nu au făcut de altfel în multe cazuri decât să deschidă un drum unei practici chemate să se dezvolte, căci doar în octombrie 1792 Convenţia a pus capăt prin decret (dar nu în fapte) vânzărilor de cărţi, totuşi interzise cu ocazia alienării bunurilor naţionale. Însoţite de numeroase neregularităţi, de complicitatea interesată a cumpărătorilor şi a anumitor vânzători, aceste vânzări au avut adesea drept rezultat lipsirea naţiunii de o parte deloc neglijabilă a patrimoniului său literar. Ele au fost ocazia, pentru mulţi escroci, să îşi constituie cu puţini bani o colecţie considerabilă: astfel, Dubrowski, membru al corpului diplomatic în serviciul ţarului, şi-a însuşit prin mijloace frauduloase mai mult de o mie de manuscrise care constituie încă în zilele noastre nucleul bibliotecii Saltikov-Şcedrin din Sankt-Petersburg. Cel puţin aceste iniţiative au avut drept efect protejarea manuscriselor de

---

Révolution à 1939 (*Istoria bibliotecilor publice în Franţa de la Revoluţie până în 1939*), Paris, Promodis-Ed. du Cercle de la Librairie, 1987, p. 18.

[1] Abatele GRÉGOIRE, *Rapport sur le vandalisme* (*Raport asupra vandalismului*); Pierre RIBERETTE, *Les bibliothèques françaises pendant la Révolution 1789-1795; recherches sur un essai de catalogue collectif* (*Bibliotecile franceze în timpul Revoluţiei, 1789-1795, cercetări asupra unei încercări de catalog colectiv*), Paris, Bibliothèque nationale, 1970, p. 11 şi Dominique POULOT, *Musée, nation, patrimoine* (*Muzeu, naţiune, patrimoniu*), *1789-1815*, Paris, Gallimard, 1997, ilustraţie în afara textului (pânză de P.-A. Demachy)

[2] *Patrimoine des bibliothèques de France* (*Patrimoniul bibliotecilor din Franţa*), t. IX, *Haute-Normandie, Basse-Normandie*, Paris, Payot, 1995, p. 140.

tulburările politice: pierdute pentru Franţa, ele nu erau pierdute pentru arte şi pentru cunoaştere.

După cum am văzut, continuitatea personalului însărcinat cu lucrările nu e de ajuns pentru a asigura integritatea colecţiilor. Dar decizia de a lăsa, până la plecarea lor, operele confiscate sub responsabilitatea călugărilor bibliotecari era totuşi formula cea mai favorabilă, cea mai mare parte dintre ei îndeplinindu-şi conştiincios rolul de paznici, căci nu era de multe ori nimeni pentru a-i înlocui.

În faţa inerţiei mai mult sau mai puţin manifeste a călugărilor, Adunarea hotărăşte să încredinţeze recensământul cărţilor confiscate autorităţilor municipale care tocmai s-au instalat, dar, în lipsa pregătirii adecvate, echipele care se deplasează la faţa locului nu sunt deloc capabile să judece interesul sau valoarea operelor nici să procedeze la un inventar demn de acest nume.

Atunci această sarcină le revine districtelor. Dar aceste circumscripţii nou create, nivel intermediar între comune şi departamente, nu s-au descurcat mai bine. Aceste transferuri succesive de responsabilităţi, sursă de amânări supărătoare, au fost exploatate de către colecţionari avizi sau puţin scrupuloşi. Între momentul în care comunităţile au fost dizolvate, sigiliile puse şi clădirile vândute, nu a existat adesea nimeni care să asigure supravegherea colecţiilor şi casele erau uneori deschise cui avea chef să se servească. S-a întâmplat ca sigiliile însele să nu fie destul de descurajatoare şi să fie rupte chiar de cei care le puseseră[1]. Bineînţeles, gradul de responsabilitate afişat de către autorităţile locale face şi aici diferenţa, anumite departamente luând iniţiativa de a transporta la prefectură obiecte preţioase, instrumente ştiinţifice şi alte comori figurând în cabinetele de curiozităţi învecinate cu bibliotecile ordinelor mănăstireşti cele mai active.

Din lipsă de zel dar şi de competenţă, inventarele stabilite în momentul confiscărilor s-au dovedit mai târziu adeseori inutilizabile, căci păcătuiau prin lipsă de precizie, după cum raportează un martor: „Unii îşi terminau lista cu cuvintele: «plus trei sau patru sute de volume vechi, de care nu am luat notă». Alţii, cu acestea: «Există încă un mare număr de cărţi vechi, acoperite cu

---

1. D. VARRY, „Vicissitudes et aléas des livres placés «sous la main de la nation»" („Incertitudini şi riscuri ale cărţilor plasate «sub mâna naţiunii»"), în Simone BERNARD-GRIFFITH, Marie-Claude CHEMIN, Jean ERHARD (dir.), *Révolution française et vandalisme révolutionnaire* (*Revoluţia franceză şi vandalismul revoluţionar*), Actele colocviului de la Clermont-Ferrand, 15-17 decembrie 1988, Paris, 1992, p. 280.

pergament.» Alții, în sfârșit, anunțau «niște cărți gotice și niște manuscrise pe care nu le-am putut citi, cărți galice, scrise în italiană, în germană, în engleză, pe care nu am crezut că trebuie să le menționăm », etc."[1]. Ori numai niște inventare detaliate, care să ne facă să cunoaștem starea precisă a fondurilor în momentul confiscării lor, ne-ar fi putut da posibilitatea să evaluăm amploarea pierderilor survenite după aceea. Adesea, într-adevăr, inventarele de origine mănăstirească, atunci când existau, proveneau din perioade îndepărtate și, așa cum am văzut, nu fuseseră aduse la zi.

Aceasta explică faptul că, intrată, în numele Națiunii, în posesia unei cantități considerabile de lucrări, Adunarea a numit o comisie specială[2] pentru a hotărî cu privire la soarta ce trebuia să le fie rezervată. Înainte de orice afectare, și la vederea inventarelor lacunare ce soseau din provincie, ea a decis să redacteze un catalog colectiv al fondurilor adoptând o clasificare unică, în așa fel încât „un savant francez sau străin călătorind în Franța să poată, în toate bibliotecile, să găsească sub aceeași literă și în aceeași ordine toate cărțile pe care fiecare bibliotecă le conține referitor la aceeași materie[3]". Acest catalog general, pentru care se preconiza să se utilizeze versoul cărților de joc ca fișe, câte una pe lucrare - se recomanda să fie utilizați așii pentru notițele lungi, așa încât să se poată, după ce s-a umplut dosul cărții, să fie întoarsă și să se completeze cealaltă față - trebuia să fie centralizat la Paris.

Această sarcină era uriașă. Inventarul tuturor lucrărilor disponibile în țară implica un imens volum de muncă, deoarece se evalua la aproximativ douăsprezece milioane numărul de volume confiscate. Franța ducea lipsă de oameni experimentați pentru a duce la bun sfârșit o asemenea acțiune. Parisul dispunea de competențele necesare, dar în provincie „persoanele obișnuite să citească vechile scrieri nu pot fi întâlnite de obicei în sânul municipalităților", scriu autoritățile din Alençon[4]. Ori competențe de vârf în paleografie erau indispensabile pentru descifrarea vechilor titluri, acte și manuscrise care formau fondul celor mai multe dintre abații și care păreau la prima vedere

---

[1] P. RIBERETTE, *Les Bibliothèques françaises pendant la Révolution* (*Bibliotecile franceze în timpul Revoluției*), p. 124.

[2] În realitate, patru comisii s-au succedat în zece ani: Comitetul celor Patru-Națiuni, Comisia monumentelor, Comisia temporară a artelor și Consiliul de conservare.

[3] P.RIBERETTE, *Les Bibliothèques françaises pendant la Révolution* (*Bibliotecile franceze în timpul Revoluției*), p. 29.

[4] G. K. BARNETT, *Histoire des bibliothèques publiques en France...* (*Istoria bibliotecilor publice în Franța...*), p. 23.

lipsite de valoare în ochii profanilor, când de fapt aceste piese sunt adesea cele mai importante şi mai rare din colecţii[1]. Se întâmplă astfel ca funcţionarii însărcinaţi cu redactarea fişelor bibliografice să decupeze, din lipsă de cărţi de joc, un vechi manuscris pentru a refolosi pergamentul[2]. În schimb, nimeni nu ignoră valoarea unui imprimat, uşor de vândut, fie chiar şi doar la preţul hârtiei.

Ori, deşi a mobilizat resurse şi energii considerabile, acest catalog nu a fost niciodată terminat: el depăşea fără îndoială posibilităţile vremii şi făcea să fie „îngheţate" în mod artificial colecţiile, repede dezorganizate prin vânzări, transferuri, regrupări şi restituiri. Într-adevăr, încă de la sfârşitul Terorii, biblioteci întregi au fost restituite emigranţilor şi, sub Consulat, anumite lucrări au alimentat episcopiile şi seminariile restabilite de Bonaparte cu ocazia Concordatului semnat cu papa Pius al VII-lea. Dacă împrejurări excepţionale le-au permis autorităţilor sa pună mâna pe cea mai mare parte a cărţilor din ţară, ele au dus şi la eşecul acestui imens proiect de catalogare, căci era imposibil, într-un context tulbure, să fie imobilizate destul timp colecţiile pentru a duce la bun sfârşit recensământul lor metodic.

Bunurile naţionale fiind destinate vânzării, lucrările au fost adunate, pe măsură ce s-au înstrăinat clădirile care le mai adăposteau, în nişte „depozite literare" deschise, în principiu, la scara celor 545 de districte din ţară cărora Revoluţia, într-un prim moment, le conferise puteri relativ extinse. Mănăstirile cele mai vechi fiind instalate în zona rurală, alegerea acestei noi circumscrieri se putea justifica, dar orice deplasare este o sursă de confuzie atunci când nu este însoţită de precauţiile necesare, şi sporeşte riscul pierderilor. Astfel, cărţile, manuscrisele şi documentele mănăstirii Fécamp au rămas un timp în părăsire, „între ridicarea sigiliilor bibliotecii, la 14 iunie 1791, şi transportul lor la Montvilliers[3]. Multe au dispărut." Mai mult încă, transferul lucrărilor nu avea loc fără riscuri şi a dat ocazia unor deturnări şi a unor furturi: astfel cărţile

---

[1] Arhivele comunităţilor religioase au fost atunci foarte adesea considerate inutile şi au dispărut la număr mare. Fondul abaţiei Cluny era excepţional. Zelul unui reponsabil a permis să se sustragă 40 de in-folio de marochin roşu, de care autorităţile nu au avut cunoştinţă. El nu a dezvăluit existenţa lor decât în 1828 (*ibid.*, p. 81). Această iniţiativă i-a permis lui Georges Duby să extragă din ele, un secol mai târziu, materialul pentru o teză remarcabilă.

[2] La GAILLAC, îndeosebi: P. RIBERETTE, *Les Bibliothèques françaises pendant la Révolution* (*Bibliotecile franceze în timpul Revoluţiei*), p. 77 şi 84.

[3] Geneviève NORTIER, *Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie* (*Bibliotecile medievale ale abaţiilor benedictine din Normandia*), Paris, Lethielleux, 1971, p. 25.

abației Fontevraud au fost jefuite înainte chiar să ajungă la destinație, în depozitul literar unde erau transportate[1].

Din punct de vedere bibliografic, cărțile așezărilor mănăstirești sunt duse la depozite în mod anarhic și fără a se menționa originea colecțiilor, ceea ce face foarte grea identificarea provenienței lor și deci reconstituirea fondurilor marilor abații.

Bibliotecarii ordinelor călugărești se preocupaseră, cel mai adesea, să își îndeplinească misiunea până la plecarea lor. După mutarea colecțiilor în depozite, niște laici au preluat ștafeta, dar nu toți erau formați pentru această sarcină, căci existau încă prea puțini bibliotecari calificați. Pe deasupra, aceste depozite literare, prin mărimea lor, trezeau pofta unor oameni fără scrupule, care dejucau cu ușurință o supraveghere sau o pază insuficientă. Aceste magazine fuseseră amenajate în grabă în principalele aglomerări urbane și concentrarea colecțiilor în același loc trezea pofte.

Totuși în aceste depozite a început cu adevărat munca de inventariere și de triere a lucrărilor confiscate. Este o muncă meritorie, efectuată în condiții uneori eroice, căci aceste lucrări sosesc în dezordine din toate colțurile departamentului, după cum atestă în raportul său unul dintre funcționarii afectați acestei munci la Colmar: „Imaginați-vă, domnule prefect, o grămadă informă de mai bine de zece mii de volume de toate formatele, aruncate la grămadă cu coșurile în mijlocul unei săli goale... Imaginați-vă mai bine de jumătate din aceste cărți scoase din bibliotecile foștilor capucini și cordelieri de la Thann, care îmi sunt aduse pe o ploaie cu găleata, în cărucioare pentru transportat cărbunele, descoperite, îngrămădite fără nicio ordine, ude și răspândind un miros infect, și pe care nu le-am salvat de la putrezirea totală decât întinzându-le pe niște lemne de foc... Cea mai mare parte a acestor cărți, care nu mai fuseseră deschise poate de peste un secol, răspândeau o otravă ce mă silea în fiece clipă să ies afară"[2].

Astfel ajung depozitele literare să vadă sosind fonduri deja sărăcite, „epurate" de elementele lor cele mai interesante. „Era o excelentă măsură cea a depozitelor provizorii, dar în multe locuri, ea a fost ordonată prea târziu. Cărțile, hărțile, stampele și alte obiecte de fizică și de artă fuseseră jefuite și deturnate. Gărzi naționale, totuși funcționari răspunzând de supravegherea

---

[1] Frédéric BARBIER, *Histoire du livre* (*Istoria cărții*), Paris, Armand Colin, 2001, p. 241.

[2] D. VARRY, *Histoire des bibliothèques françaises* (*Istoria bibliotecilor franceze*), t. III, *Les Bibliothèques de la Révolution et du XIXe siècle*, p. 14.

proprietăţilor naţionale, luaseră şi sfâşiaseră fără scrupule cărţi pentru a-şi aprinde pipa sau a alimenta focul din corpul lor de gardă"[1]. O epurare simetrică, aceea prin neglijenţă, va distruge operele cele mai puţin interesante. În practică, inventarul metodic al colecţiilor care au aterizat în „depozitele literare" nu a putut, din lipsă de mijloace şi datorită amplorii sarcinii, să fie dus la bun sfârşit.

De altfel, condiţiile materiale în care cărţile au fost stocate trebuiau, e de presupus, să joace un mare rol în soarta colecţiilor. Ori clădirile în care fuseseră deschise depozitele s-au dovedit a fi „în cea mai mare parte a timpului insalubre", suferind de o lipsă de ventilaţie care întreţinea umiditatea şi favoriza dezvoltarea verminei, şi asta, „în ciuda precauţiilor preconizate în decretele şi instrucţiunile guvernului"[2]. Iarna, absenţa încălzirii face nesigură şi grea munca celor însărcinaţi cu examinarea colecţiilor. Şi totuşi pe ei se sprijină soarta acestora; competenţa şi energia lor variază bineînţeles de la un oraş la altul şi de la o provincie la alta. Marile oraşe, Toulouse, Strasbourg, Tours şi chiar Sens unde se distinge Părintele F.-X. Laire, interesate de viitorul colecţiilor, aleg în general un personal competent. În aglomeraţii mai mici, ca Lisieux, de care ţin totuşi mari abaţii, tentaţia de a numi un prieten într-un post considerat ca o sinecură şi care este remunerat de către municipalitate este mare. Această situaţie e de ajuns ca să limiteze intervenţia autorităţilor pariziene, care trebuie să se mulţumească cu platonice rechemări la ordine.

Chiar dacă la început condiţiile în care au fost depozitate cărţile nu sunt prea defavorabile, lucrurile se agravează uneori în cursul timpului: la Chartres, zeci de mii de cărţi transportate în deambulatoriul catedralei au avut de suferit când tabla de plumb a acoperişului a fost înlăturată pentru a se face din ea gloanţe şi cărţile, astfel „expuse la intemperii, s-au acoperit de praful de grâu şi de ovăz" provenind din proviziile stocate pentru armată în clădire[3]. La Rouen, o parte din colecţiile confiscate a fost depusă, într-un mod în principiu provizoriu, în podul unei foste construcţii monastice care a fost mai apoi transformată în liceu. Se găseau printre aceste colecţii numeroase cărţi bogat ilustrate. Liceenii au pus mâna pe ele şi „s-au jucat de-a mingea" cu manuscrisele,

---

[1] J. RIBERETTE, *Les Bibliothèques françaises pendant la Révolution* (*Bibliotecile franceze în timpul Revoluţiei*), p. 124.

[2] C. K. BARNETT, *Histoire des bibliothèques publiques en France...* (*Istoria bibliotecilor publice în Franţa...*), p. 20.

[3] *Ibid.*, p. 49.

ceea ce a avut drept rezultat faptul că „din 20 000 de volume depuse, 332 au dispărut pentru totdeauna"[1]. Apropierea clădirilor periculoase poate de asemenea să compromită soarta colecțiilor: astfel o explozie survenită într-un depozit de salpetru deschis în abație pentru nevoile armatei a aprins biblioteca din Saint-Germain-des-Prés, la Paris, în 27 august 1794. De la lucrările de pionierat ale lui Dom Mabillon până la sfârșitul secolului al XVII-lea, călugării de la această abație, centru al congregației Mauriste, au devenit celebri prin publicațiile lor erudite. Ei întreținеau cu toată Europa o corespondență savantă și lumea venea de foarte departe ca să le admire și să le consulte biblioteca. Dacă imprimatele au dispărut în foc, cel puțin cele 9 000 de manuscrise ale lor au fost salvate, grație intervenției lui Dom Poirier care, deplasându-se imediat la fața locului, le-a putut smulge din flăcări aruncându-le pe fereastră.

Mai mult decât neglijența, slaba afinitate ideologică resimțită față de colecțiile monastice, mai mult sau mai puțin explicit puse la „indexul rațiunii"[2] poate să explice abandonul lor progresiv. Pentru un Dom Poirier, benedictin făcând parte din Comisia temporară a artelor[3], și străduindu-se să-i convingă pe contemporanii săi că bibliotecile noastre ecleziastice „posedă o masă de bogății literare" superioară tuturor celorlalte țări, și pot să „furnizeze întregii Europe o amplă recoltă", câți recomandă ca „monumentele acestor secole de ignoranță în care domnea scolastica" să fie „lăsate pradă injuriilor vremii și ravagiilor viermilor, care le vor face să ispășească relele cu care au chinuit atâta timp lumea?"[4]

Conservarea unui anumit număr de opere nu apare deci ca o prioritate. Printre ele, în afară de culegerile multiplelor drepturi sau cutume în vigoare sub Vechiul Regim, operele de teologie și de pietate populară. Francezii din epocă, din lipsă de orientare, nu sunt deloc sensibilizați, uneori pe drept cuvânt, să vadă altceva decât o „harababură teologică" în „zdrențele" culturii monastice. Aceste opere edificatoare și adesea învechite sunt complet decalate față de cultura timpului. Asta nu rămâne fără urmări pentru operele cele mai vechi, căci rar se

---

[1] *Patrimoine des bibliothèques de France* (*Patrimoniul bibliotecilor din Franța*), t. IX, *Haute-Normandie, Basse-Normandie*, p. 140.

[2] Abatele GRÉGOIRE, *La culture des sans-culottes* (*Cultura sanculoților*), p.250.

[3] Născut în 1724, acest călugăr benedictin, membru al Academiei Inscripțiilor și Beletristicii și fost păzitor al arhivelor de la Saint-Germain-des-Près, a fost însărcinat să redacteze procesul-verbal al exhumării rămășițelor regale din bazilica Saint-Denis în octombrie 1793.

[4] G. K. BARNETT, *Histoire des bibliothèques publiques en France...* (*Istoria bibliotecilor publice în Franța...*), p. 38 și 46.

face distincţia dintre suportul material al lucrării şi conţinutul său. Dar, spre deosebire de lucrările vechi, cărţile cele mai recente sunt lipsite, de la apariţia tiparului, de caracteristicile care justifică păstrarea lor: calitatea manuscrisului şi a ornamentării lui. Astfel aflăm sub pana unui bibliotecar rămas anonim această observaţie dezabuzată, aluzie la producţia tipărită a secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea: „Calculaţi, dacă veţi putea, cât costă catalogul *Imitaţiei lui Isus Cristos*, a vieţii sfinţilor, a *Reflecţiilor asupra sfârşitului lumii* («Gândiţi-vă bine»), a catehismelor de dioceză, etc.; căci toate aceste cărţi, la fel ca şi Cărţile de rugăciuni, Breviarele, Diurnalele, etc., scrierile pentru sau împotriva bulei *Unigenitus*, pentru sau împotriva Iezuiţilor, trebuie să-şi ocupe locul în acest mare catalog naţional!"[1]

„Cine te-mbrăţişează mult nu ştie să te strângă": vedem acum limpede latura prometeană a acţiunii revoluţionare. Animate de grija lăudabilă de a recenza totul, autorităţile atât pariziene cât şi locale sunt repede copleşite de amploarea sarcinii. Acumularea de lucrări perimate şi care nu au devenit încă obiecte istorice declanşează oboseala, dar şi exasperarea acelora chiar ce au sarcina să se ocupe de ele, dacă judecăm după vorbele lui Urbain Domergue, şef al biroului însărcinat la Paris să facă legătura cu depozitele din provincie. El critică violent acumularea unui munte de cărţi inutile în mijlocul căruia ies cu greu la suprafaţă cele ale căror importanţă le justifică salvarea: „Furia de a acumula cărţi a făcut să fie adunate cu o egală grijă Marie Alacoque şi Voltaire, *Ghidul inimilor pioase* şi *Contractul social*, jalnice procese ale unor novici împotriva unor călugări şi procesul poporului împotriva tiranilor"[2]. Astfel o măsură radicală pare să se impună: „Să operăm cu scalpelul în vastele noastre depozite de cărţi şi să tăiem toate membrele cangrenate ale corpului bibliografic [...]. Trimitem în mod just la eşafod orice autor sau complice al contrarevoluţiei. Bibliotecile noastre îşi au şi ele contrarevoluţionarii lor; votez pentru deportarea lor."

Astfel, printr-o curioasă ironie a istoriei, aceşti revoluţionari plini de zel, însufleţiţi înainte de toate de consideraţii ştiinţifice, se transformă în nişte barnici grefieri ai unei gândiri pe care o combat. Străduindu-se să scape din capcana în care se simte prins, acelaşi Domergue inventează o altă formă de epurare, iscusită alternativă la distrugerea pur şi simplu: „Să aruncăm înapoi

---

[1] P. RIBERETTE, *Les Bibliothèques françaises pendant la Révolution* (*Bibliotecile franceze în timpul Revoluţiei*), p. 116.

[2] *Ibid.*, p. 45-46.

în mijlocul dușmanilor noștri otrava cărților noastre de teologie, de misticitate, de regalism, de feudalitate, de legislație opresivă; și în vreme ce falangele noastre republicane poartă distrugerea printre sateliții lor, să sfârșim să aducem în spiritele lor, prin mijlocirea cărților noastre, amețeala și delirul; și atât de mare le este orbirea că vor plăti scump un cadou funest. Se va întâmpla că aurul Spaniei, al Italiei, al Germaniei, chiar al Angliei, va fi schimbat cu niște file fetide de al căror contact ne temem și care le vor duce la pieire"[1]. Rar exemplu de război ideologic programat care, combinat cu legea cererii și ofertei, ar trebui, în mintea promotorului său, să dea o egală satisfacție celor două părți...

Chiar dacă, de regulă, instrucțiunile pariziene fac să prevaleze niște imperative de ocrotire, nu încape îndoială că un asemenea context de tensiune a fost sursa câtorva inițiative nefericite. Astfel, Convenția a dat la 18 vendemiar anul II (9 octombrie 1793) un decret care ordona suprimarea armoriilor și a altor „semne de feudalitate și de regalitate". El a avut ca efect mutilarea și distrugerea unor cărți și manuscrise ale căror coperți legate arborau aceste semne distinctive. Prin această măsură legislatorul viza înainte de toate să neutralizeze spațiul public suprimând de pe frontonul edificiilor publice și private armoriile ce figurau acolo, dar comisia monumentelor a interpretat acest decret într-un sens mai larg, incluzând de exemplu distrugerea acestor simboluri în cărțile Bibliotecii naționale. A fost de ajuns pentru a expune colecțiile publice „impulsurilor funeste ale unui zel lăudabil în motivele sale, dar prejudiciabil în rezultate[2]". Din fericire o altă lege, din 24 al aceleiași luni, interzice distrugerea sau mutilarea cărților și a celorlalte bunuri artistice sub pretextul de a face să dispară de pe ele simbolurile detestate. Dar aceste instrucțiuni contradictorii nu făceau decât să deschidă și mai mult ușa, la scară locală, unor interpretări primejdioase.

În multe cazuri, e adevărat, nici măcar nu s-au așteptat aceste instrucțiuni. Revoluția favorizase apariția unei cetățenii locale, delegând comunelor și districtelor un anumit număr de misiuni și responsabilități. Ele s-au folosit din plin de acestea, chiar și în mod uneori contestabil. În faimoasa lui anchetă asupra vandalismului, abatele Grégoire semnalează că anumite autorități locale au distrus biblioteci pentru a nu fi obligate să le catalogheze. La

---

[1] *Ibid.*, p.46.

[2] G. K. BARNETT, *Histoire des bibliothèques publiques en France...* (*Istoria bibliotecilor publice în Franța...*), p. 30.

Narbonne, cărţile au fost arse şi la Fontaine-lès-Dijon, biblioteca Feuillanţilor a fost trimisă la groapa de gunoi. La Douai, s-a dat ordin să fie arse toate cărţile religioase, ceea ce echivalează cu distrugerea a aproximativ unei jumătăţi a bibliotecii[1].

Zelul revoluţionar s-a exersat uneori tocmai împotriva fondurilor pe care ar fi avut cel mai mare interes să le conserve. Bibliotecile emigranţilor, care erau cele mai interesante pentru scopurile educative urmărite de noul regim, (îndeosebi *via* crearea de şcoli centrale, viitoarele licee), căci ele conţineau cel mai mare număr de lucrări moderne, practice sau pedagogice, au fost totuşi, paradoxal, cele care au avut cel mai mult de suferit din cauza furturilor sau vânzării de către autorităţile locale a conţinutului locuinţelor în care se aflau.

Dar s-a întâmplat că anumite colecţii să fie pur şi simplu uitate pe loc: astfel, beneficiar involuntar al unei neglijenţe, noul proprietar al castelului Dangu, în Eure, descoperă în această fostă proprietate a baronului de Breteuil vândută ca bun naţional „cărţi, statui şi tablouri care fuseseră depozitate acolo provizoriu" şi uitate. El şi le însuşeşte fără prea multe formalităţi[2]. Anumite colecţii confiscate au putut uneori să scape de vânzare şi să fie reclamate de cei în drept, soţie despărţită de un soţ emigrat, intendent devotat, etc.

Vandalismul nu a fost doar opera unor indivizi sau autorităţi locale ignorante sau exaltate. El este rodul unei situaţii confuze, în care domneşte dezorganizarea, iar responsabilităţile se încalecă sau se neutralizează. Unii au ştiut să profite de dificultăţile unei perioade tulburi.

Aflăm astfel, prin intermediul unui raport al unui conservator, că biblioteca confiscată la abaţia Molesmes a fost transportată în căruţe pentru cărbune până în podul unui particular[3]. Anumite operaţii nu au putut fi duse la bun sfârşit fără complicitate şi există „trădători", „oi negre" chiar şi în rândurile bibliotecarilor. Astfel un numit Dambreville, conservator al unuia dintre cele mai importante depozite pariziene, cel al Cordelierilor, a fost bănuit că a delapidat cărţile care i-au fost încredinţate. El a fost obiectul unei percheziţii: s-au descoperit la domiciliul său 8 857 de volume provenind din acest depozit. A fost imposibilă stabilirea numărului de volume deja vândute[4].

---

[1] Rapoartele abatelui Grégoire, în *La culture des sans-culottes* (*Cultura sanculoţilor*), p. 280 şi 331.

[2] D. VARRY, „Vicissitudes et aléas des livres placés «sous la main de la nation»", („Incertitudini şi riscuri ale cărţilor plasate «sub mâna naţiunii»"), p. 282.

[3] G.K. BARNETT, *Histoire des bibliothèques publiques en France...* (*Istoria bibliotecilor publice în Franţa...*), p. 57.

[4] D. VARRY, *„Vicissitudes..."*, p. 281.

Unele colecții au avut de suferit în mod deosebit din cauza efectelor cumulate ale neglijenței, vandalismului și furturilor: astfel biblioteca din Toulouse a ieșit foarte micșorată din Revoluție. Reunind până la 200 000 de volume la începutul anilor 1780, ea nu mai număra, conform unui raport oficial, decât 70 000 cincizeci de ani mai târziu[1]. Ea pare deci să se fi micșorat precum pielea de șagri, mai ales dacă ținem cont de cele 50 de chintale de cărți care au fost sustrase din colecții în folosul artileriei pentru ca aceasta să poată, cu învelitorile de pergament, să confecționeze cartușe pentru tunuri, și cu paginile cărților, cartușe pentru puști[2]. Unele muncitoare din manufacturi revindeau uneori în folosul lor ilustrațiile pe care reușeau să le decupeze în treacăt din manuscrise. Ele au servit alteori drept recompensă elevilor merituoși. Cărțile liturgice manuscrise de la catedrala din Mirepoix au cunoscut aceeași soartă: „miniaturile au fost sistematic decupate pentru a servi drept «puncte bune» în «școlile mici»"[3].

Invers, alte biblioteci se dezvoltă de-a lungul perioadei profitând de confiscările revoluționare. Fosta Bibliotecă a regelui, devenită Bibliotecă națională, ne oferă cel mai bun exemplu: ea și-a dublat în această perioadă numărul lucrărilor, care au trecut de la 300 000 la 600 000 de volume[4]. A fost principala beneficiară a confiscării colecțiilor de la abațiile pariziene și și-a adjudecat printre altele cele 9 000 de manuscrise provenind de la abația Saint-Germain-des-Près care scăpaseră de incendiul din bibliotecă în august 1794[5].

Tot atâtea situații contrastante fac dificilă stabilirea unui bilanț echilibrat al pierderilor: poate că anumite lucrări au părăsit depozitele literare pentru a îmbogăți alte instituții sau ca aplicare a măsurilor de restituire luate la sfârșitul Terorii în favoarea particularilor.

---

[1] Christian PELIGRY, „Révolution et bibliothèque municipale" (Revoluție și bibliotecă municipală) în *Patrimoine public et Révolution française. Constitution des collections toulousaines*, catalogue de l'exposition; bibliothèque de Toulouse (*Patrimoniu public și Revoluție franceză. Constituirea colecțiilor tuluzane*, biblioteca de la Toulouse,1989,p.89-90

[2] Cartușele conțin încărcătura de praf de pușcă necesară tragerii.

[3] D.VARRY, *„Vicissitudes..."*, p.281

[4] Simone BALAYE, *Histoire de la Bibliothèque nationale des origines à la fin du XVIIIe siècle (Istoria Bibliotecii naționale de la origini la sfârșitul secolului al XVIII-lea)*, Genève, Droz,1988, p. 330 și 414.

[5] Altă formă originală de îmbogățire: la decizia lui Lefevre d'Ormesson, ultimul său bibliotecar, care a murit ghilotinat sub Teroare, Biblioteca națională a adunat cărți, broșuri, libele și alte foi revoluționare mai mult sau mai puțin efemere care au apărut cu ocazia evenimentelor revoluționare.

Drept exemplu, un specialist în problemă, Dominique Varry, afirmă: „În departamentul Eure, 75% dintre lucrările a căror urmă o găsim în căutările noastre nu ar mai figura în zilele noastre în colecţiile publice ale acestui departament." Un astfel de bilanţ este foarte greu, dar nu este întotdeauna sinonim cu distrugerea propriu-zisă. Anumite lucrări au putut cunoaşte traiectorii neaşteptate, după cum o dovedeşte exemplul abaţiei din Bec-Hellouin: din cele optsprezece manuscrise din biblioteca sa care ne-au parvenit, douăsprezece se află actualmente la Biblioteca naţională, trei la Biblioteca municipală din Rouen şi unul la...Vatican - dar unul singur la Évreux, care era totuşi destinatarul natural[1]. Se calculează că aproximativ 200 de manuscrise împodobeau biblioteca acestei abaţii la sfârşitul Evului Mediu: în acest sens, Revoluţia nu este decât ultima etapă dintr-o lungă serie de catastrofe, în care Războiul de 100 de ani, incendiile, războaiele religioase, neglijenţa călugărilor începând din secolul al XVI-lea îşi au locul lor şi explică în bună parte declinul colecţiilor medievale.

Alt factor de degradare accelerată a colecţiilor, la care nu ne gândim mereu: trecerea trupelor. Revoluţia, care a decretat mobilizarea în masă, a văzut naşterea unei adevărate „societăţi militare", creuzet democratic care a fost zidul de apărare al noului regim înainte de a-l răsturna. Ori cantonamentul trupelor republicane, chiar în afara teatrului de operaţiuni, s-a dovedit a fi deosebit de devastator când li se afectau clădiri monastice ale căror biblioteci nu fuseseră evacuate. La abaţia normandă Ben-Hellouin, „monumentele de marmură au fost mutilate, instrumentele optice zdrobite pentru a se recupera arama, culegerile de gravuri decupate... Doar cărţile şi statuile depozitate sub tavanul localului transformat în hambar au scăpat de vandalii lipsiţi de ocupaţie[2]." Este greu de ştiut dacă aceste cărţi fuseseră puse la adăpost sau fuseseră doar acoperite cu fân din neglijenţă. Cu toate acestea s-a făcut o triere pe scară locală, fie că ea a fost rodul hazardului, fie că au existat instrucţiuni oficiale în acest sens.

Căci autorităţile vremii erau ele însele sfâşiate între două exigenţe contradictorii: aspiraţia spre exhaustivitate - exprimată, după cum am văzut, prin „fantasma" catalogării integrale - şi, pe de altă parte, preocuparea de a raţionaliza colecţiile. Preocuparea de a raţionaliza impunea să se lucreze repede,

---

[1] *Patrimoine des bibliothèques de France (Patrimoniul bibliotecilor din Franţa), t.IX, Haute-Normandie, Basse-Normandie, p. 13.*

[2] D. VARRY, „Vicissitudes et aléas des livres placés «sous la main de la nation»", (Incertitudini şi riscuri ale cărţilor plasate «sub mâna naţiunii»"), p. 279.

pentru a putea dispune de lucrările necesare pentru instruirea națiunii. Putem citi astfel sub pana abatelui Grégoire, într-un raport datat 12 aprilie 1794: „Instrucția fiind nevoia tuturor, Convenția națională vrea să opereze o filtrare în toate ramurile arborelui social: bibliotecile și muzeele formate printr-o alegere sunt întrucâtva atelierele spiritului omenesc."[1].

O triere rapidă a trebuit făcută între ceea ce trebuia inventariat și ceea ce nu merita să fie, preludiu al unei înstrăinări masive. Aceasta duce pe plan local la o confuzie care transpare în corespondența vremii: „Uneori se recomandă [funcționarilor] să nu insiste a detalia cărți lipsite de valoare, și prin meritul lor intrinsec, și prin starea lor de deteriorare; alteori se cere cea mai riguroasă exactitate: nu trebuie, se spune, ca nicio singură carte, orice subiect ar trata, să fie exceptată de la inventar sub niciun pretext, [căci trebuie] ca poporul suveran să intre în posesia comorilor pe care despoții le răpeau puterii sale."[2].

Sfâșiați între exigențe contrare - a cunoaște în detaliu starea fondurilor pentru a decide cât mai bine asupra soartei lor sau a proceda repede la arbitrajele indispensabile - responsabilii locali au navigat între două obstacole opuse, excesul de încetineală și excesul de precipitare. După caz, arbitrajul a fost mai mult sau mai puțin precoce, sau ușor, dar el a înclinat cel mai adeseori balanța în aceeași direcție. Cărțile nerecenzate, în inventarul depozitului sau sub formă de fișe destinate catalogului național, au fost considerate inutile și vândute, la greutatea hârtiei sau a pergamentului: tăiate în bucăți, ele „au mers la băcani unde au servit să acopere borcane cu dulceață sau să învelească căpățâni de zahăr, când nu s-au preschimbat în fum pe vreun câmp de bătălie, după ce au fost transformate în cartușe de pușcă sau de tun"[3].

Este utopic să credem că comitetele pariziene și depozitele literare ar fi putut să facă abstracție de un mediu tulbure sau să se sustragă imperativelor unei gestionări sănătoase, cu atât mai mult cu cât ele nu au nicio posibilitate de a acționa concret pe teren, unde, după cum am văzut, prosperă inițiativele sau neglijențele de tot soiul. Dacă autoritățile literare nu preiau ștafeta, inițiativele

---

[1] Să menționăm că în ciuda acestei retorici încărcate de prețiozitate, educația poporului, profund dezorganizată, este cea dintâi victimă a evenimentelor revoluționare, ceea ce duce la un paradox subliniat de un responsabil de pe teren: „copiii noștri sunt condamnați [...] la o ignoranță cumplită", rod al „delirului unei filosofii binefăcătoare, ce vrea binele fără să aibă niciun mijloc de a-l executa" [citat în P. RIBERETTE, *Les Bibliothèques françaises pendant la Révolution* (*Bibliotecile franceze în timpul Revoluției*), p. 114.]

[2] P. 116.

[3] Marcel THOMAS, „Détournements, vols, destructions" („Deturnări, furturi, distrugeri"). în *Histoire des bibliothèques françaises* (*Istoria bibliotecilor franceze*), t. III, p. 265.

pariziene se împotmolesc foarte repede fără să-şi atingă scopul. Este adevărat că, depăşiţi de amploarea sarcinii, responsabilii locali, atunci când existau, aveau deja destul de furcă să lupte împotriva riscurilor de incendiu, mereu ameninţătoare, a prafului, umidităţii şi şobolanilor... În această perioadă tulbure, în care comunicaţiile cu Parisul sunt anevoioase, prezenţa unui om competent poate face pe plan local diferenţa între „un depozit evoluând într-o bibliotecă publică şi o îngrămădire haotică de «cărţi vechi» putând rămâne zeci de ani în podurile întunecate ale vreunei subprefecturi, umplându-se de praf şi atrăgând rozătoarele"[1].

Această situaţie de confuzie pe scară largă produce o relaxare a zelului responsabililor, dar unii dintre ei nici măcar nu considerau util să o folosească drept pretext pentru a-şi justifica încălcarea obligaţiilor. În rapoartele lui către Convenţie, abatele Grégoire înfierează astfel ignoranţa responsabililor locali şi „nepăsarea criminală a multor municipalităţi şi administraţii care îşi însuşesc pentru folosul lor şi care deteriorează obiectele de artă, care nu pun să fie anulate vânzările contrare legii, care lasă tablourile şi cărţile să se altereze sub sigilii, care râniesc atunci când li se vorbeşte despre conservarea monumentelor, care pretind că legile referitoare la aceste obiecte nu sunt aplicabile decât la Paris, şi care nu manifestă zel decât pentru a-i şicana pe cei care vor să îi oblige să îşi îndeplinească datoriile"[2].

Pentru a discredita zelul revoluţionar ce se înverşunează asupra vestigiilor vechiului Regim, abatele Grégoire ştie că în aceste timpuri de suspiciune generalizată, poate fi riscant să iei poziţii „reacţionare". De aceea el stigmatizează „vandalii" atribuindu-le o adevărată furie... anti-revoluţionară: distrugerile pe care ei le operează neputând decât să umbrească prestigiul Franţei în faţa naţiunilor civilizate, el îi acuză că sunt plătiţi de Anglia pentru a compromite Revoluţia... Fără îndoială că prin această stratagemă retorică el speră şi să fie auzit de instanţele conducătoare şi să le convingă să ia măsurile indispensabile pentru a face să înceteze abuzurile cele mai revoltătoare: nu este ascultat şi multe lucrări sunt considerate derizoriile vestigii ale unei epoci apuse, bune să alimenteze rugul pasiunilor revoluţionare - uneori în sens propriu, aşa cum atestă arderea în piaţa Vendôme (la propunerea marchizului de Condorcet)

---

[1] G.K.BARNETT, *Histoire des bibliothèques publiques en France...* (*Istoria bibliotecilor publice în Franţa...*), p. 21.

[2] „[Second] rapport sur le vandalisme", adressé par l'abbé Grégoire au Comité d'instruction publique („[Al doilea] raport asupra vandalismului", adresat de abatele Grégoire Comitetului instrucţiei publice, octombrie (?) 1794.

a celor 300 de cartoane provenite din Cabinetul titlurilor al Bibliotecii naționale[1].

Distrugerile operate în mod deliberat sunt incomparabil mai mari față de cele ce au fost consecința aproape inevitabilă a acestei perioade tulburi – ceea ce Hélène Dufrenne numește *„la part du feu"*[2].

În mintea revoluționarilor, într-adevăr, nu a fost nicicând vorba de a păstra întreaga moștenire a monarhiei, ci doar ceea ce se dovedea compatibil cu noua ordine apărută din ruinele sale. Ruptura, radicală în politică, unde se poate de azi pe mâine redacta o constituție care întoarce spatele unor practici seculare, a fost transpusă în domeniul artelor și literelor, ale căror producții au fost victimele maelstromului care a cuprins întreaga țară. Centralizarea revoluționară, asociată cu neglijența uneori interesată a autorităților locale, a avut efecte indirecte sau induse de o remarcabilă uniformitate și nu a lăsat să subziste acele oaze pe care inegala înaintare a armatelor și distanța față de teatrele de operațiuni le lasă să existe de obicei în conflictele clasice. Monumentele de artă, după o severă selecție, improvizată sau nu, au aterizat în muzee pentru a servi la formarea artiștilor și la instruirea poporului: la fel, conținutul bibliotecilor monastice sau private, recenzat cum se cuvine și epurat de producțiile sale parazite sau nocive, a putut să formeze nucleul, unealta intelectuală de care poporul avea nevoie pentru emanciparea lui. Aceste colecții formează într-un fel corespondentul muzeelor, aceste „cadre politic neutre impunându-i spectatorului o lectură tehnică sau artistică a operelor care le șterge valoarea subversivă ce le vine de la originea lor sau de la destinația lor feudală"[3]. În sânul unor noi spații – o rețea de biblioteci municipale trebuie, potrivit decretului din 27 ianuarie 1794, să irige ansamblul teritoriului național –, ele trebuie să ofere cititorilor o schiță generală a progreselor omenirii pe care încetele și minunatele ei eforturi au smuls-o din tenebrele ignoranței și din rătăcirile superstiției.

---

[1] F. BLÉCHET, « Le vandalisme à la Bibliothèque du roi/nationale sous la Révolution » („Vandalism la Biblioteca regelui/națională sub Revoluție"), în *Révolution française et vandalisme révolutionnaire* (*Revoluția franceză și vandalismul revoluționar*), Actele colocviului de la Clermont-Ferrand, 15-17 decembrie 1988, Paris, 1992, p. 270.

[2] Faire la part du feu= a sacrifica o parte pentru a nu pierde totul. (N. t.)

[3] Daniel HERMANT, „Destruction et vandalisme pendant la Révolution française" („Distrugere și vandalism în timpul Revoluției franceze"), în *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, nº 4, iulie-august 1978, p. 715.

Trebuie observat că noţiunea de colectă, de triere, de selecţie rațională este în centrul moştenirii Iluminismului şi a acţiunii revoluţionare: Revoluţia nu acceptă moştenirile Vechiului Regim decât sub beneficiu de inventar - un inventar hotărît şi adesea nemilos. Astfel, este inutil să încercăm, cum s-a făcut uneori[1], să învinovăţim sau să scuzăm adunările succesive, în funcţie de faptul că au părut, în iniţiativele sau deciziile lor, că susţin sau opresc mâna demolatorilor sau a vandalilor: aceştia participă în felul lor, fie că vor sau nu, la stabilirea unui corpus de opere de conservat, după criterii care le sunt proprii şi completează sau fac concurenţă criteriilor oficiale, mai degrabă decât să li se substituie. Cum să ne explicăm altfel faptul că cea mai mare ardere de tapiserii provenite din atelierele de la Gobelins a avut loc în 1797, adică trei ani după Teroare?[2] „Discursul iconoclast", care se elaborează după căderea lui Robespierre, a avut drept rol să exonereze elitele aflate la putere de responsabilităţile lor: în această privinţă, cele trei rapoarte indignate adresate de abatele Grégoire Convenţiei joacă oarecum rolul raportului Hruşciov aruncând asupra persoanei unui Stalin detestat crimele regimului sovietic: burghezia ce reia puterea după Termidor creează un *repoussoir* comod aruncând vina exceselor revoluţionare asupra poporului[3] (când în realitate autorităţile sunt ele însele la originea a numeroase măsuri spectaculoase, precum profanarea mormintelor de la Saint-Denis): ea nu se teme să amalgameze furiile populare şi brutalitatea teroristă, acuzându-i în trecere pe „susţinătorii" Vechiului Regim că s-au deghizat în revoluţionari pentru a compromite Revoluţia prin supralicitarea lor iconoclastă.

În sfârşit, soarta colecţiilor nu se afla printre principalele preocupări ale oamenilor din acea vreme, a căror ideologie se vrea tocmai în opoziţie cu epocile anterioare, stigmatizate sub numele de Vechiul Regim: prin ideologie (Daunou, Destutt de Tracy, Cabanis sau Volney sunt principalele figuri din acest mediu atât de influent al „ideologilor"), ei vor să facă „tabula rasa" din superstiţiile trecutului şi să regenereze moravurile prin acţiunea conjugată a raţiunii şi a libertăţii - de unde disprețul pentru teologie: „superstiţie", pentru istorie: „cronică a tiranilor", pentru tradiţie şi erudiţie, discipline în jurul cărora se organizau bibliotecile savante ale Vechiului Regim.

---

[1] Să ne gândim la controversa care l-a opus pe Gustave Gautherot lui Eugène Despois şi Alphonse Aulard, care durează din 1848 până în 1914.

[2] Se intenţiona să se recupereze firele de aur şi de argint din care erau ţesute, cîştig incomparabil mai mic decât valoarea de neînlocuit a ceea ce era astfel făcut să dispară.

[3] Vezi Daniel HERMANT, „Destruction et vandalisme pendant la Révolution française" („Distrugere şi vandalism în timpul Revoluţiei franceze").

Ei nu concep într-adevăr decât biblioteci selective şi sistematice şi deloc acumulative aşa cum o întreagă tradiţie erudită se străduise să o teoretizeze începând cu Gabriel Naudé: deşi benefică prin ea însăşi, inventarea tiparului a fost, în ochii ideologilor, purtătoare de efecte perverse: lucrările prolixe, confuze şi adeseori inutile le-au întrecut ca număr pe cele bune, atunci când nu le-au dublat conţinutul. Tot aşa cum elitele revoluţionare, după imaginea epocii lor, erau insensibile la arta medievală, respinsă făţiş sub denumirea infamantă de gotic, şi au văzut dispărând fără să se emoţioneze în mâinile speculanţilor avizi ilustrele abaţii, printre multe altele, de la Cluny şi de la Cîteaux, majoritatea dintre ei nu priveau îngrămădirea de biblioteci monastice decât cu indiferenţă sau plictiseală. Tot aşa cum moneda rea o alungă pe cea bună, „am ajuns acum în punctul în care numărul cărţilor ameninţă să ne sufoce cu totul". A venit deci timpul să fie extras din masa indigestă a cunoştinţelor acumulate un corpus coerent şi sistematic care să poată servi de bază progresului şi difuzării cunoştinţelor. Bineînţeles marea parte a lucrărilor ies din limitele unei astfel de întreprinderi şi sunt pe termen scurt sau pe termen lung condamnate. În premonitoria utopie a lui Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440*, oamenii din această epocă construiesc o gigantică „piramidă de cărţi" socotite „inutile, frivole sau periculoase" şi îi dau foc: „Am dat foc acestei mase îngrozitoare [de cărţi] ca un sacrificiu ispăşitor oferit adevărului, bunului simţ, adevăratului gust" – după ce am compus un „rezumat" al cunoştinţelor celor mai importante şi retipărit cele mai bune lucrări[1]. Unul dintre ei ajunge să strige chiar: „Noi am reînnoit cu un zel luminat ceea ce a executat odinioară zelul orb al barbarilor."

Într-un fel paralel, dac-ar fi să dăm crezare biografului său, Destutt de Tracy, celebru ideolog al timpului, ar fi evocat explicit perspectiva de a extrage adevărurile conţinute în toate cărţile, spre a face din ele un catehism metodic[2], pentru a le arde mai apoi. O asemenea atitudine poate de altfel să fie inspirată din practicile literare ale altor „ideologi": fostul abate Sieyès, pe care faimosul său pamflet *Qu'est-ce que le tiers état? (Ce este starea a treia?)* l-a propulsat în faţa scenei în 1789, şi pe care dincolo de paranteza Terorii, îl regăsim în 1799 pregătind lovitura de stat din Brumar, citea foarte puţin, după spusele lui

---

[1] Louis-Sébastien MERCIER, *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante, rêve s'il en fut jamais*, 1771. ouvrage d'anticipation réédité par les Editions Ducros, Paris, 1971, chap. XVIII, p. 249-251.

[2] Claude JOLLY, „Les idéologues et les bibliothèques" în COLLECTIF, *Le Livre et L'Historien, études offertes en l'honneur du professeur H.-J.Martin (Cartea şi Istoricul, studii oferite în onoarea profesorului H.-J. Martin,* Genève, Droz, 1997, p. 684.

Sainte-Beuve care raportează că „biblioteca sa uzuală se compunea în total dintr-un Voltaire complet, pe care îl reîncepea cu lentoare de cum îl termina şi pe care îl arăta cu emfază amicilor săi, declarând: „Totul e aici"[1].

Acelaşi Sieyès a exprimat cu multă forţă această respingere a tradiţiei erudite chiar de către călugării congregaţiei din Saint-Maur: cum „să cerem secolelor barbare legi pentru naţiuni civilizate"? Epoca este cea a rupturilor şi a opoziţiilor radicale, ceea ce face ca din pietate sau curiozitate erudită, să nu se aibă în vedere oprirea la „istoria prostiilor omeneşti"... Sarcini mai înalte şi mai urgente solicită energiile revoluţionare, încordate spre edificarea unei noi societăţi. Termenii acestei dezbateri se adresează atât individului cât şi societăţilor omeneşti: omul este oare înainte de toate „un fondator sau un moştenitor", vocaţia lui este să-şi regleze conduita după lecţiile trecutului sau trebuie el să fie singurul actor al transformării sale prometeene[2]?

Un decret din 27 ianuarie 1794 a încercat în zadar să transforme în „biblioteci" depozitele literare deschise în fiecare din districtele în care se adunaseră începând cu 1790 cărţile confiscate, căci noile biblioteci proiectate au rămas doar pe hârtie şi depozitele au rămas în mare măsură cimitirele de cărţi care erau de la adunarea totodată anarhică şi centralizată a acestora. Ar fi fost nevoie de timp, de mijloace şi de responsabili competenţi pentru a scoate ceva din aceste mormane de cărţi neclasate şi stocate claie peste grămadă în condiţii uneori mult inferioare necesităţii conservării lor. Republica, lipsită şi de unul şi de celelalte, a fost sufocată sub o avalanşă de lucrări a cărei gestiune i-a revenit fără ca ea să fi prevăzut acest lucru şi s-a văzut, în ciuda eforturilor ei, incapabilă să facă faţă situaţiei cu toată eficacitatea dorită. Ea nu le-a acordat de altfel decât o parte neglijabilă din preocupările sale - dacă judecăm prin scăderea la jumătate a bugetului Bibliotecii naţionale ale cărei fonduri, în acel moment, se dublau. Circumstanţele politice au cântărit mult în destinul acestor fonduri, şi nu numai: greşelile datorate ignoranţei şi acţiunile provocate de lăcomie au contribuit şi ele la aceasta.

Desigur, „când oraşul Lisieux hotărăşte, în 1833, crearea unei biblioteci publice, administraţia municipală adună aproape 1 500 de volume vechi ce zăceau complet abandonate într-un pod de colegiu: acest ansamblu este şi astăzi singura mărturie consultabilă a bogatelor colecţii ale bibliotecilor

[1] Sainte-Beuve, *Portraits littéraires (Portrete literare)*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1950, p. 172, citat în Claude JOLLY, „Les Idéologues et les bibliothèques" („Ideologii şi bibliotecile"), p. 683, nota 19.

[2] Cl. JOLLY, p. 688-689.

religioase ale episcopiei, jefuite, vândute şi împrăştiate între 1792 şi 1808"[1]. Nu trebuie totuşi să ne amăgim. Asemenea fonduri, prea specializate şi în decalaj complet cu cultura timpului, nu puteau să ducă la constituirea unei biblioteci publice. Adeseori moştenirile sau achiziţiile de diverse provenienţe operate de la Revoluţie au dat impulsul decisiv creării de biblioteci prin consiliile municipale în secolul al XIX-lea: astfel în afară de cărţile benedictinilor din Saint-Ouen şi din abaţiile de la Jumièges, Saint-Wandrille şi Saint-Georges de Boscherville, biblioteca din Rouen a beneficiat de cărţi provenind din biblioteca unor bogaţi parlamentari, avocaţi la parlamentul din Rouen[2]: ea a fost de asemenea destinatara lucrărilor provenind de la Academia de ştiinţe, beletristică şi arte din Rouen care, înainte de a fi dizolvată de Revoluţie, beneficiase de moştenirea D-lui de Cideville, un prieten al lui Voltaire.

Oricare ar fi fost părerea lor asupra marilor probleme ale acestei epoci, oamenii acestor vremuri nu erau predispuşi prin formarea lor să acorde atenţie unei culturi monastice care, în ciuda eforturilor de renovare a Mauriştilor, traversa o gravă criză. De când în secolul al XIII-lea cultura laică îşi câştigase autonomia faţă de cultura monastică, o prăpastie s-a născut, depărtându-le progresiv una de alta, atingând la Revoluţie punctul său culminant. De altfel, idealul umanist de întoarcere la sursele antice a fost însoţit de o devalorizare a reflecţiei şi a perioadei medievale[3]. În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, oamenii se vor descendenţi ai culturii clasice, şi aceasta se articulează în jurul unui corpus de opere bine definit şi relativ limitat. În acest context, bibliotecile trec cu uşurinţă drept apanajul „pedanţilor" sau al „maniacilor"[4].

JEAN DUMAINE,
Istoric.

---

[1] *Patrimoine des bibliothèques de France (Patrimoniul bibliotecilor din Franţa), t. IX, Haute-Normandie, Basse-Normandie, p. 126.*

[2] Vezi volumul bogat ilustrat publicat pentru a 500-a aniversare a fondării acestei instituţii: *Du parlement de Rouen à la cour d'appel de Rouen (De la parlamentul din Rouen la curtea de apel din Rouen)*, Imprimeria naţională, 1999, 600 p.

[3] Să ne gândim la celebra pagină în care Rabelais face inventarul burlesc al bibliotecii lui Saint-Victor (ai cărei călugări erau cunoscuţi pentru opoziţia lor la ideile noi), acumulări de titluri parodice şi trăznite: „Bragueta juris, Pantofla decretorum, les Lunettes de Romipètes, la Profiterolle des indulgences, Decretum universitatis parisiensis super gorgiasitate muliercularum", etc.

[4] Jean-Marie GOULEMOT, în *Histoire des bibliothèques françaises (Istoria bibliotecilor franceze)*, t. II, *Les bibliothèques de l'Ancien Régime (Bibliotecile din Vechiul Regim)* (1530-1789), p. 502.

XIV

ŞI REGALA A FOST DISTRUSĂ!

La 9 februarie 1790, Edmond Burke exclama în Camera comunelor: „În acest scurt răstimp, francezii au făcut ei înşişi pentru noi ce n-ar fi putut face douăzeci de bătălii."

Această sentinţă lapidară emanând de la celebrul teoretician conservator demonstrează cu acuitate că decăderea Franţei, corolar al Revoluţiei, este foarte curând percepută cu uşurare de către duşmanul ereditar. Revoluţia este considerată dincolo de Marea Mânecii ca cel mai bun mijloc de a anihila definitiv pretenţiile maritime ale monarhiei franceze. Câţiva ani mai devreme, în 1778, bătrânul ministru al lui George al III-lea, Pitt cel vechi, mărturisea: „Anglia nu va ajunge niciodată la supremaţia mărilor câtă vreme va exista dinastia Burbonilor"[1]. Într-adevăr, după eşecurile Războiului de şapte ani (1756-1762), monarhia franceză a întreprins un formidabil efort de redresare maritimă, „Regala" devine în ajunul lui 1789 cea mai mare flotă marină din Europa după Anglia. Asta în mare parte datorită impulsului dat de către Ludovic al XVI-lea, suveran pasionat de geografie şi de explorări. Solid aliat al casei de Austria, al Spaniei şi al Neapolelui prin pactul de familie, Regatul-Unit fiind izolat de la independenţa Americii, Franţa nu mai are frontierele sale continentale ameninţate de invazii. Monarhia este arbitrul Europei. Franţa este în timpul acestui deceniu pre-revoluţionar la răscrucea drumurilor. Ea este atunci apţă să devină lucrul la care geografia o predestinează în mod natural, o mare putere continentală cu vocaţie oceanică. În ciuda inevitabilelor contracţii sociale, reducerea barierelor vamale cu Anglia în 1786 oferă o extraordinară ocazie de a moderniza unealta economică şi industrială a regatului. În 1789,

---

[1] Amiral AUPHAN, *La Marine dans l'histoire de la France* (*Marina în istoria Franţei*), Paris, Plon, 1955, p. 125.

comerțul exterior al Franței, care folosește în proporție de patru cincimi calea maritimă, este superior celui al Regatului-Unit.

Dar peste ceva mai mult de douăzeci de ani, decapitată de Revoluție, zdrobită la Abukir, umilită la Trafalgar, orgolioasa Regală nu mai există. Napoleon, care în multe alte domenii a putut beneficia de moștenirea Franței după Ludovic al XVI-lea, nu va putea niciodată să reconstitue o flotă demnă de acest nume. Resortul este sfărâmat.

În 1810, apogeul Imperiului nu este decât o aparență înșelătoare precară ce maschează incapacitatea economică precum și cea militară de a ataca Albionul, stăpânul mărilor. Napoleon se va speti să ducă o politică de hegemonie continentală, ce îl va conduce mereu mai departe, din cauza neputinței de a lovi în inima Cetății nimicind odată pentru totdeauna finanțatorul tuturor coaliților continentale antifranțuzești.

Politica blocadei continentale a fost o măsură disperată și ineficientă pentru a compensa absența marinei. Cu atât mai mult cu cât industria franceză nu era în măsură să ofere populațiilor țărilor ocupate, și la un preț mai bun decît cele ale englezilor, produse de calitate. Comerțul său maritim fiind ruinat, Franța este constrânsă să găsească un refugiu într-un protecționism steril, frână pentru inovație și lansarea sa economică. În 1815 se încheie între Franța și Regatul-Unit un „al doilea război de o sută de ani" care a debutat în 1688 cu înscăunarea lui Wilhelm de Orania pe tronul Angliei. Franța a lăsat să-i scape în favoarea Angliei posibilitatea de a putea deveni prima putere maritimă, și deci comercială și industrială, a Europei. Această catastrofă este consecința directă a Revoluției. Dacă armata, după vicisitudinile inițiale, a știut să se adapteze și să zboare din succes în succes, trebuie să constatăm că nu s-a întâmplat la fel și cu marina. Entuziasmul, superioritatea numerică nu se pot substitui pe mare unui corp de elită format din militari care sunt în primul rând niște tehnicieni și niște oameni de știință. Nu manevrezi o escadră ca pe o coloană de infanteriști. Curajul și simțul sacrificiului nu pot compensa decât într-o oarecare măsură dezorganizarea și incompetența. Războiul pe mare pretinde un solid bagaj tehnic, familiarizarea cu elementele, o atenție constantă față de material, disciplina echipajelor, cadre de valoare. Cu alte cuvinte, tot ceea ce făcea forța și renumele Marinei regale în 1789.

Acest spirit de corp, acest elitism insuportabil lovea direct principiile egalitare din 1789; Revoluția se va înverșuna să distrugă, să niveleze, să egalizeze prin orice mijloace; marinarii distonau prin genul lor de viață, obiceiurile, codul onoarei. Ei formau un univers foarte aparte, în marginea

societății. Ideile abstracte nu puteau decât să-i deruteze pe niște oameni ai mării obișnuiți să gândească și să acționeze în funcție de realități foarte concrete. Căci până la noi ordine elementele dezlănțuite nu ascultă decât foarte rar de ideologie. Acest empirism consubstanțial acestui corp de excelență era intolerabil pentru niște revoluționari care urmăresc ca prin nivelare cu rindeaua să facă *tabula rasa* din trecut pentru a confecționa un om nou și interschimbabil.

O MARINĂ LA ZENIT

În 1762, când se încheie războiul de Șapte Ani, Anglia este stăpâna de necontestat a mărilor. Faptul de a fi privilegiat teatrul de operațiuni continental în detrimentul oceanului nu duce în definitiv la nicio contrapartidă terestră. Căci Anglia a profitat de angajarea continentală împotriva lui Frederic al II-lea pentru a pune stăpânire cu cheltuieli minime pe posesiunile franceze din America de Nord și din India. De aceea este regândită întreaga politică străină. Aceasta nu mai trebuie să privilegieze întregul continental ci, din contră, să opteze pentru largul mărilor, unde cuceririle și anexările se pot dovedi puțin costisitoare, așa cum o dovedește în aceeași perioadă secesiunea Corsicii.

Acest colosal efort de redresare care va da roade două decenii mai târziu a fost întreprins la început de Choiseul[1]. Preocupat să stabilească o sinergie între constructori, administratori și utilizatori, ministrul Marinei creează un embrion de stat major naval.

Primul secretar de stat la Marină pe care l-a desemnat Ludovic al XVI-lea la urcarea sa pe tron în 1774 era un organizator renumit care timp de cincisprezece ani asigurase cu brio rolul de prefect de poliție la Paris; Sartine a știut să se înconjure cu executanți de calitate. Din această perioadă provine ceremonia regulamentară a înălțării drapelului. Ceremonie „atât de potrivită să înalțe sufletul celor care o execută deasupra scepticismului secolului", notează sugestiv amiralul Auphan[2].

---

[1] Vezi Ernest H. JENKINS, *A History of the French Navy from Its Beginnigs to the Present Day* (*O istorie a marinei franceze de la începuturile ei până astăzi*). Annapolis, Naval Institute Press, 1973, cap. X: „Reform: Recovery: Revenge", p. 142-200.

[2] Amiralul AUPHAN, *La Marine dans l'histoire de la France* (*Marina în istoria Franței*), p. 155.

La început, în 1780, Regala are o putere de 82 de vase, la care se pot adăuga 71 de fregate şi 174 de unităţi mai mici. Preocupat să asigure infrastructuri solide, indispensabile întreţinerii navelor, Sartine se lansează într-o politică de mari lucrări. La Brest şi la Toulon, bazinul de andocare este mărit. Rochefort este repus în funcţie. Pentru a face faţă englezilor în Canalul Mânecii, este creat Cherbourg. Se ivesc topitorii special consacrate fabricării tunurilor, precum întreprinderea de la Ruelle. De la 17 milioane de livre în 1774, bugetul marinei trece rapid la 74 de milioane în 1780. Ceea ce o plasează printre primele poziţii de cheltuieli ale statului...

Dar nimic din toate astea nu s-ar fi putut face dacă, în fruntea statului, suveranul nu ar fi arătat un deosebit interes largului mării. Elev al desenatorului şi gravorului Nicolas Ozanne, care i-a trezit gustul pentru mare şi pentru nave, Ludovic al XVI-lea avea şi o înclinaţie deosebită pentru explorări şi călătorii. Este semnificativ în această privinţă faptul că unica deplasare oficială întreprinsă sub domnia lui a fost la Cherbourg în 1786, cu ocazia inaugurării portului de război.

O dată cu începutul războiului de Independenţă american în 1775 apare în sfârşit ocazia propice pentru Franţa de a-şi lua revanşa asupra Angliei. Izolat de continent, Regatul-Unit nu izbuteşte să creeze o alianţă care să se opună Franţei, şi monarhia poate să înfrunte Anglia altfel decât sub forma unei simple diversiuni. Aşa cum asigură Pierre Masson: „Cu ocazia războiului de Independenţă american, marina franceză este fără îndoială cea mai bună marină din lume"[1]. Chiar dacă trebuie să admitem că succesele tactice nu sunt întotdeauna prezente, este în schimb incontestabil că înfruntarea se încheie printr-o mare victorie strategică. Marea Britanie îşi pierde supremaţia maritimă. Spre deosebire de conflictele anterioare, Regala este în măsură să-şi păstreze liniile de comunicaţie cu metropola. Bătălia de la Chesapeake în septembrie 1781 îl vede pe amiralul de Grasse dând lovitura fatală prezenţei englezeşti în America. El barează drumul flotei engleze care voia să ajute garnizoana din Yorktown, englezii neputând să treacă de flota franceză. O lună mai târziu, garnizoana capitulează.

Succesorii lui Sartine în fruntea secretariatului de stat la Marină, ducele de Castries până în 1786, apoi La Luzerne, se consacră, după semnarea păcii, continuării acestei mari opere în ciuda dificultăţilor financiare. Totuşi, după exemplul ansamblului societăţii franceze din acea vreme, corpul Marinei este

[1] Philippe MASSON, *De la mer et de sa stratégie* (*Despre mare şi strategia ei*), Paris, Tallandier, 1986, p. 50.

traversat de crispări şi de tensiuni. Separaţia între nobili şi oameni de rând se menţine cu o anumită duritate. O uniformă îi deosebşte în fapt pe nobili de nenobili; cei dintâi sunt îmbrăcaţi cu o jiletcă şi pantaloni scurţi roşii sub o haină albastră cu o vestă scurtă cu mâneci aurită, ceilaţi trebuie să se mulţumească cu o ţinută albastră monotonă. Aceştia din urmă, veniţi din marina comercială, îşi vedeau prin naştere blocate posibilităţile de carieră şi de avansare. În ceea ce îi priveşte pe oamenii din echipaj, aceştia nu aveau altă perspectivă decât să ajungă în corpul subofiţerilor, oricare ar fi fost serviciile pe care le făceau.

Războiul pe mare o dată terminat, schimburile comerciale s-au reluat şi mai puternic. Tratatul franco-englez din 1786 confimă alegerea de către monarhie a liberului schimb, consecinţă a voinţei sale de a se lansa la atacul pieţelor mondiale. Comerţul colonial creşte de zece ori, trecând de la 25 de milioane de livre în 1720 la vreo 250 de milioane în ajunul Revoluţiei. În 1780, partea franceză din comerţul mondial este egală cu cea a Regatului-Unit. În aceeaşi perioadă se exportă circa 10% din produsul naţional. Acest prag nu va fi trecut din nou decât în 1840[1]...

În ajunul deschiderii stărilor generale, Marina franceză este la apogeu. Continuând o dezvoltare raţională şi metodică, nicicând în istoria ei Franţa nu a dispus, atât calitativ cât şi cantitativ, de o forţă echivalentă. La 1 ianuarie 1789 existau 71 de vase de linie plus douăsprezece în construcţie, 74 de fregate, 120 de nave mai uşoare. Prin comparaţie, Royal Navy aliniază în aceeaşi perioadă 130 de vase, 102 fregate, 133 de nave de tonaj mai mic. Incontestabil distanţa dintre cei doi mari rivali ai mărilor se reduce[2]. Numărul de mateloţi se ridică la 60 000, solid încadraţi de un corp ofiţeresc de înaltă calitate şi beneficiind de avantaje sociale o dată cu înscrierea în registrele administraţiei maritime. După cum scrie La Luzerne: „Niciodată Franţa nu a avut în armatele sale navale un corp de ofiţeri atât de încercat şi de experimentat. Cea mai mare parte dintre ei s-au evidenţiat în timpul ultimului război... Nu au fost lăsaţi de atunci în inactivitate şi poate nicio putere din univers nu dispune în acest moment în serviciul său de un număr atât de considerabil de oameni demni de toată stima prin cunoştinţele, prin talentele, prin zelul lor"[3].

---

[1] Étienne TAILLEMITE, *L'Histoire ignorée de la marine française* (*Istoria necunoscută a marinei franceze*), Paris, Perrin, 1988, p. 270.

[2] Henri LEGOHEREL, *Histoire de la Marine française* (*Istoria marinei franceze*), Paris, PUF, col. „Que sais-je?", 1999, p. 65.

[3] Étienne TAILLEMITE, *L'Histoire ignorée de la marine française* (*Istoria necunoscută a marinei franceze*), p. 10.

Tocmai pe aceste cadre de prim rang avea să le atace în prioritate cosorul republican, în numele unor concepții abstracte, distrugând în doar câteva luni opera mai multor decenii de căutări și de tatonări empirice.

Minunata unealtă care ar fi putut stabili și asigura preponderența franceză pe mările globului avea să dispară pentru totdeauna în vârtejurile Revoluției.

CUȚITUL EGALITAR

În octombrie 1790, La Luzerne, ultimul dintre miniștrii Marinei lui Ludovic al XVI-lea demn de această denumire, își prezenta demisia. El justifica într-o scrisoare decizia sa prin aceste câteva cuvinte laconice dar grele de semnificații: „Ce succes să sperăm de la flotele noastre dacă cea mai exactă subordonare nu domnește mai întâi la bordul vaselor noastre"[1].

Brest, Toulon și în mai mică măsură Rochefort sunt foarte curând orașele cele mai contestatare. Din august 1790, municipalitatea din Brest refuză să celebreze sărbătoarea sfântului Ludovic. Aceste municipalități avansate au fost infiltrate începând din iulie 1789 de către cluburi și societăți patriotice care atâță ranchiunele și exasperarea oamenilor de rând de la arsenale, care suferă din cauza reducerilor drastice efectuate de către Necker. De aceea foarte rapid rupturile se adâncesc față de autoritățile acuzate de morgă și luate drept țap ispășitor pentru aceste sumbre tăieri de personal. La Brest, municipalitatea suferă influența lojilor masonice. Nicolas Trouille, un inginer de lucrări maritime care este în fruntea miliției din Brest, aparține lojei Aleșilor lui Sully și contribuie mult la agravarea tensiunilor cu autoritățile militare[2]. Comandantul locului, locotenentul general conte de Hector, va ceda la presiunile municipalității și va accepta participarea marinarilor, muncitorilor, soldaților din garnizoană la diferitele cluburi și la Garda națională. Ceea ce echivalează cu sprijinirea creării unor adevărate „soviete", și la instaurarea unei puteri concurente față de cea a autorităților legale.

La Toulon, care a fost deja zguduit în primăvară de un val de dezordine corolar al creșterii prețului pâinii, comandantul locului, d'Albert de Rions, reacționează cu fermitate. Dar pentru a fi încercat să prindă câțiva agitatori, este arestat el însuși de către municipalitate. Adunarea națională

---

[1] *Ibid.*, p. 281

[2] Martine ACERRA și Jean MEYER, *Marine et Revolution* (*Marină și Revoluție*), Rennes, Ed. Ouest-France, 1988, p. 113.

constituantă, avertizată de incident, achită cele două părţi, şi, de fapt, legitimează răscoala. Demis din funcţiile sale, d'Albert de Rions este numit la Brest, dar, blocat de multiplele obstacole pe care i le ridică municipalitatea, el se vede paralizat. În porturi se vânează purtătorii de epoleţi. Astfel succesorul lui d'Albert de Rions la Tulon, Glandevez, e cât pe ce să fie linşat de către o mulţime înebunită de furie. Comandantul escadrei este în ceea ce îl priveşte mai puţin norocos, este găsit spânzurat de un felinar, el şi trei dintre ofiţerii săi. Muncitorii de la arsenale la adăpostul serviciului lor „indispensabil" în Garda naţională părăsesc în masă atelierele. Construirea şi întreţinerea navelor au o întârziere enormă care va fi imposibil mai apoi de recuperat. Depozitele de alimente şi de materiale sunt supuse unui jaf organizat. Practica „scurgerii" care vede personalul din arsenale luând din rezerve pentru nevoile lor proprii ia proporţii fenomenale. Astfel stocurile de lemn, din care unele importate cu mari cheltuieli de la Marea Baltică, indispensabile pentru catargele navelor, sfârşesc ca lemn de foc, când nu sunt folosite pur şi simplu de către ingineri pentru lucrări de înfrumuseţare a caselor lor[1]. Este necesar să reamintim că un vas de linie de talie medie (74 de tunuri) cere doborârea a mai mult de 2 000 de stejari. La Toulon, în condiţii dramatice, municipalitatea trece definitiv în custodia iacobinilor. Prima lor măsură constă în a-i elibera din lanţuri pe condamnaţii de pe galere care, prea fericiţi, se dezlănţuie literalmente asupra oraşului.

Refugiu tradiţional al fidelităţii faţă de monarhie, Regala este încă de la începutul evenimentelor ţinta atacurilor constituanţilor care denunţă în menţinerea acestui corp o costisitoare „jucărioară" pentru aristocraţi. Semn evident al acestei reticenţe a Marinei faţă de Revoluţie, faptul că aceasta a păstrat până în mai 1794 pavilionul alb împodobit cu un fragment tricolor. Albastrul-albul-roşul care aminteau prea mult culorile pavilionului Provinciilor Unite.... Trebuia deci, cum va scrie *a posteriori* Jeanbon Saint-André, ministru al Marinei în Convenţie, sfărâmat spiritul acestui corp care „impunea încă prin acel orgoliu insolent care îl făcuse de temut chiar şi pentru guvern"[2].

La 13 ianuarie 1791, raportorul legii care va suprima corpul atât de destestat nu şovăie să declare că „mateloţii vasului de război nu au nevoie de o practică diferită de cea a vasului de comerţ"[3]. Doi ani mai târziu cu o francheţe care îi face onoare, Jeanbon Saint-Andre expune în faţa Convenţiei motivul

[1] *Ibid.*, p. 126.
[2] *Ibid.*, p. 37.
[3] E. TAILLEMITTE, p. 282.

ideologic pentru care acest amalagam era imperativ şi asta indiferent de preţul de plătit: „Duşmani demni de a lupta împotriva Angliei, îi veţi găsi doar în marina comercială; ştiu că e regretabil că mai mulţi dintre aceşti ofiţeri nu au căutuşi de puţin toate cunoştinţele matematice... Poate disprețuind din spirit de reflecţie şi de calcul evoluţiile savante, vor socoti mai convenabil şi mai util să încerce aceste lupte la abordaj... Prin alegeri îşi exercită poporul dreptul care îi aparţine de a numi reprezentanţi şi magistraţi. Eu propun de asemenea o alegere [...][1]. Prima măsură de luat trebuie deci să fie epurarea marinei, şi destituirea deplină şi completă, absolută, a tuturor foştilor nobili care servesc pe escadră, pentru a fi înlocuiţi cu ofiţeri care îmbină bravura şi capacitatea cu dragostea de patrie şi cea de egalitate."[2]

La 29 aprilie 1791, Adunarea naţională constituantă dizolvă corpul ofiţerilor Marinei. Această „regenerare" a Marinei duce la o refacere totală a sistemului de recrutare. Acesta este de acum înainte deschis oricărui matelot care a navigat timp de patru ani. Ofiţerii marinei comerciale sunt în ceea ce îi priveşte integraţi la grade echivalente, fără să aibă loc un examen serios al aptitudinii lor ştiinţifice. Pentru constituanţii pierduţi în ceaţa visurilor lor abstracte, cel care a navigat îndeajuns pe mare are logic toate competenţele cerute pentru a comanda un vas de linie. Pe scurt, la ce bun să încerce să păstreze nişte ofiţeri consideraţi puţin siguri şi în orice caz „socialmente străini", dacă li se pot substitui ieftin nişte ofiţeri ai marinei comerciale întru totul cîştigaţi la cauza noul regim, care pe deasupra le garantează onoarea şi promovarea socială. Totuşi, comandamentul unui bric cu un echipaj de câteva zeci de oameni nu are nimic de-a face cu un vas de linie de 80 sau 100 de tunuri, adevărat oraş plutitor unde se înghesuie 800 până la 1 000 de oameni. Dar cum se ajunge repede la o lipsă de ofiţeri de marină comercială, se face apel la primii veniţi, piloţi, personale de la arsenale. Acest ansamblu heteroclit este incapabil să lupte în mod coordonat, unii nu cunosc de loc codurile de semnale indispensabile în lupta de escadră. Rezultatul acestei înverşunări a fost în termeni de efective următorul: în 1791, mai existau încă 9 viceamirali, 18 contraamirali, 170 de căpitani de vas şi 530 de locotenenţi de vas; în 1792, nu mai rămâneau pe hârtie decât 2 viceamirali, 3 contraamirali, 42 de căpitani de

[1] Georges BORDONOVE, *Les Marins de l'an II* (*Marinarii anului II*), Paris, Robert Lafont, 1974, p. 38.
[2] *Ibid.*, p. 81.

vas şi 356 locotenenţi de vas. Vlăguit de o emigraţie datorată anarhiei generalizate, corpul ofiţerilor nu mai este decât umbra lui însuşi[1].

Dezorganizată, descurajată, dezarticulată, pradă subversiunii, Marina trebuia începând din februarie 1793 să facă faţă încă o dată Marinei regale engleze. În momentul în care Franţa începe faza decisivă a ceea ce am putea numi „al doilea Război de o sută de ani", Revoluţia a zdrobit singurul instrument care ar fi putut permite lovirea de moarte a sufletului coaliţiilor antifranceze. Oricât de strălucitoare ar fi ele, victoriile pe continent ale Revoluţiei apoi ale Imperiului, n-au fost niciodată decât derivative la incapacitatea strategică de a putea termina o dată pentru totdeauna cu Albionul.

IMPOSIBILUL „RĂZBOI DE O SUTĂ DE ANI"

În 1793, Franţa regrupează împotriva ei cea mai mare parte a ţărilor europene. Intrată în război după reluarea comerţului la gurile Escaut-ului, Regatul Unit urma să îşi folosească întreaga energie pentru a lipsi Franţa de atributele sale maritime. Lungimea acestei înfruntări ce durează până la tratatul de la Amiens se explică prin incapacitatea uneia sau alteia dintre părţi de a câştiga victoria finală. Dacă marea nu poate stopa în mod durabil hegemonia continentală franceză, invers, Revoluţia, lipsită de orice flotă, este neputincioasă să termine cu stăpâna mărilor. Dacă pe pământ este de necontestat că efectivele impresionant aliniate de Revoluţie fac diferenţa, nu acelaşi lucru se întâmplă pe mare unde doar experienţa şi antrenamentul aduc victoria.

Primul obiectiv de război al englezilor a fost să pună mâna pe porturile franceze. Dacă asediul portului Dunkerque, cetate a corsarilor, s-a sfârşit cu un eşec, englezii sunt în schimb mai norocoşi la Toulon. Oraşul, lăsat într-o stare de anarhie cronică de ani de zile, sfârşeşte prin a reacţiona şi la fel ca Marsilia, sensibil la tezele federaliste şi regaliste, el a trimis o cerere de ajutor escadrei generalului Hood. Portul este ocupat fără luptă la 25 august 1793. Echipajele republicane îşi abandonează navele fără rezistenţă pentru a se refugia în afara oraşului. Acestea sunt dezarmate şi echipajele bretone sunt rapatriate de către englezi. Patru luni mai târziu, fără a anunţa în prealabil, englezii părăsesc Toulonul cu unităţile cele mai noi ale flotei, celelalte sunt incendiate. Intrarea

[1] Joseph MARTRAY, *La Destruction de la marine française par la Révolution*, (*Distrugerea marinei franceze de către Revoluţie*), Paris, Ed. France-Empire, 1987, p. 65

Albaştrilor în oraş ia forma unui nemilos masacru. La 11 decembrie, republicanii împuşcă de foarte aproape 200 de locuitori şi marinari care veniseră totuşi să-i întâmpine cu steaguri şi fanfară. În luna ianuarie 1794 mai mult de o mie de toulonezi au fost ucişi[1]. Oraşul însuşi este ras în parte şi rebotezat Port-la-Montagne, o colonie de sanculoţi este instalată acolo pentru a „regenera". Aceasta devine rapid punctul de adunare a tuturor tâlharilor din regiune. Astfel, Franţa este până la Directorat aproape total absentă din Mediterana. Corsica sub conducerea lui Paoli trece sub stăpânire britanică. Din fericire pentru tânăra Republică, escadra engleză din Atlantic este atribuită amiralului Howe, bătrân gentleman cu caracter şovăielnic care nu pricepe imediat starea de delăsare în care a căzut flota franceză. În septembrie 1793, comandamentul escadrei din Atlantic se află în mâinile lui Morard de Galles care a servit cândva sub Suffren. Succesorul lui Monge, neînsemnatul Dalbarade, îi porunceşte lui Morard de Galles să meargă în faţa coastelor Vandeei pentru a împiedica orice sprijin englez către insurgenţi. De origine nobilă, Morard de Galles este bănuit că ar fi vrut să treacă de partea vandeană. Foarte repede, el trebuie să facă faţă unei revolte cu o serie de acte de sabotaj pe deasupra. La întoarcerea sa la Brest, el este arestat. Înaintea lui alţi ofiţeri de rang înalt totuşi liberali avuseseră aceeaşi soartă, precum Kersaint sau d'Estaing care sfârşesc ghilotinaţi.

Această serie de eşecuri a atras în sfârşit fatalmente atenţia Convenţiei, care neglijase până atunci afacerile maritime. Pentru a înlocui mediocritatea siderală a lui Dalbarade, Comitetul salvării naţionale investeşte doi reprezentanţi extraordinari cu putere deplină să restabilească ordinea şi disciplina. Dacă primul, Prieur de la Marne, s-a mărginit exclusiv la un rol de propagandist, *alter ego*-ul său, Jeanbon Saint-André, a jucat aproape rolul de ministru al Marinei Convenţiei. Acest personaj care a fost sufletul adevărat al Marinei anului II merită oarecare atenţie. Născut într-o familie calvinistă din sud, el îmbrăţişează, deşi nimic nu îl predestinează la asta, cariera de ofiţer al marinei comerciale. Marinar nefericit, el naufragiază de mai multe ori, pierzând de fiecare dată nava şi încărcătura. Scârbit de eşecurile succesive, el optează pentru religie şi devine pastor la Montauban. Entuziasmat de ideile noi, el este un fervent discipol al autorului cărţii „Profesiunea de credinţă a unui vicar savoiard". Dar, paradoxal, el are o concepţie mai degrabă restrictivă despre egalitate: „Egalitatea nu este confuzia dintre ranguri

---

[1] Pierre GAXOTE, *La révolution française (Revoluţia franceză)*, 1928, reed. Bruxelles, Ed. Complexe, 1988, p. 267.

şi distincţii"[1]. Aceste cuvinte dezvăluie toate contradicţiile personajului. În realitate, carapacea sa iacobină ascunde un calvinist profund ataşat de ordine şi rigoare.

Când Jeanbon soseşte la Brest în inspecţie în toamna lui 1793, el descoperă un port militar în plină decadenţă materială şi morală. Prima sa decizie, în faţa acestei situaţii catastrofale, este în totală contradicţie cu tot ce a putut să susţină înainte. Şi îl numeşte pe un oarecare, Villaret-Joyeuse, în locul lui Morard de Galles în fruntea escadrei.

Jeanbon Saint-André va restabili o ordine aparentă în arsenale şi, în ciuda lipsurilor existente, el reuşeşte în primăvara lui 1794 să alinieze 25 de vase gata să pornească pe mare. În absenţa unei voinţe strategice hotărâte şi în incapacitatea de a acorda asistenţă coloniilor, Marina se vede redusă sub Convenţie la escorta convoaielor de grâu provenind din Statele-Unite. Formată din piese de tot felul, escadra franceză ridică steagul pentru a apăra convoiul Von Stabel şi preţioasa lui încărcătură de cereale, rambursare tardivă a datoriilor tinerei Republici americane contractate pe vremea monarhiei. Chiar dacă, în termeni pur tehnici, flota franceză nu e mai prejos de cea a amiralului Howe însărcinată să intercepteze convoiul, de la început escadra franceză se vede în mare măsură handicapată dintr-o lipsă cronică de coordonare datorată lipsei de cadre şi de mateloţi experimentaţi.

La 13 prerial (1 iunie 1794) flota republicană avea să cunoască ora adevărului. Foarte abil navele englezeşti au reuşit să se introducă în coloană în linia flotei franceze, provocând în consecinţă o mare confuzie care a determinat dislocarea ordinei de bătălie iniţială. Linia este tăiată, ca urmare a plecării a numeroase vase franceze din posturile lor de luptă, abandonându-şi tovarăşii de arme soartei. Izolaţi, aceştia din urmă sunt obligaţi să ducă o luptă disperată care în ciuda actelor de bravură, ca pe *Le Vengeur*, vede bastimentele franceze constrânse să coboare pavilionul. Profitând de marea confuzie, anumite bastimente ca *L'Entreprenant* se pierd în fumul des pentru a fugi de luptă. Asta în vreme ce căpitanul său, iacobin fanatic, jurase cu câteva zile mai înainte să nu „dezonoreze niciodată pavilionul naţional, chiar de-ar fi să pier de o mie de ori"[2]. Superioritatea englezilor rezidă în faptul că manevra lor nu suferă de niciun defect de sincronizare. Vasele avariate sunt imediat remorcate în afara zonei de luptă. Şi un nou vas vine să-l înlocuiască pe cel avariat. Din contră, de partea franceză, este triumful lui fiecare pentru sine. Din fericire pentru Villaret, el nu are în faţa lui decât un bătrân gentleman foarte curtenitor care, o

[1] G. BORDONOVE, *Les Marins de l'an II (Marinarii din anul II)*, p. 34.
[2] *Ibid.*, p. 235.

dată ce palma a fost dată, nu profită de avantaj pentru a spulbera flota franceză. Desigur convoiul lui Van Stabel a trecut dar bilanțul este usturător: 7 000 de morți și răniți, prizonieri, șapte vase capturate. Georges Bordonove rezumă bine ceea ce în aceste lupte din prerial a lipsit Marinei Republicii: „Nu e exagerat să spunem că marinarii din prerial nu aveau decât curajul lor... Dar nu murind se câștigă bătăliile navale, ci continuând să trăiești în detrimentul adversarului. Marea nu are nevoie de gesturi spectaculoase; ea nu cere decât pricepere și sânge rece"[1].

Trebuia deci să se găsească un derivativ eroic pentru populație și să se transforme acest fiasco într-o glorioasă faptă de arme. Aceasta a fost lovitura genială a lui Barère care a fabricat plecând de la jumătăți de adevăr și adevărate minciuni legenda vasului *Le Vengeur*. Într-un discurs fluviu la Convenție, Barère laudă sacrificiul echipajului acestei nave care după o luptă eroică, în loc să se predea, s-ar fi scufundat cântând *Marseieza*.

Realitatea este mai prozaică. După o luptă cu siguranță curajoasă contra a trei vase britanice, căpitanul Renaudin, cu bastimentul avariat hotărăște să coboare pavilionul. Comandantul de pe *Le Vengeur*, plecând cu prima șalupă trimisă de britanici, își abandonează în grabă nava. O dată ajuns la bordul navei *Culloden*, el asistă la scufundarea lui *Le Vengeur* în vreme ce ia o gustare formată dintr-un pateu de oaie... Cât despre echipaj, cu sau fără *Marseieză*, este abandonat tristei lui soarte[2].

În iunie 1795, cu ocazia debarcării de la Quiberon, escadra de la Brest se împrăștie în fața flotei anglo-emigrate și se refugiază în mare grabă la Lorient pierzând patru vase. Dacă debarcarea este atât de repede compromisă, aceasta nu se întâmplă deci din cauza intervenției maritime ci datorită atenției și energiei lui Hoche. Capitularea corpului expeditionar îl vede pe Hoche, în ciuda cuvântului dat, lăsând să fie împușcați mai multe sute de emigranți din care cel puțin o sută de foști ofițeri ai Regalei. Doi ani mai târziu, în momentul expediției din Irlanda, Hoche, mirându-se în fața lui Morard de Galles de dispariția ofițerilor lui Surren, aude răspunzându-i-se sarcastic: „Dar, generale, au murit la Quiberon!"[3]

---

[1] *Ibid.*, p.273.

[2] *Ibid.*, p.253.

[3] Joseph MARTRAY, *La Destruction de la marine française par la Révolution, (Distrugerea marinei franceze de către Revoluție)*, Paris, Ed. France-Empire, 1987, p. 126.

În 1796, dacă Regatul Unit deține o incontestabilă supremație maritimă și a reușit să pună mâna pe ansamblul posesiunilor franceze de peste mare, el rămâne totuși incapabil să lovească și să amenințe serios existența Revoluției. De la începutul Directoratului, portofoliul Marinei este încredințat lui Truguet care încearcă în măsura mijloacelor sale un efort de redresare. Dar această tresărire temporară este zdrobită de lovitura de stat din Fructidor care îl vede pe Turguet, bănuit de simpatii regaliste, înlăturat de la putere. Totuși, proiectul său de a duce războiul în chiar inima Albionului este continuat. Ideea constă în a aduna ansamblul forțelor spaniole, franceze și olandeze și a profita de dezorganizarea din Marina regală engleză datorată marilor revolte din 1796-1797. Hoche insistă pentru a-și duce la bun sfârșit planurile, umblă cu intrigi la cei mari și sfârșește prin a avea câștig de cauză pentru a organiza o expediție în Irlanda. Armada cu destinația verdele Erin ridică ancora la Brest în decembrie 1796 cu mai mult de 15 000 de oameni la bord. Pentru a face loc echipamentului au fost îmbarcate prea puține provizii. Imediat după ieșirea din rada de la Brest, ordinea generală se dislocă și unele nave se ciocnesc. Dispersat de timpul urât, ansamblul expediției se regăsește în final la locul prevăzut al debarcării în golful Bantry. Dar nava amiral lipsește la apel. Rezervele de alimente scăzând în mod alarmant, escadra lipsită de conducere este silită să facă cale întoarsă. Hoche care sosește câteva zile mai târziu nu poate decât să facă la fel. Între timp, o duzină de bastimente s-au pierdut, fiind fie victime ale timpului urât, fie ale englezilor. Totuși, Directoratul nu renunță la proiectul său de invazie a insulelor britanice. Dar Bonaparte pricepe repede imposibilitatea unei astfel de operații, în lipsa unei marine demne de acest nume. El plănuiește atunci să profite de absența britanicilor în Mediterana pentru a le tăia eglezilor drumul Indiilor ocupând Egiptul.

Expediția care plutește cu entuziasm spre Orient în mai 1798 numără mai mult de 400 de pânze. Treisprezece vase și șase fregate sunt însărcinate să escorteze nu mai puțin de 30 000 de oameni. Această forță navală improvizată regrupează sub comanda lui Brueys d'Aigalliers, un fost ofițer din marele corp, elemente foarte disparate. Două treimi ale bastimentelor sunt supraviețuitoare ale măcelului comis de englezi la Toulon în 1793. Lipsește aproape un sfert din efectivele regulamentare pe fiecare bastiment. Și sunt obligați să recurgă la artileriști de sol din lipsă de marinari formați. Această lipsă de oameni se va face simțită cu cruzime la Aboukir, când navele franceze s-au dovedit, din lipsă de oameni, incapabile să lupte la manevră. Favorizat de noroc și de mistral care provoacă avarii flotei lui Nelson care pândea ieșirea Armadei franceze de pe

coastele Provenței, Brueys d'Aigalliers reușește să se strecoare până în Malta unde se efectuează concentrarea.

La începutul lui iulie, corpul expediționar este debarcat fără rezistență la Alexandria. Nelson, în acest timp, cam descumpănit de brusca evaporare a flotei franceze, rătăcește de-a lungul Mediteranei până în clipa în care, informat din întâmplare de o navă comercială, el află de debarcarea franceză în Egipt. Revenind în viteză, el surprinde escadra franceză ancorată la Aboukir. Masacrul este înfricoșător. Întregul potențial inițial din victoria de la Piramide este zdrobit. Bilanțul vorbește de la sine. De partea engleză 200 de morți și 400 de răniți; dimpotrivă pierderile franceze se ridică la 1 500 de oameni uciși și 3 000 de prizonieri. Doar două vase însoțite de două fregate scapă de dezastru. Eroismul și simțul sacrificiului marinarilor francezi nu pot fi puse aici sub semnul întrebării. Astfel, comandantul de pe *Tonnant*, Aristide Aubert du Petit-Thouars, cu picioarele smulse de mitralie, cere să fie pus într-un butoi cu tărâțe pentru a continua să dea ordine până la capăt. Cum subliniază amiralul Auphan: „Cauza este indisciplina, anarhia, neputința organică a sistemului creat de Revoluție"[1].

Întărâtat de câțiva agitatori irlandezi, Directoratul hotărăște din nou să întreprindă o expediție vizând să ridice la luptă Irlanda. De data aceasta se schimbă tactica și se reușește trecerea prin ochiurile plasei englezești a unei serii de mici fregate ce transportau un corp expediționar. Circa 1200 de oameni debarcă în august 1798 pe litoralul irlandez. Dar, izolați și trebuind să facă față unor forțe mult superioare ca număr, francezii, după câteva săptămâni de rezistență, sunt constrânși să capituleze. Începând cu anul 1800, Marea Britanie rămâne după Marengo unica putere ce se opune Franței. Dar la rândul lor englezii sunt obosiți. Dacă pierderile lor pot părea minime, incapacitatea de a împiedica o închidere de fapt a pieții continentale la produsele englezești începe să facă City-ul să cedeze. Lipsit de forță militară pe continent, Regatul Unit este constrâns să negocieze. Cele optsprezece luni ale păcii de la Amiens semnată la 15 martie 1802 nu sunt în fond decât un scurt răgaz care le face pe cele două puteri să înțeleagă imposibilitatea de a trăi în pace. „Pace mai dezavantajoasă decât războiul[2]", exclamă lordul Grenville în ovațiile Camerei pairilor, după ce a constatat că noua Europă dominată de Franța se închide în

---

[1] Amiral AUPHAN, *La Marine dans l'histoire de France (Marina în istoria Franței)*, p.151.

[2] Joseph MARTRAY, *La Destruction de la marine française par la Révolution, (Distrugerea marinei franceze de către Revoluție)*, p. 166.

faţa produselor englezeşti. În curând Marea Britanie nu mai are altă soluţie decât să saboteze pacea. O problemă maritimă avea să fie cauza rupturii. Malta trebuia redată unei ordini înnoite, despărţită de influenţa engleză şi franceză şi să se bucure de un statut de neutralitate inviolabilă garantată sub egida puterilor europene. Până atunci, insula trebuia ocupată de o garnizoană napolitană. Sub pretextul lipsei de siguranţă pe care le-o dă Regatul celor Două-Sicilii, englezii refuză să evacueze insula. Ruptura era consumată şi „al doilea Război de o sută de ani" avea să se termine doisprezece ani mai târziu pe câmpia mohorâtă din Brabant... „Spaţiul, zicea August von Gneisenau, poate fi întotdeauna recâştigat, timpul pierdut - niciodată."[1] Superputere izolată pe continent, Imperiul avea să moştenească *pour le pire* nişte rupturi operate de Revoluţie. În vreme ce Vergennes se străduise să izoleze Regatul Unit în numele echilibrului continental, Franţa se vede din nou constrânsă să ducă o luptă pe două fronturi. În vreme ce sub Vechiul Regim, potrivit istoricului englez Ernest H. Jenkins, Franţa dispunea de o impresionantă marină, nu mai rămân în 1803 decât vreo sută de vase la apă. După Trafalgar echilibru e rupt. Acum nu pământul este cel care se străduieşte să lovească marea cu mai multă sau mai puţină convingere, ci aceasta din urmă, trecând la contraofensivă, atacă pământul deschizând fără încetare noi breşe pe continent. Exemplul iberic este aici cea mai bună demonstraţie. Împăratul admite el însuşi că şi-a neglijat proiectele maritime: „M-am lăsat păgubaş după Trafalgar. Nu puteam fi peste tot şi aveam prea multe de făcut cu armatele de pe continent"[2]. Şi Napoleon regretă în *Memorialul de la Sfânta Elena* că nu a găsit sprijinul unui Suffren: „Aş fi făcut din el Nelsonul nostru şi lucrurile ar fi luat o altă turnură, dar mi-am pierdut vremea căutându-l pe omul de la marină fără să fi putut găsi niciodată nimic. Există în această meserie un specific, o tehnică ce îmi bloca toate concepţiile"[3]. Palid surogat al absenţei marinei distruse de Revoluţie, blocada continentală avea în realitate să confirme supremaţia maritimă şi comercială a anglo-saxonilor asupra restului globului. În 1812, totalitatea flotei franceze care nu a fost capturată se ridică jalnic la 179 de nave. Comerţul britanic trece astfel de la 47 de miloane de lire sterline în 1807 la 56 de milioane în 1810. Constatând ineficacitatea sistemului ce penalizează înainte de toate exporturile franceze şi

[1] Amiral AUPHAN, *La Marine dans l'histoire de France* (*Marina în istoria Franţei*), p.165.
[2] Comte de LAS CASES, *Le Mémorial de Sainte-Hélène*, (*Memorialul de la Sfânta Elena*), 2 vol., Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1956, t. I, p. 601.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 285.

nu împiedică contrabanda, Imperiul eliberează începând cu 1810 licențe de import. Cu alte cuvinte, statul francez își alimentează vistieria prin taxarea și revânzarea unor produse asupra originii cărora se preferă să se închidă ochii. În tot acest timp, fără a fi pedepsiți, englezii își aruncă ancorele la câteva brațe de coastele franceze. Royal Navy scufundă cadavre în golful Dournenez, la Salins d'Hyères, pentru a ancora apoi nestigherită. Dar ruptura blocadei continentale de către Rusia este cea care va provoca prăbușirea sistemului napoleonian, obligând-l pe împărat să înainteze până la Moscova. Atunci când armatele coaliției trec Rinul în ianuarie 1814, Marina numără încă pe hârtie vreo sută de vase și mai mult de 50 de fregate, dar este o armată fără coeziune căreia deceniul revoluționar i-a răpit orice competență profesională, orice ambiție strategică. Cum scrie Philippe Masson: „Furtuna revoluționară va contribui la îndepărtarea durabilă, dacă nu definitivă, a țării de la mare de care va fi fost ruptă timp de douăzeci de ani"[1]. Sub Restaurație, se va ajunge chiar la îndoiala asupra legitimității posesiunii unei Marine; vocația globală a Franței pe oceane este greu ipotecată. Marea trece timp de mai mult de o jumătate de secol pe al doilea plan al preocupărilor diferitelor regimuri politice care se vor succeda. Între timp Regatul Unit va fi căpătat un avantaj decisiv. Va trebui să vină vremea Celui de-al doilea Imperiu pentru ca țara să se întoarcă din nou timid spre elemente. Ce s-ar fi întâmplat dacă s-ar fi acordat atenție celor care insistau, precum La Luzerne în ultimul său memorandum către Ludovic al XVI-lea, asupra destinului oceanic al regatului: „Văd Franța condamnată prin poziția geografică și prin chiar excesul de prosperitate pe care l-a atins, sub pedeapsa de a încerca cele mai mari nenorociri, să fie o putere maritimă și mi se pare că raționamentul și experiența demonstrează în egală măsură această necesitate."[2].

TANCRÈDE JOSSERAN,
istoric.

---

[1] Ph. Masson, *De la mer et de sa stratégie*, p. 33.

[2] E. TAILLEMITE, *L'Histoire ignorée de la marine française (Istoria neștiută a marinei franceze)*, p. 10.

XV

PROBLEMA DREPTULUI REVOLUȚIONAR

Asupra unui subiect atât de complex, o atât de rapidă încercare de sinteză[1] nu se poate decât limita la punerea în valoare a anumitor resorturi explicative, care vor fi de preferință acelea despre care există tendința să se vorbească mai puțin[2].

Tema dreptului privat sub Revoluție este o temă politică. Este politică mai întâi *la suprafață*, în sensul că puncte majore ale dreptului privat sunt niște mize între facțiuni. Este politică încă și mai mult *în fundamentele ei*, în acest alt sens că echipamentul său filosofic se poate lega de niște principii, este tributar unor problematici, care sunt cele ale fundamentelor politice ale Epocii Luminilor[3]. Drept care, înaintea căderii lui Robespierre va fi mai degrabă timpul viselor, al utopiei, al iluziilor. În anii următori va fi destul de clar timpul *urgențelor*.

---

[1] Prima variantă acestui capitol a luat forma unei conferințe ținută la Curtea de casație la 11 octombrie 2005, și publicată în *La revue trimestrielle de droit civil* (*Revista trimestrială de drept civil*), aprilie-iunie 2006, p. 239-253. – Elemente sumare de bibliografie: Jean-Louis HALPERIN, *Histoire des droits en Europe de 1750 à nos jours* (*Istoria drepturilor în Europa din 1750 până în zilele noastre*), Paris, Flammarion, 2004, cap. „L'impact révolutionnaire" („Impactul revoluționar"); Xavier MARTIN, *Mythologie du code Napoléon. Aux soubassements de la France moderne* (*Mitologia codului Napoleon. La temeliile Franței moderne*), Bouère, Dominique Martin Morin, ediția a 2-a, 2003, p. 127-172 [„Impasses législatives de la Révolution" („Impasuri legislative ale Revoluției")]; Stefano SOLIMANO, *Verso il code Napolon. Il progetto di Codice civile di Guy Jean-Baptiste Target (1798-1799)* (*Spre codul Napoleon. Proiectul Codului civil al lui Guy Jean-Baptiste Target*) *(1798-1799)*, Milano, 1998.

[2] Pentru o recentă sinteză tehnic mai completă, vezi studiul foarte savant și documentat al lui J. P.LEVY, « La Révolution française et le Code civil » în Collectif, UNIVERSITATEA PANTHEON-ASSAS, 1804-2004. *Le Code civil. Un passé, un présent, un avenir* (*Codul civil. Un trecut, un prezent, un viitor*), Paris, Dalloz, 2004, p. 87-105.

[3] Pe această dimensiune politică a dreptului, vezi articolul nostru „Fondements politiques du code Napoléon", în *Revue trimestrielle de droit civil*, aprilie-iunie 2003, p. 247-264; trad. spaniolă a lui N. Pereyro, în *La Codification: sus Raices y prospectiva. El Codigo Napoleón*, Buenos Aires, 2003, p. 157-195.

Două iluzii: iluzia, pe de o parte, că va fi uşor de simplificat dreptul; şi apoi cea, pe de altă parte, că este profitabil din punct de vedere politic să slăbeşti legăturile de familie.

Prima iluzie: idealul utopic de simplificare

Acest ideal este o reacţie la un exces, reacţie pe care o amplifică două sau trei postulate culturale ale momentului. Extremă complexitate a dreptului Vechiului Regim. Ea este rezultanta unei încâlceli de sub-complexităţi, ele însele eterogene.

Cea mai spectaculoasă? Ea este *teritorială*. Separare a ţării între drept scris şi drept cutumiar, un drept cutumiar fragmentat el însuşi în numeroase circumscripţii teritoriale (numite „strâmtori") pe care reuşesc să le fărâmiţeze mii de derogări şi alte enclave. Se suprapun pe aceste strâmtori vreo opt suveranităţi jurisprudenţiale teritoriale: cele ale parlamentelor. Cât despre zonele de drept scris, ele însele provin din patru loturi parlamentare. Cutume reziduale complică tabloul. Frontiera, pe deasupra, este poroasă: practica devine cu uşurinţă de contrabandă, în ambele sensuri. Anumite parlamente septentrionale au enclave de drept scris în resortul lor. Şi pe deasupra, dreptul roman, din punct de vedere doctrinal chiar mai mult, are trecere în zona cutumieră.

La toate acestea se adaugă: puternica prezenţă a dreptului canonic - în dreptul căsătoriei; şi apoi ruptura, în dreptul persoanelor, între dreptul nobililor şi dreptul poporului, - alt factor de varietăţi la infinit, din care provine de altfel spinoasa bogăţie a situaţiilor mixte.

Din toată această magmă anumite elemente vor putea să se disperseze destul de uşor, începând cu Constituanta. *Dispersarea jurisprudenţială*, o dată cu stabilirea tribunalului de casaţie, un jalon capital în perspectiva unificatoare. *Interferenţa religiosului*, o dată cu Constituţia civilă a clerului, apoi cu laicizarea stării civile şi a căsătoriei în 1792. *Disparităţile personale* ale dreptului, o dată cu moartea nobilimii. Toate acestea nu sunt puţin lucru. Dar relativ vorbind este totuşi neglijabil. Rămâne întreagă marea problemă, această împestriţare teritorială care pare ieşită din străfundul vremurilor - şi se mândreşte cu asta!-, şi încă din ce vremuri? cele ale unui îndepărtat obscurantism medieval (teoretic)... Emană de aici un sentiment ce nu poate fi reprimat de hărăbură, de iraţional şi de arhaism, pe care îl accentuează atmosfera scrierilor juridice, al căror simbol este exemplarul in-folio greoi, şi care, este foarte adevărat, suportă

dizgrația unui limbaj învechit, în timp ce limba culturală a Franței tocmai a fost epurată de clasicism...

Complexitatea, ca exagerare, cheamă contrariul său... Ispititoare iluzie a unui sistem juridic total simplificat. Un tip de exces pe care îl favorizează, în contextul cultural, tocmai anumite resorturi fundamentale. Tocqueville va spune cu justețe despre filosofii secolului al XVIII-lea: „Oricât de divizați ar fi în restul cursei lor, [...] toți cred că e bine să se substituie reguli simple și elementare, extrase din rațiune și legea naturală, cutumelor complicate și tradiționale care conduc societatea timpului lor. – Privind cu atenție, vom vedea că ceea ce am putea numi filosofia politică a secolului al XVIII-lea consta de fapt *doar în acea noțiune*"[1].

E important să evocăm aici două nume: Descartes, Newton – prima jumătate, a doua jumătate a secolului al XVII-lea. *Cartezianismul*? Exaltarea unui ideal de transparență care din intelect se impune în real, pe un fond secundar de respingere a trecutului: ceea ce e de două ori periculos pentru imaginea cutumelor, și aproape tot atât pentru prestigiul dreptului roman. Între alte corolare, în sectorul dreptului, convingerea că bunul simț al ideilor clare e de ajuns, oricui, pentru a dezamorsa tensiuni și litigii; avem aici tocmai convingerea majoră a Revoluției. Cât despre *newtonism*, el este acest cusur al secolului al XVIII-lea care, provenind dintr-un entuziasm irațional legat de descoperirile lui Newton, pretinde să reducă fiecare disciplină intelectuală la *un* principiu explicativ[2], ba chiar, la limită, să reducă la *un* principiu totalitatea științei omenești. Să ne gândim aici la d'Alembert, „Discurs preliminar" al *Enciclopediei*, pe la 1750; afirmația este celebră, este un act de credință: întregul „univers" este reductibil cu siguranță, afirmă el, la „un fapt unic și un mare adevăr"[3].

---

[1] TOCQUEVILLE; *L'Ancien régime et la Révolution (Vechiul Regim și Revoluția)*, Paris, Robert Laffont, col. „Bouquins", 1986, p. 1036.

[2] Vezi de exemplu capitolul „La généralisation du paradigme newtonien" („Generalizarea paradigmei newtoniene") în Georges GUSDORF, *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières* (*Principiile gândirii în secolul Luminilor*), t. IV, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale* (*Științele umane și gândirea occidentală*), Paris, Payot, 1971, p. 180 s.

[3] D'ALEMBERT, „Discours préliminaire des éditeurs" („Discurs preliminar al editorilor"), în DIDEROT și D'ALEMBERT (ed.), *Encyclopdie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres* (*Enciclopedie sau Dicționar argumentat al științelor, al artelor și al meseriilor, de către o Societate de oameni de litere*), 33 vol. in-folio., Paris, apoi Neuchâtel, 1751-1772, t. I, p.IX.

Cel puțin universul politic, căruia îi aparține dreptul, poate fi redus – în orice caz se visează la asta – la un principiu unic, și un principiu unic promovat chiar de către literatura secolului Luminilor: *interesul egoist*, un interes, măcar, destul de sofisticat pentru a deveni altruist negândindu-se decât la sine; aceasta este cheia socialului[1]. Iar acest egoism, s-ar putea spune, este legat de atracția universală, fie prin analogie, fie prin consubstanțialitate. Să-l ascultăm pe Helvétius, pe la 1760: „Dacă universul fizic este supus legilor mișcării, universul moral nu este mai puțin supus celor ale interesului"[2]. Convingerea este, în mod difuz, generală. Să-l ascultăm pe Voltaire, marele promotor al lui Newton în Franța: „Legea gravitației care acționează asupra unui astru acționează asupra tuturor astrelor, asupra întregii materii. Astfel legea fundamentală a moralei acționează în mod egal asupra tuturor națiunilor [...]", principiul fiind, continuă el, „ideea de just și de injust", ea însăși „subordonată", în mod necesar „nevoii pe care o avem unii de alții"[3]. D'Alembert presimțea, în inima universului, „un mare adevăr", cel al „unui fapt unic". Faptul unic, aici? interesul egoist. Marele adevăr legat de politică, deci de juridic? Îl exprimă un precept: *„Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face!"*. Formulă omniprezentă la toți filosofii, și mai general în toate retoricile. Dintre care retorica constituțională revoluționară. „Altuia nu-i face!": zicala este inserată în declarațiile din 1793 (singura frază în italice) și 1795.

Și acest tip de formulă, flancat sau nu de versiunea sa incitativă (Fă altuia ceea ce...), iată la modul pozitiv, în fibra utopică a Revoluției, *legea de natură* prin excelență, principiul aplicabil în orice situație, și cât se poate de potrivit să simplifice litigiile prin deducții de simplu bun simț[4]. Diderot, pentru

---

[1] Ne permitem să trimitem aici la studiul nostru *Nature humaine et Révolution française. Du siècle des Lumières au code Napoléon* (*Natura umană și Revoluția franceză. De la secolul Luminilor la codul Napoleon*), Bouère, Dominique Martin Morin, ediția a 2 -a, 2002; trad. engleză de P. Corcoran, New-York-Oxford, 2001.

[2] HELVETIUS, *De l'esprit* (*Despre spirit*), Paris, Fayard, 1988, p. 539.

[3] VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant* (*Filosoful ignorant*) (1766), ed. R. Mortier, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 46.

[4] Firește putem crede, pur și simplu, că recunoaștem aici precepte evanghelice. Dar perspectiva nu e identică. În mișcarea epicuro-stoicizantă la care se aliniază Luminile, „Fă altuia" sau „Nu fă (ceea ce ție...)" exprimă *fundamentul* egoist al „altruismului" care nu este deci unul propriu-zis. În perspectiva creștină, formula nu indică decât gradul – foarte ridicat – al unei mile al cărei fundament este în mod notoriu altceva decât egoismul. Așa stând lucrurile, de la una la alta, confuzia este greu de evitat. Jansenismul ajutând, confuzionismul va fi, efectiv, frecvent, în spiritele creștine sau nu, din secolul Luminilor până în primele decenii ale secolului ce urmează.

care „legea civilă nu trebuie să fie decât enunțarea legii naturale", va putea așadar să exclame: „Ce scurt ar fi codul națiunilor dacă l-am face conform [...] celui al naturii!"[1] Și e adevărat teoretic vorbind că adoptarea acestui principiu elementar - „Fă altuia..." sau „Nu fă ..." ar avea darul de a nimici într-o clipită extravaganta hipertropie a dreptului vechi. În aceste condiții am putea spune că ne aflăm în fața unei confruntări aproape titanice între două excese.

Dreptul redus la o singură frază? Nimeni n-ar fi îndrăznit pe loc, ni se pare, să anunțe *explicit* perspectiva. Dar o astfel de idee, într-un fel difuz, flata spiritele regeneratoare, și spre asta tinde *implicit* idealul atât de repetat al unui cod simplu și scurt, al unui drept simplu și clar. La Convenție - și nu e decât un exemplu - s-a putut auzi anunțându-se ca apropiată fericita vreme în care „o pagină de hârtie va fi de ajuns pentru a conține legile noastre civile și criminale"[2]. O pagină de hârtie? E mai mult decât un precept, dar este totuși o „despuiere" aproape mistică.

Un drept „despuiat"... deci pur și simplu o societate despuiată de drept. Alegerea judecătorilor; favorizarea la maximum a arbitrajului, ce devine regula, calea judiciară fiind excepția; distrugerea științei dreptului; deci dispariția juriștilor, acești paraziți ai corpului social, „această pleavă a statelor", după cum au spus atunci unii avocați. Chabot face parte dintre aceia care o spun pe șleau: „Atunci cînd vom avea un cod civil la îndemâna tuturor cetățenilor", nu va mai „fi nevoie de procurori, de avocați și de savanți"[3]. Iată *grosso modo* spiritul nou. El este tipic pentru utopii: societatea perfectă nu are nevoie de drept. Și în curând, în mod logic, o reducere la zero a facultăților de drept, „unde nu se predau decât vorbe goale"[4]: măsură din septembrie 1793.

O astfel de stare de spirit ne ajută să înțelegem eșecul primelor două încercări de codificare semnate Cambacérès. Primul său proiect, din august 1793, 719 articole, nu este „conform normelor" extremismului iacobin. Va fi

---

Este evident că el contribuie la stimularea percepției creștinismului ca o eventuală religie civilă, adică ordonată în mod utilitar în interesele politicii. (Vezi Concordatul).

[1] DIDEROT, în *Supliment la Călătorie din Bougainville, sau Dialog între A. Și B. asupra inconvenientului de a atașa idei morale unor anumite acțiuni fizice care nu au așa ceva (1772 -1773)* în *Œuvres (Opere)*, ed. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1994, t. II, p. 541-578, respectiv p. 570 și 574.

[2] FLORENT-GUIOT, „Rapport à la Convention sur la suppression des avoués" („Raport la convenție despre suprimarea avocaților"), 24 octobrie 1793, *Archives parlementaires* (*Arhive parlamentare*) (de acum înainta *A. P.*), Seria 1, t. LXXVII, col 1.

[3] CHABOT la Convenție, 16 septembrie 1793, *A.P.*, t. LXXIV, p. 268, col 1.

[4] PRIEUR DE LA MARNE la Convenție, 16 septembrie 1793, *ibid.*

totuşi discutat aproape în întregime. Şi la 3 noiembrie unii convenţionali (străini de drept), ştiind să optimizeze dramatizarea climatului politic, obţin prin supriză îngroparea acestui proiect prea „juridic" şi hotărârea ca un nou text să fie redactat de şase filosofi. Decret fantezist din multe puncte de vedere. În realitate tot Cambacérès o ia de la capăt şi târâş-grăpiş - căci nu crede în ceea ce face - va prezenta un an mai târziu un nou text, ce se îndreaptă spre un eşec sigur: şi pentru că acesta e prea scurt - mai puţin de 300 de articole...sau prea lung? - şi pentru că în acel moment ne aflăm de două luni în perioada de „după Robespierre".

Idealul utopic de simplificare va fi contribuit deci la acest dublu insucces. În acel moment trebuia să se legifereze cu adevărat, punct cu punct, asupra unor subiecte de drept privat considerate ca fiind decisive din punct de vedere politic... Legislaţie nervoasă, operând în salturi. Ea se expunea riscului unei noi iluzii: pertinenţa, din punct de vedere politic, a unei *slăbiri a relaţiilor de familie.*

A doua iluzie: pertinenţa unei slăbiri a relaţiilor de familie

Resortul decisiv al acestui alt obiectiv nu apare în mod necesar la prima vedere. Inovaţiile primului elan revoluţionar legate de dreptul privat sunt interpretabile, la un prim nivel, în lumina a două principii elementare pe care le ghicim: libertatea, egalitatea.

Libertatea? Libertatea persoanelor: majoratul la douăzeci de ani, 20 septembrie 1792 (era douăzeci şi cinci în zona cutumiară, şi mai rău în dreptul scris unde prospera antica autoritate viageră a lui *paterfamilias*); divorţul, în aceeaşi zi. Eliberarea *bunurilor* (deci mai multă libertate pentru persoane): suprimarea retragerii din aceeaşi familie, a substituţiilor fideicomisare. *Egalitate?* Abolirea dreptului nobililor; această suprimare, egalitară la două nivele: şi ca atare acest drept este simbolizat destul de curent de dreptul primului născut... Şi din nou divorţul, a cărui aplicare este considerată, poate prea repede, ca un element de egalizare între cele două sexe. Tot egalitate: promovarea copiilor naturali (ei revin de foarte departe); legea succesorală din 12 brumar anul II (2 noiembrie 1793) îi ridică la rangul de copii legitimi. Şi încununând cu succes - emblemă egalitară - legea succesorală zisă din nivos an II (6 ianuarie 1794), care impune o riguroasă egalitate între fraţi, şi care se străduieşte în colateral să fărâmiţeze, când poate, până la zero averile.

Libertatea, egalitatea? Aceste referinţe explicative, de fapt, nu sunt de ajuns.

Căci, cercetând puțin, ce vom găsi? *Individualismul filosofic.* Starea naturală a ființelor umane este individul fără legătură organică cu semenii săi, și un maximum de aglomerate fortuite și solubile. Între indivizi nu există raporturi cât de cât consistente decât în mod artificial. Deci societatea este artificială. *Contractul social este un artificiu,* în mod congenital. Societatea? La locul său, o expresie interesantă a lui Portalis (principalul redactor al Codului civil) asupra „pretinsului bun al omului pur metafizic pe care îl numim societatea"[1].

Un corolar al caracterului nenatural al legăturilor sociale, deci familiale: fărâmițarea (bine intenționată!) nu este o problemă. Și cu veselie Revoluția desface legăturile sociale: suprimarea corpurilor, a ordinelor, a comunităților profesionale, a ceea ce rămâne din familii – și slăbirea legăturilor în familia restrânsă.

În acel loc o ambivalență, o ambiguitate. Aceste suprimări spontane sunt socotite eliberatoare, ele descătușează individul – de unde principiul explicativ al libertății. Natural că există în aceasta ceva adevăr. Dar logica e mai subtilă. Să nu mai vorbim de eliberare, și să punem accentul pe postulatul individualist. Orientarea se schimbă. Dacă entitatea socială este un aglomerat de individualități, coeziunea socială vrea cetățeni foarte puternic sudați *ca* cetățeni. În orice situație spiritul *cetățenesc* trebuie să primeze.

Ori natura *nu produce* cetățeni. Este un handicap pentru societate. Coeziunea socială nu este câștigată dinainte. E foarte prudent să o vrem compactă. Înclinăm deci să o ridicăm la rangul de absolut. Și dintr-o dată ne temem de ceea ce voi numi *pierderile de energie civică.* Să ne înțelegem: orice afecțiune personală a unui cetățean neordonată direct la politic este o lovitură de cuțit în contractul social. Această tematică are o dublă față: internă și externă.

Latura externă. Orice sentiment de bunăvoință *de la cetățean la străin* trebuie văzut ca o atingere la absoluta compacitate a corpului social. Rousseau a exprimat-o în termeni impresionanți: dacă aș guverna un popor din Africa, a zis el în esență, „declar că aș ridica la granița țării o spânzurătoare unde l-aș spânzura fără iertare pe primul European care ar îndrăzni să pătrundă acolo, și pe primul cetățean care ar îndrăzni să iasă de acolo"[2]. Cine ar îndrăzni să o reamintească? Fraternitatea revoluționară în perspectiva universalistă, este din punct de vedere istoric o idee *superficială,* care se sparge repede în țăndări, și

[1] PORTALIS, la Consiliul de stat, 25 brumar an XII (17 noiembrie 1803), *A. P.*, seria a 2-a, t. VII, p. 696, col. 1.

[2] ROUSSEAU, „Dernière réponse"(„Ultimul răspuns"), (aprilie 1752), răspuns dat lui Charles Bordes care, în iunie 1751, criticase *Discursul său asupra științelor și artelor,* în *Œuvres Complètes* (*Opere Complete*), Paris, Gallimard col. „Bibliothèque de la Pléiade", t. III, 1964, red. 1979, p. 90-91.

căreia i se substituie crisparea naționalistă xenofobă exacerbată a iacobinilor. Să ne gândim aici la bivalența cuvântului „patriot" în acei ani...; ca și la această altă frază a lui Rousseau, scoasă din *Emile:* „Orice patriot este dur față de străini: ei nu sunt decât oameni, ei nu sunt nimic în ochii lui" - ceea ce autorul aprobă[1]; și apoi să ne gândim la întunecata neîncredere a *Contractului* său *social* față de creștinism, care greșește după părerea lui deoarece constituie un dizolvant anti-civic de temut, chiar din cauza idealului său de fraternitate între toți oamenii. *Scrisorile* sale *de la munte* nu vor evita să confirme că „creștinismul [...] slăbește forța resortului politic, [...] el rupe unitatea corpului social"[2]. Cât despre Helvetius, el consideră fără ambiguitate „evident că pasiunea patriotismului, [...] atât de dorită, atât de virtuoasă și atât de stimabilă la un cetățean, exclude [...] cu totul iubirea universală"[3]. Aceasta în ceea ce privește latura externă.

Pe *latura internă,* situația este aceeași. Orice afecțiune privilegiată, în interiorul corpului social, este ca un principiu de disoluție, este o deturnare de energie „cetățenească"; se poate aproape vorbi de hemoragie internă. Idee prezentă îndeosebi la Montesquieu atunci când descoperă în prietenie „un fel de contract [...] care nu este decât scoaterea unei părți din cel pe care l-am făcut cu întreaga societate, și pare chiar, într-un anumit sens, să-i fie prejudiciabil"[4]. Dar în anii revoluționari, familia este cea vizată în primul rând de această logică. Putem auzi, la tribuna iacobinilor, această afirmație a unui președinte de ședință cum că „atunci când este vorba despre patrie, nu mai există nici frați, nici surori, nici tată, nici mamă; iacobinii jertfesc totul pentru țara lor"[5]. La teatru se spune că „adevăratul cetățean nu vede tată, nici fiică, nici soție, nici părinți"[6]. Și vom putea citi, după Teroare: „Lacrimile vărsate pe mormântul

---

[1] ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation* (*Emil sau despre educație*) (1762), în *Œuvres complètes* (*Opere complete*), t. IV, Paris, 1969, p. 248.

[2] ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne* (*Scrisori scrise de la munte*) (1764), în *Œuvres complètes* (*Opere complete*), t. III, p. 705.

[3] HELVETIUS, *De l'Esprit*, p. 220-221.

[4] MONTESQUIEU, *Cahiers* (*Caiete*), *1716-1765*, Paris, Grasset, 1941, p. 247.

[5] MARIBON-MORTAUT la iacobini, 9 brumar anul II (30 octombrie 1793), în Alphonse AULARD (ed.), *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris* (*Societatea iacobinilor. Culegere de documente pentru istoria Clubului iacobinilor din Paris*), 6 vol., t. V, Paris, 1895, p. 490.

[6] Jean-Louis LAYA, *L'Ami des lois, comédie...* (*Prietenul legilor, comedie...*) (Prima reprezentație, Paris, 2 ianuarie 1793), în *Répertoire du théâtre républicain...* (*Repertoriul teatrului republican...*) [reprint din colecția Lunel, 1773-1822], 15 vol., t. XV, Paris, 1986, p. 18.

unui tată, sau al unui frate, sau al unui prieten, erau *un furt comis împotriva cetății*"[1].

Sunt vizate mai ales, după cum se observă, sentimentele de afecțiune în familie. Ele amenință să producă leziuni asupra *bunei* fraternități, aceea care trebuie să prevaleze *între cetățeni* pentru a constitui ceea ce unii se complac atunci să numească „marea familie". Iacobinul și conven̦ionalul Lequinio nu a mers oare până la a profesa că „societatea generală s-ar întări prin *ruptura* de toate legăturile particulare?"[2] De unde și suspiciunea față de legăturile intrafamiliale. Din cauza acestora – nu este decât un exemplu (dar este important) – cetățeanul este presupus a fi mai puțin disponibil mental pentru se simți în largul său sub drapel, până la a muri cu zel. Trebuie deci să i se spună, lui și apropiaților lui – și să fie pus să cânte – că înainte de toate este copil al patriei, mai mult decât al părinților lui, și mai mult decât tată sau soț, etc. Și în acest registru *Marseieza* nu este singura în cauză. Marie-Joseph Chénier, în *Chant du départ* (*Cântecul plecării*), le pune pe mamele de familie să le spună soldaților: „Zilele vostre sunt ale patriei; ea este mama voastră înainte de noi"[3]. Ori genurile, în această chestiune, se pretează amestecului. După cântecele patriotice, dreptul civil. Al doilea și al treilea proiect de cod civil al lui Cambacérès consideră oportun să dispună: „Cetățeanul aparține patriei." Și discursul preliminar al celui de-al treilea socotește necesar să răsucească cuțitul în rană „amintin̦du-le] părinților că copiii lor îi aparț[in] patriei"[4] (el e celibatar). Familia nu trebuie să fie un obstacol. Planurile pedagogice, sub Revoluție, îi luau copiii sau aspirau să facă acest lucru, pentru o educație publică și colectivă. (Ca un amănunt, este vorba de o reminiscență a legilor lui Licurg care „nu se gândea, ne raportează Plutarh, că copiii erau mai cu seamă ai părinților lor; îi privea ca aparținând în comun întregului stat"[5]. Și vizitele la domiciliu sub Teroare, prin banalizarea

---

[1] Din conven̦ionalul COURTOIS, „Rapport au nom de la commission chargée de l'examen des papiers trouvés chez Robespierre et ses complices" („Raport în numele comisiei însărcinate cu examinarea hârtiilor găsite asupra lui Robespierre și a complicilor lui"), 16 nivos anul III (5 ianuarie 1795), *Le Moniteur*, nº 150, 30 pluviose (18 februarie), p. 613, col 2; italicele ne aparțin.

[2] LEQUINO, *Les Préjugés détruits* (*Prejudecățile distruse*), Paris, 1792, p. 144-145; *idem* pentru italice.

[3] Ginette și Georges MARTY, *Dictionnaire des chansons de la Révolution* (*Dicționar de cântece ale Revoluției*), *1787-1799*, Paris, Tallandier, 1988, p. 187.

[4] CAMBACÉRÈS, „Discours préliminaire à son troisième projet de code civil" („Discurs preliminar la cel de-al treilea proiect de code civil"), mesidor anul IV (iunie sau iulie 1796), *Le Moniteur*, nº 340, 10 fructidor (27 august), retipărire t. XXVIII, Paris, 1863, p. 403, col. 1.

[5] PLUTARC, *Vieți paralele*, trad. și ed. B. Latzarus, t. V, Paris, 1955, p. 204.

lor, sont o ilustrare deosebit de concretă a porozității - politic voită - a enclavei familiale la puterea statului.

Aici poate o paranteză. Încălcarea de către putere a dublului ecran al intimității familiale și al interiorității copiilor nu este nouă; ea a fost inaugurată cu o sută de ani mai devreme de către Ludovic al XIV-lea persecutându-i pe protestanți: să ne gândim pe de o parte la dragonade și pe de alta la luarea copiilor din familii ca să fie puși sub perfuzii de catolicism. Altfel spus, sub extremismul iacobin există altceva, există un val de fund, creșterea statală și înclinația lui - să spunem: totalitară, deci anti-familială - către stăpânirea integrală asupra individului.

Astfel se lămurește retorica anti-familială a ideologiilor revoluționare. Danton și Robespierre denunță în același fel efectul de îngustare produs de cadrul familial asupra spiritului copiilor. Lequinio, deja citat, consideră „în principiu că ar fi un lucru fericit" ca „copiii să nu-și cunoască tatăl"[1]. Idealul lui Saint-Just? să jertfească fără milă pe altarul interesului public „afecțiunile private" - toate aceste cuvinte sunt ale lui[2]. Pură exaltare a minților înfierbântate de conjunctură? Răspuns negativ. Un rând izolat redactat la rece, în manuscrisele abatelui Siéyès: „Un legislator luminat ar vedea până unde pot fi permise legăturile de familie"[3]. Acest tip de notație, care se apropie, ce-i drept, de caricatură, ilustrează perfect efectele conjugate, împotriva familialului, ale presupunerii individualiste și etatismului, legate una de celălalt în profundă armonie.

Acesta este - în mare - contextul mental al marilor măsuri de drept privat ai primilor ani revoluționari. Să sustragi individul influenței familiei, nu este „eliberator" decât la modul superficial. În profunzime se presupune că aceasta ar fi mai bine pentru o dominație socială asupra indivizilor: obiectiv major în realitate al politicii Luminilor franceze. Celulele familiale sunt într-un fel *rezerve de afecțiune*, cum s-ar zice o rezervă de apă. Ele îngreunează așadar, în corpul social, circulația influxurilor civice. Ele sunt ca niște cheaguri, care trebuie fluidizate. Familia este prea densă, prea „legată". Nodurile sale trebuie deci desfăcute. A promova copii naturali *solubilizează* familialul în social, la fel

---

[1] LEQUINO, *Les Préjugés détruits* (*Prejudecățile distruse*), Paris, 1792, p. 144.

[2] SAINT-JUST la Convenție, 11 germinal anul II (31 martie 1794), *A. P.*, seria întâia, t. LXXXVII, p. 629, col. 2-630, col 1.

[3] SIÉYÈS, „Délinéaments politiques" (1774 și 1776), în *Des manuscrits de Siéyès* (*Manuscrise ale lui Siéyès*), *1773-1799*, ed. C. Fauré, J. Guilhaumou și J. Valier, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 227.

ca și ideea lui Olympe de Gouges, pur teoretică dar revelatoare, privind o corelare a veniturilor între familii grație adopției, presupusă a induce în mod expres o strângere a legăturilor sociale[1]. Spargerea indisolubilității cuplului va solubiliza, deci va naște un joc; și chiar un joc demografic, util din perspectivă socială. Și militar. Aleși bretoni nu sunt ei oare mândri să comunice la Convenție că soțiile lor îmbătrânite merg la divorț din civism, lăsându-i pe „soții a căror natură mai promite încă" să-și arunce ochii asupra „tinerelor țărănci" pentru „a crește astfel numărul apărătorilor libertății noastre[2].

Să adăugăm la toate acestea scăderea teoretică a puterii maritale; și mai presus de toate *nimicirea* puterii taților. Aspect capital.[3] Sub Vechiul Regim puterea tatălui și cea a regelui trimit una la alta. Autoritatea taților este foarte ierarhizantă. Altfel spus slăbirea ei, după o logică a spiritului nou, devine strategică, și asta cu atât mai mult cu cât din punct de vedere statistic juvenilitate și exaltare revoluționară sunt într-o conivență destul de naturală. Majoratul la douăzeci și unu de ani? Iată un prim pas. El nu e deloc de ajuns. Capacitatea de a avantaja prin donație sau testament, și prin urmare și de a sancționa - până la a putea dezmoșteni, în sud - este resimțită din ce în ce mai mult ca decisivă: ea este cheia - să înțelegem corect: o cheie *viageră* - a puterii paterne. Impotriva taților cu alte cuvinte, nu s-a făcut nimic atâta vreme cât supraviețuiește facultatea de a dispune. Trebuie înlăturată. Și se face acest lucru la 7 mai 1793: inopinat, fără nicio dezbatere; fără respectarea procedurii legislative. Fără să ni se dea un început de explicație. Dar ce se întâmplă în aceeași zi? Începe războiul împotriva Spaniei. Și totul se luminează. Voluntarii, mai ales meridionali, trebuie să se adune sub drapele. În acest scop trebuie sparte în familii toate șantajele primordiale, care ar contraria acest elan civic. Și

---

[1] Olympe DE GOUGES, « Les droits de la femme » („Drepturile femeii") (septembrie 1791), în *Ecrits politiques (Scrieri politice)*,1788-1791, prefață de O. Blanc, t. I, Paris, 1993, p. 212.

[2] Comité d'Instruction publique de la Convention (Comitet de Instrucție publică al Convenției), 11 floreal an II (30 aprilie 1794), Procès verbaux du Comité d'Instruction publique de la Convention nationale (I-a ed. J. Guillaume), reedit. adăugită. J. Ayoub și M. Grenon, Paris-Montreal, 1997, t. IV, fasc. 1, p. 192, și fasc. 2, p. 735; și A. P., I-a serie, t. LXXXIX, p. 215, col. 1.

[3] Cât despre această problemă, abordată aici și puțin mai încolo, să ni se permită să trimitem la studiul nostru „Fonction paternelle et code Napoléon" („Funcția paternă și codul Napoleon"), *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 305, 1996/3, p. 465-475; trad. engleză de T. Selous în L. Spaas [ed], *Patherntty and fatherhood: Mythis and realities*, Londra-New-Zork, 1998, p. 27-39; trad. ital. De F. Klische de la Grange, în Behemoth. Trimestriale di Cultura politica, vol. 32, 2002/ 2, p. 23-28.

iată desfacerea unei legături de familie... Tinerii se văd mobilizaţi: un cuvânt dintr-odată „fosforescent".

August 1793: Cambacérès trâmbiţează în primul său raport decesul puterii paterne; cotă disponibilă, într-adevăr, redusă la o slabă zecime. 3 noiembrie: înmormântarea proiectului. Dar începând cu 6 ianuarie, legea succesorală de la 17 nivos. Hiper-egalitară? Aşa este ea efectiv până la incandescenţă, şi am notat acest lucru. Dar ea este mai mult decât atât, ceea ce nu se ştie adeseori: finalizarea unei prăbuşiri a puterii taţilor. Cotă aproape nulă: *o zecime*, nici măcar atribuabilă unor succesibili. Eliminarea taţilor: aceasta este, incontestabil, marea afacere a acestui text far.

Ori, asta nu e tot. Lege retroactivă la 14 iulie 1789, adică pe patru ani şi jumătate; ca şi legea legată de copiii naturali câteva săptămâni mai devreme. Această retroactivitate, este o lovitură de trăsnet socio-juridică. În conjunctură, ea nu e deloc lipsită de logică. Revoluţia, fundamentalmente, este un impuls de tabula rasa. Ori dreptul privat, în ciuda mizelor sale ideologice, a făcut excepţie. Marile măsuri de curăţare, în ceea ce îl priveşte, au aşteptat trei sau patru ani, chiar ceva mai mult. Trebuie să deducem de aici că dreptul privat, este un câmp de acţiune în care chiar utopia a fost nevoită să se împletească cu realul. De aici caracterul retroactiv, dacă putem spune asta, este tabula rasa cu întârziere, este o regularizare, un fel de a recupera timpul pierdut.

În fond, acest caracter este solidar în cel mai înalt punct cu paroxismul iacobin. Violenţă legislativă, politică sau fizică: totul se leagă. Ianuarie 1794: legea din nivos, dar şi de exemplu intrarea în acţiune a coloanelor infernale în Vandeea. Sat după sat, distrugere metodică şi masivă, prin fier şi foc, a locuitorilor în vârstă, a femeilor, a copiilor.[1] Capul politic al epurării regeneratoare, este bineînţeles Carrier, convenţionalul în misiune la Nantes. Ceea ce ne readuce instantaneu la subiectul nostru. Căci ce apare? Că însuşi acest Carrier, lucru demn de luat în seamă, va solicita la Convenţie, pentru un caz de speţă, o retroactivitate succesorală nu de la iulie 1789, ci din anul 1773 - adică 21 de ani mari şi laţi[2]. Nu este fără îndoială decât o anecdotă dar simţim puternic legătura, prin persoana lui Carrier, între exasperarea violenţei fizice şi exacerbarea unei violenţe de natură „juridică".

---

[1] Despre justificarea doctrinală a masacrului, vezi studiul nostru *Sur les droits de l'homme et la Vendée (Despre drepturile omului şi Vandeea)*, Bouère, Dominique Martin Morin, 1995.

[2] CARRIER la Convenţie, 16 germinal an II (5 aprilie 1794), A. P., I-a serie, t. LXXXVIII, p. 204, col. 1.

Cererea lui Carrier n-a avut niciun succes. El însuşi este curând sacrificat de către complicii săi de până nu demult... Inversare de tendinţă. Robespierre între timp a căzut. În multe materii, dintre care dreptul privat, s-a ajuns la *vremea urgenţelor.*

VREMEA URGENȚELOR: 1794-1799

Ani de neliniştе: entitatea franceză pare distrusă. Teamă crescândă de a nu mai putea ieşi la liman. Dreptul privat este implicat în acest context. Este implicat în perspectiva unei duble urgenţe: strângerea legăturilor sociale şi o organizare a haosului juridic.

Prima urgenţă: strângerea legăturilor între indivizi

Altfel spus, consolidarea legăturilor sociale *în general*... Şi de ce nu, pur şi simplu, legăturile de familie, dintr-o dată? Deoarece criza legăturilor sociale părea globală. Conform unui martor de încredere, filosof al Luminilor, ceea ce „activitatea continuă a unei legislaţii îngrijorate şi mobile" a „alterat" atunci, sunt tocmai „toate relaţiile sociale"[1]. În mod fundamental: *individualismul.* Alcătuirea socială ca şi coordonare de individualităţi. O coordonare pe care am fi crezut-o spontană, prin jocul natural al calculelor de interes (să ne amintim: egoismul *altruist*). Ori asta nu a reuşit. În seara „secolului urii" (cum scria Rousseau[2]), această alcătuire socială este aproape distrusă. „Se pare, în acest timp nenorocit, că oamenii nu există decât pentru a se distruge unii pe alţii"[3]. Trebuie acţionat asupra minţilor: prin educaţie, prin propagandă, strâns legate. Şi apoi mai ales trebuie lucrat la refacerea relaţiilor interindividuale.

---

[1] André MORELLET către W. Petty, marchiz de Landsdowne, 13 februarie, în *Lettres d'André Morellet (Scrisorile lui André Morellet)*, 2 vol., Oxford, 1991 şi 1994, t. II, p. 217.

[2] ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues. (Rousseau judecător al lui Jean-Jacques. Dialoguri)* (1772-1775), Troisième dialogue, în *Œuvres complètes (Opere complete)*, Paris, Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1959, p. 965.

[3] *Du Vendéen républicain (Despre vandeanul republican)* A. COLLINET. *Les Sables et la guerre de Vendée. Manuscrits de Collinet (1788-1804) (Nisipurile şi războiul din Vendée. Manuscrisele lui Collinet)* ed. A. Gérard, La Roche-sur-Yon, 2003, p. 362 (vara 1795). Pe această temă esenţială a urii, vezi al nostru *Voltaire méconnu. Aspects cachés de l'humanisme des Lumières (1750-1800) (Voltaire necunoscut. Aspecte ascunse ale umanismului Luminilor)*, Bouère, D. M. Morin, 2006.

Spun „mai ales" în legătură cu tema noastră, căci se pare că tocmai această legătură între individualități este locul în care dreptul privat, prin natura sa, își oferă serviciile. Rezultă de aici, în acest climat, convingerea - exagerată? - a unei aptitudini determinante a dreptului privat de a *conserva* societatea[1]. Aceasta din urmă nu este ea oare amenințată în însăși existența ei? Așa se crede, din cauza panicii. Idealul - explicit! - al conservării este o trăsătură majoră a retoricii post-termidoriene[2]. Drept care strângerea legăturilor de familie, în acest context, este capitală: și va trebui să spunem, când va fi momentul, până la ce nivel. Dar trebuie să aruncăm mai întâi o privire asupra legăturilor *contractuale*, care au interesul de a acoperi de asemenea, într-un alt fel, panorama raporturilor sociale.

Degradarea revoluționară a țesutului social poate fi percepută - printre alte abordări - ca o dezordine contractuală de mare amploare. Inflație monetară de o extremă gravitate. Distrugere patologică a pieței imobiliare. Fluctuații eratice ale solvabilităților prin simplul fapt al vicisitudinilor socio-politice sau economice. Falimente în cascadă. Și statul însuși, care inițial s-a prevalat de „loialitate franceză", a trebuit să se hotărască să dea exemplu, exemplul cel rău: falimentul a două treimi, în plin Directorat; ea are în plus cruzimea de a nu se numi bancrută, ci „consolidarea treimii". Mai general ambianța de anarhie nu e decât foarte propice sustragerilor debitorilor necinstiți. (Vom observa și că într-un peisaj de lupte civile, a fi creditor poate fi un factor de mortalitate.) Benjamin Constant scrie despre Franța în Elveția în floreal anul IV: „Vreau să angajez niște oameni care îmi datorează bani, ceea ce nu se mai face în această țară"[3]. Lucrând la Codul civil, Bigot-Préameneu va evoca „nenorocirile de tot felul cu care creditorii n-au încetat să fie copleșiți sub Revoluție" și va exprima în consecință voința legislativă puțin echivocă „de a încerca să pună în lanțuri

---

[1] Vezi studiul nostru „Politique et droit privé après Thermidor" („Politică și drept privat după Termidor"), în *La révolution et l'ordre juridique privé: rationalité ou scandale ?* (*Revoluția și ordinea juridică privată: raționalitate sau scandal ?*), Acte ale colocviului de la Orleans, septembrie 1986, Orleans, 1988, p. 173-184; versiune retușată: « Aux sources thermidoriennes du Code civil. Contribution à une histoire politique du droit privé » („La sursele termidoriene ale Codului civil. Contribuție la o istorie politică a dreptului privat"), în *Droits. Revue française de théorie juridique*, vol. 6, 1987, p.107-116.

[2] În acești ani, „conservator", „conservare" și „a conserva" sunt cuvinte cheie, foarte puternic valorificate.

[3] Benjamin CONSTANT către D-na de Nassau, 9 floreal an VI (28 aprilie 1798), în *Oeuvres complètes, Correspondance générale* (*Opere complete, Corespondență generală*), ed. C. C. Courtney, t. III (1795-1799), Tubingen, 2003, p. 331.

debitorii"[1]. Ineficacitate sau denaturare a constrângerii publice. Criză de mare amploare a *probității*; cu orice ocazie se vorbește de ea în acești ani: e semn rău. Viața publică a Directoratului, este înșelătoria electorală organizată de stat, în permanență. Și criza - mai generală - a cuvântului dat, pe fondul unei abisale devalorizări a jurământului.

Această dereglare a câmpului contractual este cu atât mai traumatizantă cu cât vine după euforia începuturilor. Tabula rasa de la început a avut ca efect instantaneu eliminarea multor opreliști din calea libertății contractuale. Sub acest elan cu siguranță eliberator - al tuturor contractelor: speranța (irenică!) deja spusă a unei armonizări aproape spontane a tuturor egoismelor... O ilustrare a acestei atmosfere? După Cambacérès, în septembrie 1794, „dreptul de a contracta nu este decât facultatea de a alege mijloacele fericirii noastre"[2]. Acesta este climatul utopismului iacobin... În timpul Directoratului, tonalitatea se schimbă; Cambacérès încă o dată, dar este un țipăt de alarmă sau un avertisment: el consideră necesar, de acum încolo, să reamintească faptul „că de stabilitatea convențiilor este legată stabilitatea statului". Miză *politică*, fundamentalmente, a dreptului contractelor.

Este o urgență. Dar cum să cureți țesutul contractual? Dreptul ipotecilor se caută pe bâjbâite: între altele problema *„secretului familiilor"* repugnă evident publicității lor. Închisoarea pentru datorie civilă („constrângere asupra corpului") fusese abolită în martie 1793 - în parte pentru a furniza carne de tun. „Însemna a se da câmp liber relei credințe, va observa Bigot-Préameneu, într-o vreme în care nevoia de a o comprima era cea mai presantă"[3]. Este restabilită această pedeapsă cu închisoarea, patru ani mai târziu, dar se reorganizează laborios. Cât despre resciziunea prin leziune (anularea unei vânzări imobiliare făcută la un preț prea scăzut), ea este obiectul unei agitații deosebit de ilustrative pentru confuzia existentă. În trei ani patru legi, care merg în toate sensurile, și dintre care ultima (31 august 1798) *suprimă* pur și simplu orice resciziune din cauza haosului generalizat; un parlamentar insistase - și acest fapt este revelator - că în această

[1] BIGOT-PREAMENEU la Consiliul de stat, asupra ipotecilor, 12 pluvios, an XII (2 februarie 1804), A. P., seria 2-a, t. VIII, p. 106, col. 1. Italicele ne aparțin.

[2] CAMBACÉRÈS la Convenție, asupra celui de-al doilea proiect de Cod civil, 23 fructidor an II (9 septembrie 1794), în Pierre-Antoine FENET (ed.), *Recueil des travaux préparatoires du Code civil* (*Culegere a lucrărilor pregătitoare a Codului civil*), 15 vol., Paris, 1827, t. I, p. 108.

[3] BIGOT-PRÉAMENEU la Consiliul de Stat, 12 pluvios anul 12 (2 februarie 1804), *A. P.*, seria a 2-a, t. VII, p. 95, col 2.

chestiune „principiile obişnuite" nu ar putea să convină „unor vremuri care ies din cercul obişnuit al probabilităţilor"[1].

Dificultate de a strânge legăturile sociale în general?... De unde o reîntoarcere precipitată spre *familie* şi valorile sale. Dar o reîntoarcere mai mult mentală decât legislativă. Legăturile sociale cele mai uşor de refăcut, *a priori*, sunt legăturile între rude. Pur şi simplu pentru că există acolo spontan afecţiunile - care desigur sunt fragile şi foarte evanescente: este o convingere antropologică venită din epoca Luminilor. Afecţiunile în familie nu sunt mare lucru, dar există. Ele oferă o amorsă legislatorului cu condiţia ca el să stăpânească cât de cât arta de a le consolida îmbinând în mod adecvat interesele dintre rudenii, după modul şantajului implicit. Un orator al Codului civil va zice curând că e vorba „ să se capteze afecţiunile"[2]: această expresie este strategică.

Ieri încă, afecţiunile în familie erau luate, am mai spus-o, drept o deturnare a energiilor civice. De acum înainte, frontal, va fi invers. Adresa Convenţiei către poporul francez pe care o citeşte Cambacérès în octombrie 1794, şi care stârneşte un entuziasm fără rezerve, susţine că „virtuţile domestice îl formează pe cetăţean"[3]. La Révellière-Lépeaux va afirma curând că legăturile de familie sunt „singurele", dintre legăturile sociale, care constituie „modelul şi nervul"; şi acest sălbatic anticreştin va vrea să le întărească restaurând folosirea naşilor şi a naşelor[4]. Am citit între timp, în Declaraţia îndatoririlor din 1795: „Nimeni nu e bun cetăţean dacă nu e bun fiu, bun tată, bun frate, bun prieten, bun soţ". Trebuia ca acest lucru să se spună solemn, „în acest timp nenorocit" în care „tatăl, fiul, fraţii, părinţii şi vecinii" se aflau „în cea mai mare neîncredere unii faţă de alţii"[5]. Pe scurt, de acum încolo mesajul este clar. Ataşamentul familial nu mai este un coroziv al ataşamentelor civice, el este de acum înainte prima lor condiţie. Să-l ascultăm pe Portalis, în 1797: „Soţii fideli, taţii buni, fiii buni sunt cetăţenii buni." Şi discursul său preliminar asupra

---

[1] CORNET la Consiliul celor Vechi, 6 mesidor anul VI (24 iunie 1798), *Le Moniteur*, 9 mesidor (27 iunie), p. 1119, col 3.

[2] BIGOT-PRÉAMENEU la Corpul legislativ, 2 floreal an XI (22 aprilie 1803), A.P., seria a 2-a, t. IV, p. 719, col. 2.

[3] Adresă a Convenţiei către poporul francez, 18 vendemiar an III (9 octombrie 1794), A.P., seria I, t. IC, col. 1. Această adresă este « adesea întreruptă de cele mai vii aplauze, şi adoptată unanim de o mişcare simultană » (p. 30, col. 2).

[4] La Révellière-Lépeaux, *Réflexions sur le culte, sur les cérémonies civiques et sur les fêtes nationales (Reflecţii asupra cultului, asupra ceremoniilor civice şi asupra sărbătorilor naţionale)*, discurs pronunţat la Institut la 15 floreal an V [4 mai 1794], Paris, an V (1797), respectiv p. 25. Si 23-24.

[5] *Manuscrits de Collinet (Manuscrisele lui Collinet)*, p. 288, vara lui 1795.

proiectului de Cod civil (ianuarie 1801) va afirma în mod expres urgența de „a propaga spiritul de familie, [...] atât de favorabil, orice s-ar zice, spiritului cetății" (și înțelegem la ce poate face aluzie acest „orice s-ar zice"). Și Portalis subliniază aproape imediat, în acest discurs: „Tații buni, soții buni, fiii buni sunt cetățenii buni"[1]. Din 1795 până în 1801 formularea, evident, va fi evoluat.

Dar succesul său ilustrează de fapt o batere a pasului pe loc. Căci starea dreptului nu a evoluat. Legislatorul de după Termidor este paralizat. Mersul înapoi este stopat, în principal din motive de oportunism – dar unele sunt vitale: să ne gândim la cele ale regicidelor. Oamenii politici se supraveghează între ei. Instabilitatea – într-un sens „chimic" – climatului mental este patologică. Orice reacție legislativă determinantă, chiar dorită de aproape toți, se va poticni de două tipuri de blocaje. Ea constituie pe de o parte o amenințare obiectivă, gata să declanșeze o înlănțuire de reacții necontrolate, putând să induca rupturi incalculabile. Și pe de altă parte oricine cere în mod expres o reacție legislativă – să o repetăm: chiar sperată de toți – este bănuit *ipso facto* de calcule personale de nemărturisit în perspectiva altor dezordini socio-politice. Supraveghere a unora de către alții, deci paralizie.

Cât despre familie, două probleme cruciale: divorțul ușor și dispariția puterii paterne. *Divorțul* mai întâi. Este luat drept un distrugător al legăturii sociale. Dar frânelor deja amintite li se adaugă în această problemă o a treia: imaginea divorțului ca simbol antireligios. Retrogradarea nu e deci decât circumspectă. Un singur aspect concret: în iunie 1795, suprimarea divorțului bazată pe cele șase luni de separație de fapt. Și pentru rest pur și simplu, de-a lungul anilor, o retorică anti-„divorsiară" – adjectiv din epocă – ce va culmina *in extremis* în discursul lui Jacqueminot asupra ultimului proiect ratat de Cod civil. Codul Napoleon va răstrânge sever deschiderea divorțului, pe care pe deasupra îl va rări – asta se speră – fericita influență a catolicismului utilitar revitalizată de Concordat.

Apoi, *autoritatea taților*. Oamenii politici sunt convinși că o restructurare a entității franceze trece prioritar printr-o reînarmare a puterii paterne. E important deci să li se restituie o cotă disponibilă, care va ține pe viață progeniturile la respect. Vizată aici: legea din nivos. Dar nu-i nimic de făcut. Legislatorul, trebuie să o spunem din nou, este paralizat. Împotriva acestui text far el face totuși mult, dar fără să atingă fondul. El îndrăznește să aboleasca retroactivitatea. Operația este reclamată imperios de opinia publică. Ilustrare

[1] Pentru referințe, vezi articolul nostru „Fondements politiques du code Napoléon" („Fundamentele politice ale codului Napoleon")

punctuală, un pic anecdotică, a acestei febrilități? De la 6 iulie la 22 octombrie 1795 generalul Bonaparte, de la Paris, agită această temă cam de douăsprezece ori în scrisorile sale către fratele său Josef, aflat atunci la Geneva[1]; și în continuare se va întâmpla ca el să facă referire la „monstruoasele excese civile ale legislaturilor noastre"[2]. Abolirea, problematică, este totuși grăbită: ea nu așteaptă instalarea Directoratului. Are loc în mod precipitat. Îi sunt propice extremismul iacobin în primăvara lui 1795. Ea este efectivă la 26 august...dar trebuie să fie ea însăși retroactivă: și întrevedem ce incredibilă încurcătură a putut să rezulte din toată această afacere, care va atrage imediat după ea un șir lung de măsuri tranzitorii.

Dar până atunci, lacuna esențială în ciuda unei așteptări cvasiunanime, arma paternă a cotei - șantaj patrimonial asupra progeniturii - nu este restituită. Mereu blocajul. În mod notabil, aluziile la această problemă nu sunt decât oblice. Și nimic nu se mișcă. Trebuie să-l așteptăm pe Jacqueminot, în decembrie 1799 - deci puțin *după* Brumar -, pentru a vedea reapărând o cotă în profitul tatilor, și un discurs hotărît „anti-tineret", și anunțul expres al unei ordini morale foarte ierarhizate, pentru „a reface legăturile pe care excesele Revoluției le-au slăbit într-atât"[3]. Proiectul Jacqueminot, este cu siguranță născut mort, dar deîndată, în martie 1800, prelevare a unui organ pe acest proiect mort la naștere: legea din germinal restabilește în pas forțat faimoasa cotă disponibilă, pe care în curând Codul civil se va mulțumi să o întărească. Vom nota deci că în comparație cu Codul civil anticiparea din germinal anul VIII creează diacronic o simetrie, într-un fel, cu retroactivitatea din nivos anul II.

Codul civil? În imediat - martie 1800 - perspectiva sa, trebuie să o spunem, este nesigură, într-atât o resorbție a haosului juridic pare o provocare herculeană. Ceea ce ne conduce spre a doua urgență de după Termidor.

---

[1] Napoléon BONAPARTE, *Correspondance générale* (Corespondența generală) publicată de Fundația Napoleon, 12 vol. prevăzute, 2 vol. apărute, t. I *Les Apprentissages* (Învățăturile), 1784-1797, Paris, 2004, p. 233-272, *passim*. Fără să se știe detaliul dosarului, amândoi speră abolirea legată de afacerile lor patrimoniale în Corsica.

[2] LAS CASES, *Le Mémorial de Sainte -Hélène* (*Memorialul de la Sfânta Elena*) (1823), Paris, Ed. du Seuil, 1968, p.184, col. 2, afirmații din 27 martie 1816.

[3] P.-A. FENET, *Recueil des travaux préparatoires du Code civil (Culegere de lucrări pregătitoare ale Codului civil)*, t. I, p.331.

A doua urgență: stoparea haosului juridic

Ambiția, vom nota noi, e revăzută în scădere. „Idealul utopic al simplificării" nu mai este de actualitate. Ca mai întotdeauna din păcate acest ideal nu a produs, pe teren decât contrariul său. Să pretinzi că reduci totul la un principiu unic? A trecut moda acestei iluzii. Doamna de Staël protestează, în mijlocul Directoratului: „Natura nu este câtuși de puțin supusă puterii unei singure legi. Nebunia este dominația unei singure idei, și când vreți să aranjați societatea precum capul unui om nebun, [...] ceea ce părea claritatea însăși prin combinația abstractă, devine haos o dată aplicat"[1]. Și în fapt, în ceea ce privește dreptul, obiectivul trebuie să devină de acum înainte mai modest, dar el nu este din această cauză nici mai puțin urgent nici mai ușor: stoparea unui haos juridic în creștere.

În acest sens un fenomen traumatizant: o inflație legislativă aparent inexorabilă. 15 000 de legi în cinci ani? Cifra circulă la începuturile Directoratului. E vorba de 40 000 patru ani mai târziu. Orice ar fi, este un mare șoc. Joseph de Maistre va face ironii pe tema acestei ciudățenii absolut noi: sute de oameni plătiți cu normă întreagă pentru a produce legi.[2] Ori o remarcă, legată de acest subiect: sarcina de a face un Cod civil, în timpul Revoluției, este strâns legată de aceea, mult mai generală, de *a clasifica legile* – o misiune imposibilă. Cambacérès prezidează comisia de clasificare a legilor: în această calitate el se ocupă inițial de Codul civil, care nu ar fi așadar în aceste condiții – exagerez puțin – decât un produs derivat al acestei clasări a legilor.

Ori Codul civil nu prinde contur. Al doilea proiect (1794) este prea iacobin, prea nerealist: el cade în gol. Cambacérès se aștepta la asta. Numărul trei, care dă semne că s-ar naște doi ani mai târziu, este destinat eșecului. Dificultății tehnice de a-l duce la bun sfârșit într-un context puțin propice i se adaugă imposibilitatea de a aborda cu seninătate problemele de fond din cauza unor blocaje deja evocate: blocaje referitoare la divorț, la copiii naturali, la puterea paternă, deci la cotă. Proiectul se profilează de mai multe ori dar fără tragere de inimă. Cambacérès trebuie să se lupte pentru a obține „spații" de discuție, le obține într-un moment nepotrivit, băncile se golesc când el se ridică

---

[1] Mme de STAEL, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France* (*Circumstanțe actuale care pot termina Revoluția în Franța*) (1798), ed. L. Omacini, Paris-Geneva, 1979, p. 285.

[2] Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France* (*Considerații asupra Franței*), (1797), Bruxelles, 1988, p. 95.

cu teancul de hârtii la tribună, şi oboseala lui se face simţită explicit.[1] În acest context deprimant el are amabilitatea de a fi învins la alegerile din martie 1797, ceea ce în fine îl va dispensa – o va spune în *Memoriile sale* – de a redacta „legi simple şi uniforme"[2]. Cine îndrăzneşte de altfel în acest moment să mai creadă în ele? Un Portalis nu a condamnat oare la tribună ca „periculoasă" „ambiţia de a face un *nou* Cod civil"? Remarcabil epitet. Portalis exprimă aici, în plin Directorat, ideea că Franţa are, foarte concret, un Cod civil: dreptul civil dezordonat care se aplică acolo zi de zi şi, de bine de rău, în mod pozitiv.

Înseamnă a nu avea prea mari pretenţii de la criteriul Codului civil, cu atât mai puţin cu cât atunci impresia de haos, în materie juridică, atinge proporţii greu de imaginat. Ea se amplifică cu un fenomen conjunctural de obicei puţin evocat: nu numai vechile cutume rămân valabile integral în toate materiile neafectate de noua legislaţie, dar teritorialitatea dreptului, pe care s-au lăudat odinioară că o suprimă cât ai clipi, s-a agravat sensibil, în timp scurt... În ce fel? Prin virtutea elementară a anexiunilor: malul stâng al Rinului, Nisa, Savoia... Rezultatul, va fi exprimat foarte concret de Merlin de Douai, care evocă extravaganta împovărare a tribunalului de casaţie, unde de la o zi la alta se aud pomenite nu numai zeci de cutume şi dreptul roman – ca dintotdeauna – dar de acum înainte... ordonanţele regilor din Sardinia; cele ale fostelor state generale ale Olandei; şi cele ale lui Carol Quintul; şi cele ale regilor Spaniei, şi a împăraţilor Austriei, şi ale episcolului de Basel sau a cutărui senior germanic... Tribunalul *republican* de casaţie!... E culmea! Şi aceste texte se scriu bineînţeles în limbi străine disparate. Iată unde s-a ajuns, deplânge Merlin de Douai, „după zece ani de la o revoluţie care trebuia să regenereze totul"[3]. Paradoxul, efectiv este dureros: arhaismul esenţial s-a agravat.

O consecinţă neaşteptată – şi necunoscută – a tuturor acestor lucruri: dreptul cutumiar, destinat dispariţiei de către filosofi şi iacobini, şi deosebit de

---

[1] Vezi a noastră *Mythologie du code Napoléon (Mitologia codului Napoleon)...*, p. 159-163.

[2] CAMBACERÈS, *Mémoires inédits. Éclaircissements publiés par Cambacérès sur les principaux événements de sa vie politique* (*Memorii inedite. Lămuriri publicate de Cambacérès asupra principalelor evenimente din viaţa sa politică*) (c. 1820), 2 vol., Laurence Chatel de Brancion (ed.), Paris, Perrin, 1999, t. I, p. 379.

[3] MERLIN [de Douai], „Mémoire sur la nécessité d'un Code universel et uniforme pour toute la République française, lu à la séance de la 2e classe de l'Institut national" (Memoriu despre necesitatea unui Cod universal şi uniform pentru toată Republica franceză, citit la şedinţa celei de-a doua clase a Institului naţional), 27 germinal anul VIII (17 aprilie 1800), în *Additions au tome Ier (antérieur I an X), au tome II-an X et au III-an XI du Journal de jurisprudence de la Cour de Cassation*, Paris, s.d., col. 240-241.

slăbit prin nimicirea biotopului său instituțional multisecular, își recapătă forțele, în mod foarte discret, dar indiciile sunt clare. Două ilustrări, din primul semestru 1799. La 17 ianuarie, Tronchet însuși, care va prezida curând comisia de redactare a Codului civil, „încheie" o consultație privind vârsta necesară pentru a putea redacta un testament. El indică în trecere că marele *Répertoire* al lui Guyot distinge în această privință până la șaisprezece soluții cutumiere. Și tot atunci el precizează acestea: „Oricât de variate ar fi dispozițiile vechilor noastre legi asupra acestui punct, e *sigur* că va trebui să le urmăm *pe fiecare în teritoriul său [sic]* până ce Codul civil va stabili o regulă generală"[1]. Revoluția are aproape zece ani; riguroasa obligație de a respecta cât timp va fi nevoie răspândirea arhaismelor cutumiare este pentru Tronchet o certitudine. Ori pe de o parte, forța simbolică legată de numele său nu este decât prea evidentă. Și pe de altă parte suntem într-o vreme când cu precizie, și din ce în ce mai mult, nașterea unui cod devine improbabilă.

Cinci luni mai târziu, la 17 iunie, la Consiliul celor 500, un doct raport despre o problemă – se va crede oare? – de delimitare, în interiorul unui târg din Loir-et-Cher, între cutumele din Anjou și Maine. Totuși aproape gemene, acestea cultivă o diferență destul de neclară, pur rurală relativ la vechiul principiu: „Nicio servitute fără titlu", căreia „arderea titlurilor feudale" nu are darul de a-i simplifica aplicarea[2]. Criză identitară: cutare pajiște amărâtă este cumva din Maine sau din Anjou? Neeliberarea din starea de enclavă o pândește, și notarul locului, care deplânge titlurile carbonizate, are motive să fie emoționat. La 17 iunie, am zis: este zi de jubileu deși încă nesărbătorit; suntem la *zece ani bătuți pe muchie* de la inaugurala transformare a stărilor generale în Adunare națională. Circumstanța este cam suprarealistă. Au onoarea de a apărea la tribuna republicană vechi articole cutumiare de o obscuritate delicios de arhaică, pe care expertul o datează, puțin constrâns, în secolul al XV-lea. Umbra ediției in-folio planează asupra Adunării, cu urme de jurisdicție feudală un pic închistată și cu procedură juridică învechită.

---

[1] TRONCHET, „Consultations et mémoires", t. XX, Bibliothèque de la Cour de cassation, ms. n 285, consultație nº 2020, datată 28 nivos anul VII (17 ianuarie 1799).

[2] *Rapport fait par Brichet [...] sur une question qui résulte des dispositions des coutumes des ci-devant pays du Maine-et-d' Anjou, depuis le brûlement des titres féodaux pour distinguer les territoires qui sont soumis ces coutumes, relativement aux servitudes rurales* (*Raport făcut de Brichet [...] asupra unei chestiuni care rezultă din dispozițiile cutumelor din fostele ținuturi Maine și Anjou, de la arderea titlurilor feudale, pentru a distinge teritoriile care sunt supuse acestor cutume, referitor la seviciile rurale*), 29 prerial anul VII (17 iunie 1799), 7 p. în-8º, Paris, mesidor anul VII (iunie sau iulie 1799).

Raportorul, de fapt, se străduieşte mai degrabă să ocolească chestiunea de fond, dar nu o face decât cu mare efort; şi apoi nicio clipă - aici este esenţialul - el nu riscă să invoce o iminentă sau chiar posibilă abolire a vechiturii de pergament care reprezintă problema. Este profund semnificativ. Vechile cutume au o viaţă grea. Venite de ieri sau de alaltăieri, nu sunt ele oare destinate să rămână, într-o mare măsură, dreptul de mâine? Mulţi, şi nu oricine, au putut să o creadă până după Brumar, până la mijlocul lui 1800. Voinţa legislativă a lui Bonaparte va conta mult pentru depăşirea acestui scepticism, şi impunerea în sfârşit a codificării.

XAVIER MARTIN,
profesor la Universitatea din Angers.

XVI

DECUPAJUL REVOLUȚIONAR AL TERITORIULUI, ÎNTRE UTOPIE ȘI TEHNOCRAȚIE

„A stabili Constituția înseamnă pentru noi *a reconstrui și a regenera* statul. Nu trebuie așadar ca o slăbiciune de rutină să ne țină legați de vechea ordine a lucrurilor, când e posibil să stabilim baze mai bune și necesar să dispunem de resorturile guvernului pentru noile efecte pe care trebuie să le obținem prin ele. Cum nu ar exista regenerare dacă nimic nu ar fi schimbat, nu ar fi decât una superficială și trecătoare dacă schimbările s-ar mărgini la simple paliative, lăsând să se mențină cauzele vechilor vicii. Să nu întreprindem facerea Constituției dacă nu vrem să regenerăm în profunzime"[1].

Astfel vorbește în 1790, în fața Adunării constituante, normandul Jacques Guillaume Thouret, avocat, deputat al stării de la Rouen, unul dintre cei mai fini juriști ai Adunării, membru al Comitetului de constituire și raportor în ziua aceea a proiectului său de decupare a teritoriului. Un om care, desigur, nu bănuiește atunci că va face parte dintre victimele acestei furii regeneratoare pe care o cere cu ardoare și că va fi dus la eșafod cu aceeași căruță ca și Malesherbes, ultimul apărător al lui Ludovic al XVI-lea.

Căci încă din primele zile de noiembrie 1789, când ea critică organizarea teritoriului ca atâtea alte domenii, Revoluția franceză consideră că trebuie să lupte neîncetat împotriva a tot ce poate diviza un corp social și politic unitar care ar fi fost revelat prin simbolica nopte de 4 august. Dar această unitate este de asemenea, de la începutul fenomenului revoluționar,

---

[1] Jacques-Guillaume THOURET, în *Archives parlementaires (Arhive parlamentare)* (de acum încolo *A.P.*), t. IX, p. 654-655. Despre acest autor, al cărui rol în organizarea constituțională a fost multă vreme subestimat în favoarea lui Sieyès, ne vom raporta la frumoasa teză a lui Philippe JOURDAN, *Les Idées constitutionnelles de Jacques Guillaume Thouret (1746-1794)*, teză de doctorat, Caen, 2006.

indisolubil legată de o uniformitate gândită ca necesară, şi asta pentru trei motive complementare.

Prima ţine, bineînţeles, de pasiunea egalităţii. Nu pofta de această egalitate „masculină" pe care o va descrie Alexis de Tocqueville, ce împinge omul să încerce a-i egala pe cei ce îi sunt superiori, ci această pasiune pe care o evocă şi gânditorul normand, pe care am numi-o egalitarism, cea care ne face să scădem totul până la nivelul celui mai mic numitor comun. În acest sens, acest decupaj teritorial despre care se dezbate la Constituantă poate să pară că nu este decât un avatar al acestei pasiuni egalitare, simplul fruct al unei aceleiaşi voinţe de a supune totul, oameni şi teritorii, aceleiaşi măsuri. Totuşi egalitarismul nu înseamnă totul, şi în timpul acestor dezbateri asupra stabilirii unei noi ordini de drept public, el nu este evocat în mod deosebit pentru a justifica aceste alegeri.

Principalul motiv, fundamentul intelectual al primelor reforme, am putea spune, egalitatea fiind aici reprezentativă pentru a doua fază revoluţionară[1], este voinţa de a organiza mai bine cadrele societăţii. Raţiunea, care îi permite omului să confişte bunul public, trebuie să îi dicteze şi formele organizării sale sociale. Dar ea presupune atunci o analiză exterioară a problemelor, făcută de câteva creiere superioare în cabinetele lor, înlăturând datele istoriei. Acest raţionament este în mod necesar simplu, într-o abordare în acelaşi timp ştiinţifică şi utilitaristă care se combină foarte bine cu pasiunea egalitară şi negarea diferenţelor care decurg din aceasta. Pentru modernii noştri de atunci, orice organizare disparată, încâlcită, complicată, nu ar putea să pună în valoare frumuseţea unui tipar identic extins pe ansamblul teritoriului.

---

[1] Chiar dacă, aşa cum scrie Maistre în ale sale *Considérations sur la France* (*Consideraţii asupra Franţei*), ea este adesea prezentă în spatele motivaţiilor avansate: „Dacă ni se spune, de exemplu, scrie savoiardul: «Am îmbrăţişat cu bună credinţă Revoluţia franceză, dintr-o dragoste curată pentru libertate şi patria mea; am crezut în sufletul meu şi conşiinţa mea că va aduce reforma abuzurilor şi fericirea publică», nu avem nimic de zis. Dar ochiul pentru care toate inimile sunt diafane vede fibra vinovată; el descoperă, într-o încurcătură ridicolă, într-un mic freamăt al orgoliului, într-o pasiune josnică sau criminală, primul mobil al acestor hotărâri pe care am vrea să le ilustrăm în ochii oamenilor; şi pentru el mârşăvia ipocriziei grefată pe trădare este o crimă în plus!" (Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France [1797]*, Genève, Slatkine, 1980, p. 72.).

Căci ceea ce nu e rezonabil în ochii lor, sau ceea ce nu mai este astfel, dacă a fost cândva justificabil prin cutare sau cutare considerație factuală, este organizarea teritorială a unui Vechi Regim care cunoștea efectiv o mare diversitate de împărțiri administrative, cărora le corespundeau foarte adesea drepturi particulare. În ciuda redactării cutumelor provinciale sub controlul puterii regale, în ciuda tentativei de a substitui un drept francez „național" drepturilor locale, acestea rămân disparate, cum sunt și infrastructurile, economiile, modalitățile de arendare a solului sau importanța diferită a fiecărui oraș, fără a uita specificitățile culturale pe care le întărește uneori existența unei limbi. După cum notează Thouret, care va fi așadar unul dintre creatorii diviziunii teritoriale revoluționare, „regatul este împărțit în atâtea regiuni diferite câte specii diferite de regimuri sau de puteri sunt: în dioceze sub raport ecleziastic; în guverne sub raport militar, în generalități sub raport administrativ; în jurisdicții sub raport judiciar.[...] Nu numai că există, adaugă el, disproporții foarte mari pe întinderea teritoriului, dar aceste vechi împărțiri, pe care nicio combinație politică nu a determinat-o, și pe care doar obiceiul le poate face tolerabile, sunt vicioase sub mai multe aspecte, atât publice cât și locale"[1].

Ori voința de reformă rațională și egalitară întâlnește aici o dorință a birourilor care preexistă fenomenului revoluționar. Vechiul Regim dispunea de o administrație centrală eficientă, compusă din comisii statului uneori aleși în afara clasicelor rețele nobiliare legate de putere, și pentru care eficacitatea trebuia să prevaleze. Și, văzute de la Paris sau din aceste sedii deconcentrate ale puterii centrale care sunt intendențele, pe scurt văzute cu ochi „moderni", vestigiile „gotice" nu sunt îndreptățite să existe.

Dar dacă Vechiul Regim încercase să se reformeze prin crearea de noi structuri sau de noi puteri, a făcut-o fără a șterge vechile diviziuni. Să excludem aici reforma parlamentară întreprinsă de cancelarul Maupeou, și care provine mai puțin dintr-o voință de raționalizare decât din dorința de a elibera puterea regală de pretențiile parlamentare. Crearea generalităților este într-adevăr o tentativă de a evita neplăcerile unei prea mari diversități, reformă nereușită pe care guvernul o va mai încerca cu cea a adunărilor provinciale. Termenii moderni apar de altfel. Deja în 1765, d'Argenson cere împărțirea regatului, un termen utilizat în administrația Podurilor și Șoselelor, unde fiecare inginer are un „departament" ca circumscripție de acțiune, și, în 1787,

[1] J.-G. THOURET, *A.P.*, t. IX, p. 202.

adunările provinciale din generalitatea Île-de-France vor fi reunite pe departamente. Tehnica modernă însăşi se dezvoltă în acest sens. Inginerii de Poduri pe care tocmai i-am evocat, castă de tehnicieni ultra-specializaţi creată în 1716, se bazează pe stabilirea hărţii lui Cassini şi pe cunoaşterea aprofundată pe care urma să o aducă asupra teritoriului supus controlului lor, pentru a-şi impune puterea raţionalizând organizarea şi folosirea spaţiului.

Astfel, în acest Vechi Regim unde nimic nu este uniform, o parte din administraţie consideră, după cum se vede în afara oricărei dezbateri asupra egalităţii drepturilor, şi esenţialmente pentru a-şi afirma puterea, că multe lucruri trebuiau să se uniformizeze. Dacă viziunea tocquevilliană a unui regat care a pregătit marile reforme administrative ale Revoluţiei, şi mai ales, ale Imperiului, este fără îndoială excesivă[1], o cultură administrativă nouă este efectiv pe cale să se nască. Dar regatul rămâne „încărcat de libertăţi", şi privilegiile parohiilor, comunelor sau corporaţiilor sunt şi ele tot atâtea metode de apărare împotriva unei administraţii prin esenţă mereu intervenţionistă, într-atât de adevărat este faptul că puterea administrativă, la fel ca celelalte puteri, nu ar purea să se autolimiteze.

Juristul este deci divizat între două abordări, dintre care una se teme de Revoluţie ca de o ruptură ideologică asumată, în timp ce a doua ar vedea-o reluând înaintarea deja începută spre modernitatea administrativă. Ceea ce e sigur este faptul că atacul împotriva vechilor diviziuni teritoriale - cu toate consecinţele sale în termeni de nivelare a specificităţilor juridice şi culturale - vine deopotrivă din interiorul şi din exteriorul regimului. Aşa cum declară Thouret la tribuna Constituantei prezentând raportul Comitetului de constituire asupra noii organizări administrative a regatului: „De multă vreme, publiciştii şi bunii administratori doresc o mai bună împărţire a regatului: pentru că toate cele care există sunt excesiv de inegale, şi nu este niciuna care să fie regulată, rezonabilă, şi comodă, fie pentru administrator, fie pentru toate părţile teritoriului administrat"[2].

---

[1] Ne vom raporta de exemplu la analiza făcută de Sylvain SOLEIL, „L'Ancien Régime. centralisateur ou respectueux des libertés?"(„Vechiul Regim, centralizator sau respectuos faţă de libertăţi?"), în Christophe BOUTIN şi Frédéric ROUVILLOIS (dir.), *Décentraliser en France. Idéologies, histoire et prospective* (*A descentraliza Franţa. Ideologii, istorie şi anticipare*). Paris, F.-X. De Guilbert, 2003, p. 13-33.

[2] „Există de altfel, mai adaugă el, o confuzie de împărţiri foarte supărătoare, pentru că nu este niciun gen de putere sau de autoritate care să nu aibă o împărţire specifică" (J.-G. THOURET, *A.P.*, t.IX.p. 655.

Dar mai este încă un punct de evocat, un al treilea motiv pentru imperioasa necesitate a redecupajului teritorial: schimbarea de perspectivă pe care o oferă noul mod de exprimare a voinței generale și existența unui organ legislativ ales. Acest mod de elaborare a legii este într-adevăr justificarea esențială prezentată la adunarea revoluționară pentru reînnoirea teritorială. Se cunosc termenii dezbaterii legate de imposibilitatea de a realiza o democrație directă care ar presupune reunirea cetățenilor – și de ar fi vorba doar de cetățenii activi - în același loc. Va fi nevoie deci de reprezentanți, care pot fi titularii unui mandat imperativ, și deci mereu revocabili de către cometenți, sau ai unui mandat reprezentativ, și atunci liberi să acționeze cum vor pentru a degaja voința generală. Alegând să se constituie în Adunare generală, aleșii stărilor generale, ieșind astfel din mandatul care le-a fost încredințat și care nu consta decât din a prezenta caietele de doleanțe ale ordinului lor și a circumscripției lor electorale, se angajează, după dezbateri furtunoase, pe singura cale posibilă: să scape de ideea unui mandat imperativ și să considere că odată reuniți ei reprezintă națiunea.

Trebuie să o asume ca pe o ruptură totală și necesară. „Să stabilești Constituția, le declară Thouret deputaților, înseamnă să impui în numele națiunii [...] legea supremă care leagă și subordonează diferitele părți întregului. Doar interesul acestui întreg, adică al națiunii în totalitate, poate determina legile constituționale; și nimic din ceea ce ar ține de sisteme, prejudecăți, obiceiuri, pretenții locale, nu poate intra în balanță. Dacă ne-am privi mai puțin ca reprezentanți ai națiunii decât ca stipulanți ai orașului, din jurisdicția sau provincia de unde suntem trimiși, continuă avocatul normand; dacă, rătăciți din cauza acestei false păreri despre caracterul nostru, vorbind mult de țara noastră și foarte puțin de regat, am pune afecțiunile provinciale în paralel cu interesul național; îndrăznesc să întreb, am fi noi demni să fi fost aleși drept regeneratorii statului?"[1]

Tot pentru a evita în viitor orice întrebare de acest tip a fost regândită o organizare a teritoriului care presupune mai ales problema circumscripțiilor electorale. Așadar în acest sens, și aceasta este a treia explicație, pe lângă pasiunea egalitaristă și voința de raționalizare, demersul revoluționar este de asemenea consecința unor necesități juridice, și singura alegere a sistemului reprezentativ care a fost făcută l-ar implica în mod necesar, după excelenții juriști prezenți la Constituantă.

---

1. *Ibid.*

Consecinţele ar fi ele nefaste pentru libertăţi? Nu, căci Revoluţia, făcând să dispară despotismul, va fi făcut inutile contraputerile libertăţilor locale. Curios, nimeni nu pare atunci să se ferească de pericolul pe care l-ar reprezenta pentru libertăţile individuale o adunare sau o administraţie centrală. Într-o accepţie foarte rousseauistă, alegerea ar trebui să garanteze venirea la putere - cel puţin în majoritatea cazurilor – a unor indivizi preocupaţi doar de binele comun, şi, făcută de către reprezentanţii naţiunii, legea nu ar putea decât să fie profitabilă tuturor. Simbolic, în acelaşi timp, judecătorul judiciar este de altfel invitat să nu se mai intereseze de acţiunea statului (legea din 16 şi 24 august 1790): pe de o parte, pentru că numeroşi juriştii ai Constituantei au regretat, sub Vechiul Regim, frâna pusă de parlamente executării reformelor dorite de puterea centrală; dar de asemenea, pe de altă parte, pentru că statul nou, executant al deliberărilor de organe liber alese, nu ar putea greşi.

De aceea se pot lipsi de contraputeri reprezentate de instituţiile locale. „Poziţia nu mai este cea de dinaintea revoluţiei actuale, declară Thouret. Atunci când întreaga putere era de fapt în mâinile miniştrilor, şi când provinciile izolate aveau drepturi şi interese de apărat împotriva despotismului, fiecare dorea pe bună dreptate să-şi aibă propriul corp particular de administaţie, şi să îl stabilească la cel mai înalt grad de putere şi de forţă posibil"[1]. Vremurile nu mai au aceleaşi necesităţi, şi lăsându-le puterilor locale libertăţile, s-ar produce divizarea naţiunii. „Să ne temem, adaugă normandul nostru, să stabilim corpuri administrative destul de puternice ca să aibă curajul de a-l înfrunta pe şeful puterii executive, şi care să se poată crede destul de puternice pentru a se împotrivi nepedepsite legislaturii"[2]. Chiar amintirea vechilor pretenţii trebuie înlăturată: după Mirabeau, „trebuie să schimbăm diviziunea actuală a provinciilor, pentru că după ce s-au abolit pretenţiile şi privilegiile, ar fi imprudent să lezăm administraţia care ar putea să ofere mijloace de a le reclama şi de a le relua"[3]. Instrucţiunea din 8 ianuarie 1790 anexată la decretul din 22 decembrie 1789 va reaminti acest lucru: statul este unul, departamentele nu sunt decât secţiuni ale aceluiaşi întreg[4].

---

[1] J.-G. THOURET, *A.P.*, t. IX, p.656. În acelaşi sens, vezi intervenţia ducelui de la Rochefoucauld, *A.P.*, t. IX, p.688.

[2] J.-G. THOURET, *A.P.*, t. IX, p. 656.

[3] MIRABEAU, *A.P.*, t. IX, p. 659.

[4] Vezi *A.P.*, t. XI, p. 203.

Trebuie deci să se aplice o organizare „regulată, rezonabilă, și comodă, fie administratorului, fie tuturor părților teritoriului administrat", și două discursuri susțin aceste afirmații: o voință de democratizare, cu instituții mai clare și o putere centrală mai eficace și mai prezentă pe plan local. Este ceea ce rezumă destul de bine celebrele argumente despre mărimea optimă a circumscripției departamentale: suficientă pentru a permite fiecărui cetățean să se ducă la administrația lui centrală, la reședința de circumscripție, într-o zi de mers, și administratorului să facă drumul dus-întors până în punctele sale cele mai îndepărtate într-o zi de mers cu calul.

Istoriografiei franceze îi place să insiste pe două abordări ale decupajului teritorial, cea a lui Mirabeau pe de o parte, și cea a Comitetului de constituire[1], și mai ales al lui Siéyès și Thouret pe de altă parte, prezentându-l pe primul ca pe cel care a amendat proiectul prea rigid al Comitetului aducându-i puțin realism.

În lucrarea sa intitulată *Quelques idées de constitution applicables à la ville de Paris (Câteva idei de constituție aplicabile la orașul Paris)*, abatele scria că este nevoie „peste tot de nouă comune pentru a forma aproape 324 leghe pătrate"[2]. Thouret este de acord cu el asupra suprafeței medii a departamentului. Pentru el, 324 leghe pătrate fac... niște pătrate de 18 leghe pe o latură.[3] El înțelege de asemenea să împartă acest departament în nouă comune de 36 leghe pătrate și de șase leghe pe latură...ele însele împărțite în cantoane de patru leghe pătrate.

Mirabeau dorește ca fiecare dintre cele 40 de provincii să se împartă în trei departamente, ceea ce dă 120 în loc de 80, fără comune sau cantoane, dar păstrând parohiile. El se opune de asemenea ideii de a pleca de la Paris ca centru al unei împărțiri matematice[4], pentru că o astfel de diviziune „ar tăia toate legăturile care apropie de multă vreme moravurile, obiceiurile, cutumele, producțiile și limba"[5]. Căci chestiunea esențială nu este după părerea lui geografică ci demografică, și „populația este totul"[6]. Și mai degrabă decât să facă rău noii națiuni menținând anumite cadre identitare vechi, el se teme, că, dacă acestea vor dispărea, se va

---

[1] Comitetul de constituire este compus atunci din Thouret, abatele Sieyes, Target, episcopul de Autun, Démeunier, Rabaut de Saint-Etienne și Le Chapelier.

[2] SIEYÈS, *Quelques idées de constitution applicables à la ville de Paris (Câteva idei de constituție aplicabile la orașul Paris)*, Versailles, Baudoin, 1789, p. 5.

[3] J.-G. THOURET, *A.P.*, t. IX, p. 203.

[4] MIRABEAU, *A.P.*, t. IX, p. 660.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

favoriza fărâmițarea regatului prin pierderea oricărui reper la concetățenii săi. Ar fi important deci să se evite orice exces, „Departamentele, declară el, nu vor fi formate decât din cetățenii aceleiași provincii, care o cunosc deja, care sunt deja legați prin mii de raporturi. Aceeași limbă, aceleași moravuri, aceleași interese nu vor înceta să-i lege pe unii de alții"[1].

Dar criteriul demografic, logic pentru a justifica egala reprezentativitate a parlamentarilor în circumscripții electorale identice, nu este nici el ireproșabil. Când, forțând nota, Gautier de Biauzat propune să se sprijine exclusiv pe acesta pentru departamente de 500 000 de locuitori, Thouret îl acuză că „violează limitele actuale, trece munții, traversează fluviile, și confundă [...] obiceiurile, cutumele și limbile"[2].

Căci, după deputatul normand, proiectul de decupaj al Comitetului respectă un cadru identitar, provincia: „Nicio provincie, declară el, nu este distrusă, nici cu adevărat dezmembrată, și ea nu încetează să fie provincie, provincia cu același nume ca odinioară"[3]. „Noua diviziune, adaugă el, se poate face aproape peste tot observându-se uzanțele locale și mai ales respectând limitele provinciilor"[4], și el ia exemplul Normandiei din 1789: „Împărțită în trei generalități, scrie el, formând trei resorturi de intendență; ea are trei districte de adunări provinciale; și totuși ea continuă să existe sub propriul nume"[5]. Juristul nostru abil nu poate să ignore totuși că era vorba în același timp de o știrbire a identității sale, și a capacităților sale de a se vedea ca o contraputere. Unii deputați emit deci niște rezerve asupra acestei încrederi: Delandine regretă împărțirea regiunii Forez între Beaujolais și Lyonnais, alții cer, privitor la Languedoc și Bretania, crearea de adunări reprezentând aceste provincii. Dar dezbaterile se limitează rapid la examinarea unor probleme foarte tehnice, cele de a ști cum să repartizeze datoriile vechilor provincii... sau cui să se plătească marile lucrări locale!

Tentativa de raționalizare revoluționară a celui mai mic eșalon local va privilegia în fine continuitatea istorică. Chestiunea municipală este tratată ca urgență a creării „spontane" a comunelor, și legea din 14 decembrie 1789 recunoaște existența a 44 000 de comune, moștenitoare ale fostelor parohii, și

---

[1] *Ibid.*, p. 662.
[2] J.-G. Thouret, *A.P.*, t. IX, p. 724.
[3] *Ibid.*, p. 655.
[4] *Ibid.*, p. 656.
[5] *Ibid.*, p. 657.

nu marile comune gândite de Thouret. Cât despre departament, Adunarea constituantă stabilește principiul unei astfel de diviziuni a regatului prin legea din 22 decembrie 1789 - 8 ianuarie 1790 art. I.[1] Reținem un număr (vor fi 83), un spațiu (300 de leghe pătrate) și niște contururi geografice care vor trebui să le respecte pe cele ale fostelor parohii. Dar departamentele și comunele nu constituie întreaga organizare teritorială nouă: fiecare departament va fi împărțit în nouă districte, ele însele împărțite în cantoane divizate în comune. Departamentele așa cum le cunoaștem vor fi create de legea din 24 februarie și 4 martie 1790.

Această împărțire revoluționară a provocat numeroase critici. Pentru mulți, este vorba de o creație artificială care n-a fost impusă decât dintr-o rațiune politică, fărâmițarea fostelor provincii. „Este prima oară când sunt văzuți oameni rupându-și țara în bucăți într-un fel atât de barbar", va scrie Edmund Burke în ale sale *Reflecții asupra Revoluției din Franța*. El adaugă: „Nu vom mai cunoaște, ni se spune, nici gasconi, nici picarzi, nici bretoni nici normanzi, ci doar francezi. Dar este mult mai veridic faptul că țara voastră va fi în curând locuită nu de francezi ci de oameni fără patrie; nu s-au cunoscut niciodată oameni legați prin mândrie, printr-o înclinație sau printr-un sentiment profund de un dreptunghi sau de un pătrat. Nimeni nu va fi vreodată mândru că poartă numărul 71 sau că poartă vreo altă etichetă de același fel"[2]. În ciuda bunei voințe afișate, anumite departamente sunt într-adevăr foarte compozite: Aisne și Oise se combină cu Ile-de-France și Picardia, Charente Maritime cu Aunis și Saintonge, Guyenne cu Poitou, Basses-Pyrénées sfârtecat între Țara Bascilor, Bearn și Gasconia.

Dar normandul Alexis de Tocqueville a răspuns în lucrarea sa *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) că în vederea centralizării monarhice nu s-a făcut nimic, în 1790, decât „să se sfârtece morți". În plus, dezmembrarea provinciilor nu a constituit întotdeauna o ruptură cu trecutul și tradițiile, căci decupajul „rațional" efectuat ținându-se seama de rolul de pol de atracție jucat de orașele importante îngloba realități politice și administrative. Noile circumscripții s-au apropiat deci uneori în mod curios de cele vechi, subdelegații pentru

---

[1] O lege care, pentru Michel Verpeaux, a abrogat în fapt toate textele anterioare referitoare la organizarea teritorială a Franței, CE, 9 noiembrie 1984, *Association Bretagne-Europe*, p. 354, D 1986, p. 318.

[2] Edmund BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France* (*Reflecții asupra Revoluției din Franța*) (1790), Paris, Hachette, col. „Pluriel", 1989, p. 252.

departamentele bretone sau dioceze pentru Herault. Provinciile Bretania sau Normandia au fost pur şi simplu decupate în cinci circumscripţii, cele din Provenţa şi Franche-Comté în trei. După François Chauvin, cele „cinci departamente Ille-et-Vilaine, Loire-Atlantique, Morbihan, Côtes-d'Armor şi Finistère, evocă fără greş vechea repartizare a teritoriului breton între cinci triburi galice care sunt respectiv Riedonii, Namneţii, Veneţii, Coriozoliţii şi Osimii"[1]. Şi regăsim de altfel Perigord în Dordogne, Quercy în Lot, Gévaudan în Lozère, sau Bourbonnais în Allier.

Dar stricăciunea identitară nu este totuşi de negat, şi absenţa de compromis asupra punctului simbolic al denumirii este şi el revelator pentru spiritul epocii. Pentru că n-ar putea fi vorba de păstrarea unor nume istorice conotate, departamentele vor fi botezate pe baze exclusiv geografice (pentru două treimi cu nume de râuri) chiar şi atunci când aceste elemente sunt aproape în întregime imaginare: departamentul Calvados îşi va datora numele câtorva stânci amărâte pe care s-ar fi pierdut un galion al Invincibilei Armada... Asta deoarece noul stat se afirmă pe un teritoriu nou pe care îl simbolizează noul nume. Şi critica lui Burke va fi reluată de Joseph de Maistre în lucrarea *Considérations sur la France* când savoiardul va compara ordonarea noilor departamente cu cea a regimentelor, de acum înainte caracterizate printr-un număr (primul sau al doilea regiment de dragoni...) şi nu printr-un nume (Royal dragons, Colonel general...).

Partea utopică a regenerării nu este deloc neglijabilă, fie că se traduce printr-un nou calendar, o nouă limbă (la naiba cu politeţea şi cu titlurile), noi greutăţi şi măsuri sau noi nume. Se ştie, stadiul ultim al ridicolului va fi atins când Revoluţia se va radicaliza şi când 3 100 de comune îşi vor schimba numele, unele pentru a aminti de un strămoş ilustru, când Compiègne devine Marat-sur-Oise, Ris-Orangis, Brutus sau Sainte-Maxime Cassius, celelalte pentru a şterge o amintire contrarevoluţionară, Versailles devenind Berceau-de-la-Liberté, sau Chantilly Egalité-sur-Nonette, Marseille, vinovată de răzvrătire, Ville-sans-nom iar Lyon, Commune-affranchie, altele în sfârşit pentru a îndepărta un termen conotat, Bourg-la-Reine devenind Bourg-Égalité şi, mai ales, Grenoble... Grelibre!

Care au fost consecinţele acestor decupaje? Pierderea unui sentiment de solidaritate, căci, cu rare excepţii, departamentul nu a devenit niciodată o sferă de apartenenţă. Sondaj după sondaj, atunci când sunt întrebaţi în legătură cu

---

[1] Francis CHAUVIN, *Administration de l'Etat*, Dalloz, 1991, p. 75.

cadrul lor privilegiat de înrădăcinare, francezii continuă să evoce națiunea, regiunile/provinciile și comunele, și deși implantate de două sute de ani departamentele fac încă figură de structură artificială. Deposedând provinciile, ele au contribuit la permiterea ștergerii lor: a rezultat pierderea sentimentului de continuitate istorică și de limite față de posibilitatea de a impune contraputeri locale. Căci dacă eșalonul departamental nu a apărut întotdeauna ca fiind cel mai bine adaptat aplicării descentralizării, el a fost de la început favorabil unei deconcentrări eficace, întărind puterea acestui agent de stat atotputernic care a fost multă vreme - și care mai este încă - prefectul. Pe scurt, departamentul a jucat rolul său în dezvoltarea unei unități egalizatoare și a contribuit la întărirea importanței tehnocrației. Birourile ar fi fost mulțumite.

Lucrurile s-au schimbat? Descentralizarea, cerută de către toți de câțiva ani, pare să nu fie acordată astăzi decât pentru că ea nu mai permite emergența adevăratelor contraputeri. Ea ar reînnoda lanțul trecutului? Dar unde sunt vechile provincii în multe dintre aceste împărțiri tehnocratice pe care DATAR le-a reluat de la Vichy? Exista o teamă în secolul al XIX-lea legată de afirmarea unor puteri locale susținute de comunități organice. Dar oare acestea din urmă mai există, minate de pseudo-cultura planetară și „folclorizate" în parcuri tematice pentru turiști amnezici? Atacând micile patrii, Revoluția a împiedicat poate fărâmițarea națiunii; dar, și mai sigur, ea a făcut ca francezii să fie chiar mai puțin decât supuși, doar niște simpli administrați.

CHRISTOPHE BOUTIN,
Profesor de drept public,
Universitatea din Caen.

XVII

REVOLUȚIE, METEOROLOGIE, SUBZISTENȚE 1787-1789

Cartea neagră a Revoluției franceze se întinde de la 10 aprilie 1792 și de la masacrele din septembrie 1792 până în 9 termidor, alias 26 iulie 1794. Aici va fi vorba de o altă cărticică, cărticică agro-meteo-contestatară, cea care în prezenta expunere se referă la anii 1788 sau chiar 1789.

Bineînțeles că în expunerea ce va urma nu este prezentată ideea unei mono-cauzalități meteo a Revoluției franceze, ar fi grotesc. Ne propunem să studiem nu textul Revoluției, dacă putem spune așa, ci contextul său ecologico-climatic; nu este decât un context printre multe altele: cultural, politic, economic, demografic, etc. Voi ajunge totuși să vorbesc de demografie, de economie și de „nemulțumirile" de atunci dar asta este o altă problemă.

Anul 1788. Marile dificultăți, vreau să spun din punct de vedere natural, ecologic (nu este deloc o judecată negativă asupra Revoluției franceze). Deci adevărata criză de conjunctură nefavorabilă. Mai mult decât așa numita criză de zece ani (1778-1787) a lui Labrousse, care după părerea mea nu a existat niciodată, înaintea Revoluției. Recolta din 1788 a suferit din cauza condițiilor meteo. Recoltele a trei cereale de bază (grâu, secară, amestec de grâu cu secară), în 1788, sunt la indicele 7 (minim) ceea ce nu s-a întâmplat niciodată în cursul celor treisprezece ani intermediari din 1775 până în 1787, potrivit clasificării cetățeanului Guillaume în 1792. Indicele scăzut 7 în chestiune nu se regăsește decât în anul 1774 (indice 7 de asemenea), el însuși matricial în ceea ce îl privește (și din acest motiv) al războiului făinilor, revolte de subzistență în lanț în primăvara lui 1775, deoarece, în ambele cazuri, primăvara anului următor (1775, 1789) conotează negativ, ulterior, proasta recoltă (1774, 1788) dintr-un anumit an. În acest timp stocurile de grâu se epuizează de tot, din

vara anotimpului urât până în primăvară. Şi după aceea. În ceea ce priveşte 1788-1789, preţ ridicat al grânelor, din august din august 1788 până în iulie 1789; *ipso facto*, vin răscoalele de subzistenţă *ad hoc* – declanşate de la sfârşitul verii 1788 şi pe bună dreptate. Ele vor culmina, aşa cum toată lumea ştie, în ajunul culesului din 1789, în sfârşit salvator (în prima sau a doua jumătate din iulie a anului „radios"), şi chiar până la 14 iulie 1789 al cărui ajun a fost marcat (13 iulie) de două răzmeriţe (tipice) de subzistenţă; şi cum zicea un bătrân profesor pe care l-am cunoscut, la cursul său despre 14 iulie: 14 iulie: A mare, 13 iulie." Vor mai exista „replici" (expresie care se foloseşte pentru cutremurele de pământ) deosebit de nesemnificative, cele din octombrie 1789 cu ocazia „zilelor din octombrie"; femeile vor căuta la Versailles brutarul, brutăriţa şi ucenicul brutar, nu se poate ceva mai limpede. Dar recoltele acceptabile din 1789, şi mai ales din 1790, vor calma jocul. El va reîncepe în altă formă, însă doar cu caracter politic, revoluţionar. Nu meteo. Începând din 1792.

Ce s-a întâmplat? Cum, de ce s-a ajuns la acest punct de incandescenţă? Partea politică a lucrurilor este cunoscută aproape perfect, datorită lucrărilor lui Georges Lefebvre, Albert Soboul, François Furet, etc. Dar aspectul meteo, recoltele?

În legătură cu asta, toată lumea cunoaşte episodul faimos al grindinei din 13 iulie 1788, distrugătoare a recoltelor, despre care Doamna Vasak a scris un frumos articol în *Le Débat (Dezbaterea)*[1], un articol despre forţa nemaipomenită a acestui eveniment, care nu este într-adevăr neglijabil în ceea ce priveşte cauzalităţile climat-recolte prerevoluţionare. Dar în sfârşit aversa traumatică a bucăţilor de gheaţă din 13 iulie 1788 nu a afectat decât 1 039 de sate din cele 37 000 pe care le numără Hexagonul. Trebuie deci să căutăm.... Deoarece atât proasta recoltă cât şi semi-foametea din 1788-1789 au afectat nu doar 1 039 de comunităţi, ci o foarte largă majoritate a celor 37 000 de sate în chestiune, în toate regiunile franţuzeşti.

Dincolo de nenorocirile incontestabile ale unei zile de grindină, trebuie să intrăm în detaliul de ansamblu, dacă putem spune, al întregului an pre-recoltă şi chiar post-recoltă. *Thick description* foarte detaliată după formula antropologului american Clifford Geertz. Vom aminti mai întâi că nu este vorba la capătul mediocrei recolte din 1788 de un dezastru absolut, cum a fost în cazul foametei din 1693-1694: moartea a 1 300 000 de persoane în plus faţă

[1] Anne VASAK-CHAUVET, „L'orage du 13 juillet 1788" (Furtuna din 13 iulie 1788), *Le Débat (Dezbaterea)*, nr. 76, mai-august 2004.

de numărul morților „normale". Aceste 1 300 000 de persoane fiind ele însele ucise în 1693-1694, până în 1695, de deficitul de cereale și de epidemiile corelative în virtutea unei prelevări din cele 20 milioane de locuitori ai Franței lui Ludovic al XIV-lea; ceea ce reprezintă o mortalitate „adițională" de 6,5%. Din contră, în 1788-1789, pierderile omenești franceze mortale sunt practic nule, ceea ce este un omagiu adus imensului progres economico-comercialo-agricol înregistrat între 1693 și 1788; pe lângă faptul că nu este vorba de aceeași cauzalitate, deoarece, vom vedea, recolta proastă din 1693 se datora căldurii din vara aceluiași an și mai ales enormelor ploi pe toată perioada de gestație a grâului (toamna 1692 până în primăvara 1693), în timp ce în 1788 va exista căldura/seceta din primăvara/începutul de vară 1788, precedat de marile ploi de toamnă 1787, și urmate de intemperii din belșug în vara 1788. Adică duș/saună/duș. Dar în sfârșit cauza principală a susnumitului irenism demografic și antimortalitate din 1788-1789, în ciuda deficitului de grâne, este această enormă ameliorare a economiei franceze din secolul al XVIII-lea, această adevărată creștere, orice ar fi scris regretatul Michel Morineau.

Așadar deloc sau puține decese de bărbați și de femei în 1788-1789; totuși există anumite consecințe demografice: numărăm la scara franceză (la scara hexagonală să zicem) 10 000 de căsătorii mai puțin în 1788, și 24 000 mai puțin pentru 1789. Există de asemenea un deficit de 10 000, chiar de 30 000 de nașteri, după baza anuală de comparație referitoare[1] la 1789. Deficitul substanțial și scumpetea aferentă a grânelor au acționat, e clar, pe plan psihologic: căsătorii respinse de teama viitorului economic fără perspective pentru cuplul în formare; și apoi restricție a nașterilor, recurgere eventual la *coitus interruptus*, sau poate slăbirea prin stare fiziologică proastă la femeile din clasele cele mai sărace, din cauza subalimentației.

Bucurie prerevoluționară poate, este anul radios 1789, dar bucurie foarte complexă pentru că există un element totuși negativ, marea scumpete a cerealelor. Nu putem exclude nici, tocmai îl evocam, impactul psihologic al subnutriției în rândurile claselor defavorizate, totul pentru a explica scăderea natalității: amenoree de semifoamete, slăbirea corpurilor feminine, lejera denatalitate de tip contraceptiv frust. Dar impactul mortalitar, da, o repet, este ultra-minim, cvasi nul. Din acest punct de vedere, am cunoscut lucruri mai rele (mortalități efective) în 1693, 1709 și chiar în 1740, ba chiar în 1770 și mai târziu

[1] Vezi *Population*, noiembrie 1975, număr special.

în 1794-1795, şi 1846-1847, alte episoade de criză de subzistenţă pe baza unor recolte proaste, datorate ele însele unui timp nefavorabil.

Cât despre deficitul real al recoltei din 1788, recolta de boabe (mai ales de grâu), deficit atât de plin de consecinţe politice, acestea eventual glorioase, a trebuit să se situeze între 20% şi 30% în comparaţie cu recolta normală sau bună. Conform unei comparaţii cu deficitul din 1846, care este foarte bine cunoscut, acest lucru este de ajuns pentru a distruge momentan toată maşina subzistenţială, făcând să sară preţurile mai mult decât proporţional; şi provocând în stradă tulburări datorate exigenţei populare de taxare plebeiană a grânelor pentru panificaţie. Situaţia este similară (semifoamete, tulburări de stradă, etc.), în aceleaşi anotimpuri (vara 1788, etc.), în aceiaşi ani, în aceleaşi luni, mai ales în aceeaşi primăvară 1789 (răscoale), în teritoriile actuale ale Belgiei.

Ce s-a întâmplat în termeni meteorologici în 1787-1788, ca an *pre-recoltă* determinant pentru volumul recoltei? Ce s-a întâmplat pentru a putea explica deficitul grânelor în chestiune, deficit atât francez cât şi belgian pentru 1788-1789 (de această dată, este *pe urmă*, pentru anul *post-recoltă*), adică din august 1788 până în iulie 1789?

Să evocăm mai întâi ploile abundente din octombrie-noiembrie 1787 şi semnalate de domnii Leleu şi de către Abot de Bazinghem, agricultor din nordul Franţei, şi de asemenea de către pluviometru. Domnii Leleu, mari negustori de grâu parizieni ai epocii, au fost citaţi în legătură cu asta de Gustave Bord în 1887, şi de mine însumi în 1978: „Ploile din octombrie şi noiembrie 1787 au dăunat în parte terenurilor însămânţate cu cereale de unde rezultă că multe terenuri nu au fost însămânţate", scriau domnii Leleu la 14 august 1788. Deci ne dăm seama că recolta din 1788 este mediocră, aşa cum o descriu domnii Leleu într-o scrisoare către Necker. Datele pluviometrice ale regiunilor Paris, Montdidier şi Montmorency, colectate de Renou şi Raulin, confirmă pe deplin caracterul super-umed al vremii din octombrie-noiembrie 1787 şi al toamnei 1787 în general. Dintr-odată lucrările de toamnă pregătitoare pentru însămânţări şi însămânţările însele sunt grav perturbate. Se cunoscuse deja această situaţie într-o conjunctură umană infinit mai gravă – prefoamete şi foamete – dar cu o situaţie mai puţin explozivă din punct de vedere politic, în toamna lui 1692 care a fost determinantă pentru foametea din 1693. Punct negru, aşadar, începând de la sfârşitul lui 1787, pentru recolta 1788 care urmează.

Fiind vorba de anotimpurile propriu-zise ale lui 1788, cronicarul țăran naiv dar exact din Vareddes, în Seine-et-Marne, descrie cu precizie, fie chiar și într-un stil batjocoritor, neajunsurile referitoare la distribuirea cerealelor la cetățeni în aceste anotimpuri diferite: primăvară, vară 1788. „Nu a fost deloc iarnă", scrie acest țăran. Ori se știe că o iarnă blândă, ce încurajează buruienile și insectele parazite, poate să fie defavorabilă răsadurilor, sau semănăturilor cerealiere. Nu e cazul întotdeauna, dar riscul a putut exista efectiv în vara 1787-1788: adică 5° C în medie (decembrie, ianuarie, februarie) față de 3,4° C în 1786-1787, și 0,1° C pentru 1788-1789: va fi vorba în acest ultim caz de faimoasa iarnă 1788-1789, o iarnă grea ca în Siberia căreia istoricii îi atribuie greșit multe rele legate de subzistențe și nemulțumirea din 1789; de fapt dezastrul era pregătit încă din vara 1788 cu recolta slabă din iulie-august 1788 *înaintea* iernii grele din 1788-1789.

O dată trecută iarna 1787-1788 citată mai sus, de care tocmai am vorbit și care a fost blândă, spre deosebire de 1788-1789 care va fi siberiană, cronicarul din Vareddes continuă evocând o primăvară 1788 defavorabilă bunurilor pământului, și secarei, ea însăși slăbită. „Vareddes", îl voi numi așa ca să simplific, rămâne puțin obscur asupra caracterului nociv al acestei primăveri, dar observațiile precise legate de acest lucru se află în jurnalul lui Abot de Bazinghem, proprietar agricultor (competent) din regiunea Boulogne. Acesta scrie: „Întreg sfârșitul lui aprilie 1788 și primele cincisprezece zile din mai au fost foarte secetoase. Ierburile nu creșteau; grânele care se menținuseră foarte bine în timpul iernii îngălbeneau și scădeau. Cele din martie [grâu semănat în martie] nu creșteau deloc când [în sfârșit] o ploaie abundentă de două zile va sătura puțin pământul și producția lui cu apă. Dar grânele suferiseră în zona Boulonnais [le Boulonnois cum se scrie], unde ploaia nu a fost însemnată. Continuarea însemnărilor legate strict de vreme ale domnului Abot trece progresiv la pesimism: „Astăzi 24 mai 1788 seceta începe să se facă simțită!" – ea era deja acolo de o bucată de vreme; „Această *secetă* va continua până la jumătatea lui iunie", zice el. Este episodul de secetă/pălire de la sfârșitul primăverii 1788 pe care o menționează de asemenea, vom reveni la asta, redactorul țăran din Vareddes. Vorbim deci de intervenția anticiclonului din Azore, cald-uscat, personaj central al acestui an 1788, tot atât ca și Calonne sau Necker, sau chiar Ludovic al XVI-lea. Pălirea și seceta sau seceta și pălirea, arderea grâului spre iunie 1788, sunt factori esențiali în acel moment precis. Omul din Vareddes confirmă expres noțiunea de pălire: „Prea marea căldură din mai-iunie a provocat *pălirea* [el folosește termenul] grânelor, astfel încât

recolta de boabe a fost slabă. Ea nu a dat nici snopi nici măji [adică volum de boabe]". Anticiclonul din Azore s-a invitat efectiv pe scena națională în 1788, uneori binefăcător când este însoțit de ploi suficiente, dar alteori dezastruos, dacă este prea puternic, și dacă există o secetă corelativă, ca în 1788, 1811, 1864. Grâul originar, până nu de mult sălbatic, a venit din Orientul Mijlociu (frontiera siriano-turcă), îi place mult căldura verii, dar îi trebuie totuși un minimum de ploaie. Să notăm că omul din Vareddes a descris bine dubletul: căldură+secetă. Este un sătean, aproape un țăran, în timp ce istoricii care vorbesc de 1788 menționează eventual seceta, dar niciodată arșița, pălirea: fapt agricol absolut specific și important (vezi 1846). Anul 1788 este cu siguranță anticiclonic „azorian", dacă pot spune așa ceva; am vorbit despre iarna blândă, dar aici este vorba despre anul 1788 în bloc, anul cel mai cald dintr-o serie întreagă. Să citățm totuși, aceeași tendință, anul 1779; *idem*: canicular... și deci dizenteric, ceea ce e mai mult decât atât. Și apoi 1794 despre care vom mai vorbi; dar anul 1779 fusese stropit aproape îndeajuns pentru grâne. La Paris, ca la Berna, pe firul seriei pariziene Renou, 1788 este anul cel mai cald din 1782 până în 1797, pe toată durata celor douăsprezece luni. Franța și Elveția au făcut insolație, solariu.

Căldură și *precocitate*, legătura este logică: recolta 1788 în regiunea Berna, apropiată de Franța, are loc cu treisprezece zile avans față de cea din 1787, și cu șase zile mai repede față de data medie a recoltelor bernoaze din 1560 până în 1825. Da, cu siguranță, cald, cald, foarte cald, anul 1788, și istoricii care s-au interesat vag de problemă, de departe, au vorbit de secetă, repet, dar nu au evocat această canicula, importantă totuși și ea. Ba mai mult, această hiper-căldură din tot anul 1788, în afară de luna decembrie, se concentrează, în esență, în cele cinci luni de primăvară-vară propriu-zise, din aprilie până în august (după Renou). Curbele pe care le-am publicat începând din 1972 cu Jean-Paul Desaive, în *Médecins, climat, épidémies* (Medici, climat, epidemii), arată bine acest maxim de căldură, dintr-o mare parte a primăverii și din întreaga vară 1788. Tot așa de calde sunt și lunile decembrie 1787 și ianuarie 1788 și mai ales aprilie până în octombrie la Kevelaer în nord-vestul Renaniei din actuala Germanie. La fel și în Anglia centrală (Manley), primăvara 1788 a fost cea mai călduță în doisprezece ani (1782-1793), vara 1788 este cea mai caldă dintre cei zece ani 1784-1793; nu este fenomenal, este totuși caracteristic. În Olanda, este vara cea mai caldă din 1784 până în 1807. Să adăugăm că datele culesului viilor, foarte precoce în 1788, în centru și în nord, de-a lungul unui secol de cules al viilor sistematic tardiv pentru motive ele însele antropice,

confirmă această căldură primăvăratică estivală. Culesul viei la 17 septembrie 1788 în „Galia" de centru și de nord[1], o precocitate care nu se va regăsi deloc din 1782 până în 1862 decât în 1794, 1811 și 1846, trei ani foarte semnificativi, și ei la fel de fierbinți și periculos de agresivi pentru cereale prin efectul de pălire și accidental de secetă.

Cât despre sudul viticol al Franței, e pe măsura culesului precoce pentru treisprezece situri și în 1788[2]. Această maturitate arzătoare nord-sud 1788 este capitală deoarece ea presupune caracterul național și el al semifoametei pe bază de pălire în acel an 1788 întâmplător prerevoluționar.

Căldura nu este obligatoriu sinonimă cu seceta (vezi 1661); ea devine însă totuși sinonimă în mai și iulie 1788 din cauza puținelor zile de ploaie, ca și în aprilie și mai 1788 în termeni de milimetri de precipitații, adică 43 de mm de ploaie la Montdidier, în total în aceste două luni față de 124 mm în aceleași luni în 1787 și 105 mm în 1789. Eminentul meteorolog care este Jacques Dettwiller a extins această reflecție asupra secetei din 1788 la ansamblul teritoriului francez.[3] Dar fără referințe precise...

Jumătatea de nord a Franței a suferit mult de seceta din primăvara-vara 1788. Dar și sudul[4], în ceea ce privește grâul, amestecul de grâu cu secară, secara, ovăzul, orzul, fânul și furajele și paiele; recoltele sunt dezastruoase în 1788 în comparație cu aproape toți anii precedenți începând cu 1764.[5] De asemenea în Provența (Pichard) toate datele indică randamentele provensale la hectar mai mici în 1788 decât în 1789. Acest al doilea an (1789) nu va fi totuși super-roditor cât privește randamentele provensale. Să nu ne mirăm deci de creșterea prețurilor din sud în primăvara semifoametei (Toulouse, aprilie-mai 1789) imediat după adevărata recoltă slabă (precedentă) a verii 1788, și asta chiar dacă aceste creșteri de primăvară din 1789 sunt inferioare creșterilor bruște de preț din 1693. Și apoi să notăm importurile de cereale în Comitatul venesin (1788-1789) pentru a „umple" deficitul local. O explozie de răscoale de subzistență, și în sud, (Jean Nicolas) în an post-recoltă (1788-1789) cuprinde (doar atât) Languedocul, cu cincisprezece rebeliuni, și mai ales Provența: 52 de agitații diverse. Apogeul acestora se situează în martie 1789 (lună tipică a

---

[1] Emmanuel LE ROY LADURIE, *Histoire du climat depuis l'an mil* (*Istoria climei începând din anul o mie*), Paris, Flammarion, 1992, t. II, p. 166 s.

[2] *Ibid.*, p. 164-165 și p. 171.

[3] Jacques DETTWILLER, *La Météorologie*, seria a 6-a, mai 1981, p.197.

[4] Vezi studiul lui Georges Frêche asupra recoltelor diocezei din Toulouse.

[5] G. FRECHE, *Prix (Prețuri)*, apendice 21, p. 134-138.

deficitului de grâne care rămân sau mai degrabă nu mai rămân din precedenta recoltă 1788, în oraşele provensale, mari sau mici). Bineînţeles ar fi abuziv să vorbim de revolte ale foamei, mai ales de-a lungul acestei Mediterane unde transporturile maritime permit să se umple mai mult sau mai puţin golurile şi să se opereze compensaţiile indispensabile. Dar mai ales ceea ce vizează populaţiile „emoţionate", este taxarea populară, taxare de preţuri în vederea subplafonării la un nivel destul de scăzut pentru a bloca neplăcuta scumpete a alimentelor.

Cât despre factorii declanşatori ai acestei conjuncturi agitatoare „sudiste", ei ţin (de partea „umană") de neo-cultura urbană şi contestatară, cea a secolului al XVIII-lea; şi în ceea ce priveşte clima din 1788 (anul cu recolta pusă sub semnul întrebării), ei ţin, tocmai am văzut, de conjunctura unei primăveri-veri meridionale (ca şi occidentale) foarte arzătoare, foarte fierbinţi, totodată cu secetă de primăvară începând din aprilie 1788, totul însoţit de cules de vii şi recolte slabe foarte precoce şi unele şi altele, în sudul ca şi în nordul regatului.

Acestea fiind zise, noţiunea de pălire-secetă nu epuizează tot conţinutul climatic al dificilului an pre-recoltă şi recoltă 1788. Să revenim la monografia noastră nordistă, cea a lui Abot de Bazinghem. După episodul de pălire/secetă (sfârşit de primăvară până la jumătatea lui iunie 1788, deja văzut înainte), Abot menţionează că apare atunci pe neaşteptate, începând din 15 iunie, un vânt foarte violent, timp de opt zile, până în 23 iunie, şi acest vânt, la rândul lui, după 23 iunie, este urmat de ploi şi furtuni, „aşa cum nu s-au mai văzut de multă vreme în această regiune". Să trecem peste exagerarea întotdeauna posibilă, dar aşa s-a întâmplat. „Furtunile s-au calmat, dar ploile au continuat." Text scris înainte de 20 iulie 1788. De data aceasta este cald încă, dar nu mai este secetă! Şi recoltele care au suferit de această uscăciune sunt acum stricate din cauza a prea mult vânt, ploi, furtuni care culcă şi/sau fac să putrezească recoltele apoi snopii, şi un pic mai la sud le bat cu grindină.

La 20 iulie 1788, Abot notează că se culeg cu mare greutate fânele, din cauza ploii persistente. Pentru cereale rămâne totuşi o anumită speranţă, „dar s-au ordonat rugăciuni pentru invocarea timpului frumos din cauza ploii care s-a instalat".

La capătul unei serii de contraste - duşuri de toamnă 1787, dăunătoare semănăturilor; saună uscată şi caldă din primăvara 1788, urmată, în ciuda căldurii ambiante, de noi duşuri (estivale), sub formă de furtuni, vânturi puternice şi ploi estivale posterioare datelor de 15 şi 23 iunie 1788, deci un

complex 1787-1788, duș/saună/duș –, se păstrează totuși speranța; deoarece grindina din 13 iulie 1788 (care a lovit, ziceam noi, 1 039 de sate în nordul Franței din 37 000 de sate ale Hexagonului) cruță regiunea Boulonnais precum și marea majoritate a regiunilor „hexagonale". Mai ales Île-de-France și câteva altele sunt mai atinse de această grindină.

Ceva mai târziu însemnările retrospective ale domnului Abot referitoare la recolta din 1788 încă recentă devin absolut pesimiste; de această dată, citez: „*Recoltă*: toată vara [da, începând din 23 iunie] a fost foarte ploioasă": este deci sfârșitul suspomenitei secete, cea din primăvara lui 1788 și de la începutul verii; „a fost destul de greu să se obțină boabe uscate": este veșnica problemă a uscării snopilor pe câmp, în vara infectă; „erau efectiv destul de mulți snopi, dar ei nu se coceau, dând puține boabe în general." Și legat de „bleduri": „Furtunile din vară [1788] care au devastat multe zone cu bleduri [multe regiuni cerealiere] au făcut să crească considerabil prețul [grâului]." Este, spune Abot, anunțul inițial al scumpetei grânelor, „fatal" din punct de vedere politic la sfârșitul lui 1788 și prima jumătate a lui 1789; vara 1788 furtunoasă și ploioasă cu siguranță; dar vară prematură din cauza căldurii. S-a vorbit astfel despre „furtuni de căldură", născute dintr-o dialectică pe care meteorologii ar putea să ne-o explice, și pe care le cunosc bine, între anticiclonul din Azore și venirea ulterioară a unor depresiuni. Aceeași observație ca din întâmplare și pentru grindina din 13 iulie 1788. Fraza următoare din jurnalul lui Abot de Bazinghem denunță complexul paradoxal precocitate-apozitate: „A fost, zice acest cronicar contemporan al fenomenului, o cantitate considerabilă de fructe de toate felurile, *dar foarte precoce* și *cu mult conținut de apă*." Acestea fiind zise, oricare ar fi situația fructelor, bilanțul din 1788 referitor la cereale, sau mai degrabă acest bilanț „anti-cerealier" rămâne cu conotație pasivă și negativă.

Să rămânem la modelul nostru: duș rece din toamna lui 1787; saună sau solariu la sfârșit de aprilie până la 15 sau 20 iunie 1788; dușuri călduțe la sfârșit de iunie, iulie, august și septembrie 1788. Rezultat: ne-am crede întorși la anul cel rău 1774, și el umed, dacă nu chiar cald, matricial pentru războiul făinilor din primăvara lui 1775.

Deci, A) prea multă ploaie; B) prea multă căldură uscată; C) prea multă ploaie călduță; anul pre-recoltă 1788 se aseamănă oarecum cu acești ani nord-europeeni sau nord-franțuzești care ni se anunță spre sfârșitul secolului al XXI-lea, cu exces de căldură și exces de ploaie în același timp în regiunile nordice chiar

ultra-nordice ale Franței ca să nu mai vorbim de Benelux și chiar de Scandinavia.

Dar, legat de 1788-1789, plecând de la aceste date era un pas uriaș de făcut până la izbucnirea revoluției din 1789, și care a fost făcut, pentru multe alte motive, politice și de altă natură, care nu au nimic cu clima; nici cu prezenta noastră expunere. Dar să zicem că clima a produs humusul și că arborele Revoluției (care nu se confundă în totalitate cu arborele libertății) s-a dezvoltat pe deasupra cu ADN-ul său propriu care nu are nicio legătură cu „vremea"...

Să ne oprim la 1788. În afară de grâu, mai e vinul. Cules de vie 1788 precoce, am zis; dar și un vin excelent datorat însoririi foarte intense și unor ploi suficiente, mai ales în viile din marginile de nord-est: cele ale Alsaciei și a regiunii Bade.

În ceea ce privește penuria de grâu, pentru 1788-1789, să zicem că pălirea/seceta fiind în nord și în sud, fiind națională, și chiar extra-națională, penuria este la rândul său națională, așa cum va fi și Revoluția care totuși va izbucni cu o autonomie specifică; și care se va individualiza în contextul ecologic pe care l-am descris. Din contră recolta din 1789 va fi net mai bună decât cea din 1788 (în afară de Elveția), și va destinde în Franța situația alimentației din vara de după iulie sau din toamnă, sau de la sfârșitul toamnei 1789. În ciuda faimoaselor zile de octombrie 1789, aceste doamne veneau să caute brutarul, brutărița și ucenicul brutar, etc. Dar va fi prea târziu, Vechiul Regim va fi fost deja răsturnat între timp în mare măsură. În Elveția, e invers. În 1788, recolta a fost corectă, 1789 are o recoltă slabă. Numai că Revoluția nu a avut loc în Elveția, ci în Franța, pe baza, *printre mulți alți factori*, a slabei recolte din 1788 din Franța (și deloc din Elveția).

Abot de Bazinghem menționează, în ceea ce îl privește, în graba post-estivală și chiar post-autumnală a lui 1788, iarna foarte aspră din 1788-1789, binecunoscută și despre care cei mai buni istorici ai noștri au înnegrit literalmente pagini după pagini. În timp ce în realitate acea iarnă nu prea merită să se vorbească într-atât despre ea. Iarnă friguroasă cu siguranță, durată hiper-geroasă de șapte săptămâni! Fluvii și râuri înghețate cu o grosime a gheții prezentată ca fiind nemaipomenită, favorizând căruțele (se merge pe gheață, etc.). Comunicații între Douves și Calais interceptate prin obstrucția glaciară a porturilor; și totuși, invers decât se zice ici-colo, și chiar în repetate rânduri, această iarnă nu joacă aproape niciun rol agravant în evenimente în ceea ce privește criza esențială de subzistență din 1788-1789. De fapt, începând

din august 1788, premisele erau, repet, create; subțierea subzistențelor se dovedea un lucru de neocolit. Cel mult cumplitul ger hibernal ulterior a paralizat morile timp de câteva zile.

Lăsând la o parte toate acestea, foametea sau semi-foametea din 1788-1789 este prezentată pe bună dreptate de către Abot de Bazinghem nu ca o consecință a cumplitului ger de iarnă, ci ca o (foarte supărătoare) *însoțitoare* a acestuia. „La acest flagel [iarnă grea], scrie autorul nostru, contemporan cu fenomenul, se adăuga o scumpete extremă a grâului [Bazinghem o consideră deci independentă de flagelul hibernal citat anterior, ea se adaugă, dar nu este cauzată de iarnă, ea decurge din evenimentele anterioare], scumpete atât de mare încât grâul costa 30, 32 sau 34 de livre... *grâu ce era foarte rar.*" Notați urmarea: „pentru că provinciile cu grâu [regiunile cerealiere] au fost bătute de grindină, și că recolta de vară a fost mediocră la snopi și boabe". Am văzut de ce (dușul, sauna, etc., și iară dușul). Remarcăm la acest punct și finețea lui Abot de Bazinghem.

De altfel, grindina a atacat desigur dar nu a distrus nici pe departe în întregime recolta a 1 039 de parohii din cele 37 000 din Franța, ea nu este responsabilă în aceste condiții decât de 2,8% din zonele distruse în timpul recoltei naționale. Ea nu e decât o piatră în mare, o mică parte a problemei, ea însăși cauzată de o vară prea caldă, prea agitată, survenind după o toamnă 1787 prea umedă. Cât despre traumatismul hibernal 1788-1789, efectul său este prin definiție nul asupra proastelor recolte trecute din 1788.

Fiind vorba de mortalitatea pe acest frig hibernal, acesta nu a cauzat în Anglia decât 5 400 de morți în plus în decembrie 1788 și ianuarie 1789. Tot e mult, dar e puțin în comparație cu hecatombele pe care le provoca foamea în trecut, nu mă întorc la cei 1 300 000 de morți din 1692-1695, și cei 600 000 de morți (din cauza gerului) dintre 1709-1710. Nici asupra gravelor dizenterii de vară foarte caldă: 200 000 de morți în 1779; de la 400 000 la 450 000 începând din 1719.

În iunie-iulie 1789, Abot de Bazinghem este în Anglia ca să facă turism, dar îndată ce se întoarce el notează numeroasele revolte de subzistență care sunt evident rodul periculos a ceea ce tocmai s-a întâmplat la nivelul climei și a grânelor. Deoarece avem de-a face cu o rachetă cu mai multe etaje, cel puțin patru etaje dacă nu mai multe, climă, recoltă slabă, scumpete, revolte. Revolte care cer sau pretind taxarea (la nivel inferior) a prețurilor curente, acestea devenind prea ridicate; revolte care degenerează în acțiuni împotriva dijmei, împotriva zeciuielii, etc. Această agitație va fi maximă între jumătatea lui mai

1789 şi iulie 1789, în momentul în care deficitul de cereale post-recoltă 1788 se face simţit foarte puternic. Hambarele sunt mai mult sau mai puţin goale şi de puţinul care rămâne se ocupă speculanţii. Jean Nicolas găseşte de această dată la scară naţională, într-o carte mare, 58 de răscoale de subzistenţă în 1788, şi 231 în 1789, numai din ianuarie până în aprilie. El se opreşte din numărat la începutul lui mai deoarece socoteşte că a fost deja inaugurată Revoluţia franceză; el a vrut „să se oprească" la termenul de *pre*-Revoluţie. Funcţionează deci efectele multiplicatoare ale contestaţiei, dar plecând de la o scumpete, ea însăşi fiică a eşafodajului anterior şi a altor fenomene agresive venite de la climat, datate din 1787-1788, altfel spus finele lui 1787 şi anul pre-recoltei şi recoltei 1788. Pe măsură ce scumpetea se face tot mai simţită, din vara lui 1788 până la începutul verii 1789, numărul mişcărilor sociale creşte (în funcţie, desigur, de creşterea preţurilor). Unsprezece revolte în statisticile lui Jean Nicolas în ianuarie 1789, şaisprezece în februarie, 99 în martie, 105 în aprilie, şi nu se pierde nimic aşteptând. Istoricul englez George Rudé a arătat legătura care din amonte în aval uneşte această foarte vie nemulţumire de natură subzistenţială în vederea unei formări de conştiinţă revoluţionară, conştiinţă adevărată sau falsă, nu vom discuta despre acest lucru, dar există o mecanică implacabilă pe care am regăsit-o de mai multe ori, mai ales în Franţa de la rebeliunea din 1529 de la Lyon, precum şi în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Se prezintă aici tot ceea ce descrie Jean Nicolas ca fiind răscoalele de subzistenţă: în perioadă de scumpete, recolte proaste şi climă potrivnică, din 1661 până în 1788-1789. Perioadă îndelungată, şir lung de agitaţii *datate*...

Problemă de cronologie: la 8 august 1788, guvernul regal decide convocarea stărilor generale pe 1 mai 1789. Ori, din 4 august, preţurile au început să urce la Meulan, nu foarte departe de Paris. Primele răscoale de subzistenţă au loc în Bretania la 5 şi 7 august 1788; în jurul acestei date se leagă fatalitatea meteo-agro-revoluţionară. Ludovic al XVI-lea a greşit oare convocând astfel stările generale? Ar fi trebuit să le convoace pentru anul următor, 1790?

Chiar şi cronologia din 14 iulie 1789 este foarte disimulată în problemele de subzistenţă; admiţând bineînţeles că ea dispune de asemenea de propria ei autonomie. 11 iulie 1789, demiterea lui Necker, preţul grâului în Île-de-France a atins valoarea sa maximă din secolul al XVIII-lea; crescuse cu siguranţă mult din 1700 până în 1788, dar în fine este maximum şi preţul continuă să urce.

12 iulie 1789, iată că putem spune că 14 iulie se apropie! Manifestaţie politică la Palais-Royal; de această dată, este politică, împotriva demiterii lui

Necker. Zgomote de cizme (militare) în Paris. Ne gândim la o represiune împotriva orașului efectuată de către armata regală.

Și acum 13-14 iulie 1789; la 13 iulie într-adevăr la ora 1 noaptea, incendierea a 40 de bariere ale biroului de taxe în jurul Parisului, „acest zid blocând Parisul face Parisul să murmure"; incendii pentru a face să scadă prețul pâinii, explicit, deci de subzistență, suprimând taxele. La șase dimineața, tot în același 13 iulie, jefuirea mănăstirii Saint-Lazare în nordul Parisului unde se spune că sunt stocate grâne: subzistență, încă o dată. Și apoi: ora opt dimineața, apoi ora șaptesprezece, formarea unei miliții burgheze. Pentru a obține arme. Deci după problema grâului și subzistențializarea antagonismului, are loc politizarea și militarizarea conflictului. La 13 iulie, între ora șase și opt dimineața.

14 iulie, nu mai e vorba de subzistențe, nici de faza agro-contestatară. Parizieni foarte numeroși sunt înarmați, se intră în faza politică propriu-zisă.

20 iulie în sfârșit, la Gonesse, sat agricol aproape de Paris, unde se fac brioșe excelente, prețul pâinii cade, nu mult, dar cade, *cu ajutorul poporului*, spune textul listei de prețuri citat de Lachiver. Ceea ce înseamnă că pe piață, o anumită populație, femei, etc., au cerut scăderea prețului: au obținut-o pentru motive ce țin poate nu neapărat de rațiuni economice ci de rațiuni contestatare. Revoluția, din acel moment, este deja pornită, dar nu numai de către aceste răzmeriță de subzistență bineînțeles.

A existat astfel din aprilie 1789 și mai târziu legătura climă-scumpete-răscoale. Să observăm: climă, care duce recoltele spre deficit; scumpetea cauzată de recolta slabă din 1788; suntem în aprilie 1789, hambarele se golesc, dând naștere răscoalelor de subzistență, jafurilor și formării milițiilor burgheze care teoretic sunt acolo pentru a reprima dezordinea, și care de fapt declanșează revoluția municipală prin luarea puterii în profitul acestor burghezi, în profitul milițiilor locale! Căile revoluției și ale răscoalei grânelor trec prin circuite foarte complexe.

Aceste condiții sunt, deci, fundalul subzistențial al începuturilor Revoluției franceze. El nu se bucură desigur de niciun monopol cauzal.

EMMANUEL LE ROY LADURIE,
de la Collège de France

XVIII

ICONOGRAFIA CONTRAREVOLUȚIONARĂ

Revoluția franceză a dat naștere la o bogată iconografie, referitoare la numeroasele ei episoade, și nenumărate sunt imaginile care țin de o preaslăvire afișată în mod clar. În această privință, sărbătoarea Federației și plecarea soldaților anului II se impun drept temele cele mai consensuale. În paralel, există o întreagă diversitate de reprezentări – mai mult sau mai puțin fidele – ba chiar exaltate – ale feței întunecate a acestei perioade a istoriei noastre. Se prezintă astfel o progresie de „excese" comise, de la jaful simplu la masacrul colectiv. Foarte curând, opere contemporane stau mărturie unor scene marcante, apărând dintr-odată ca cele mai puțin favorabile Revoluției, dar uneori concepute de autorul lor într-o optică diferită, ca de exemplu punctele de vedere asupra căderii Bastiliei. În această privință, să citățm scenele reprezentate de Jean Louis Prieur (1759-1795), care va conduce vreme de șaptesprezece luni Tribunalul revoluționar și va pieri el însuși pe eșafod. Surprinse pe viu și de un foarte mare interes documentar, ele constituie o bună parte din „Tablouri istorice ale Revoluției franceze", destinate unui mare succes și obiectul a cinci ediții succesive. Să notăm astfel jaful de la hôtel de Castries, din cartierul Saint-Germain (13 noiembrie 1790) și distrugerea monumentului lui Ludovic al XVI-lea, din piața Victoires (11 august 1790). Printre scenele cele mai violente figurează moartea Domnului De Flesselles, starostele negustorilor din Paris, precum și supliciul controlorului general al finanțelor Foulon, în piața de Grève. *Intendentul Bertier de Sauvigny condus la supliciu recunoaște capul lui Foulon* (23 iulie 1789; piatră neagră, estompă, pensulă și cerneală neagră) aparțin seriei de 57 de desene ale lui Prieur achiziționate de stat și depuse în 1934 la muzeul Carnavalet, și îl reprezintă pe ginerele lui Foulon, dus la spânzurătoare; această scenă deosebit de violentă va fi îndepărtată din Tablourile istorice cu ocazia publicării.

Surmontată de o alegorie, *La Mort de M. de Pelleport, qui s'interposait pour sauver M. de Losme, officier de la Bastille, devant l'Hôtel de Ville, le 14 juillet 1789 (Moartea Dlui. De Pelleport, care intervenea pentru a-l salva pe Dl. De Losme, ofițer de la Bastilia, în fața clădirii Primăriei (Hôtel de Ville), la 14 iulie 1789)*, (ulei pe pânză, muzeul Carnavalet), operă a lui Charles Thévenin (1764-1838), este realizată după toate aparențele la câțiva ani după faptele evocate, față de alte scene datorate artistului. Autor de scene anticlericale (mascaradă cu veșminte sacerdotale, Biblioteca națională), Étienne Béricourt era de asemenea autorul unui *Enlèvement de cadavres (Îndepărtare de cadavre)* (guașă pe trăsături de pană, muzeul Carnavalet), unde se văd mai multe căruțe golite de sinistrul conținut, urmare a masacrelor din Septembrie. Acest episod sângeros a inspirat gravuri, de o oarecare naivitate a formei: masacrele de la Salpêtrière, Abbaye, Bicêtre, Force, masacrul preoților refugiați în capela Carmes, masacrul prizonierilor de la Orleans la Versailles... Aceste atrocități au fost exploatate de către propaganda străină, mai ales asasinatul prințesei Lamballe (gravură anonimă olandeză, muzeul Carnavalet). *D'autres cruautés à Paris, le 2 septembre 1792 (Alte cruzimi la Paris, în 2 septembrie 1792)*, gravură anonimă germană (Biblioteca națională), ne detaliază într-un singur tablou episoadele supliciului prințesei, moartea căpitanului gărzii elvețiene, cea a unei starețe precum și chinurile preoților deținuți la Carmes. În rândul denunțărilor cele mai puternice figurează gravurile englezului James Gilray (1757-1815), satiră feroce care își atinge paroxismul în tabloul *Un petit souper à la parisienne. A Family of Sans Culotts Refreshing After the Fatigues of the Day (Un mic supeu à la parisienne. O familie de sanculoți odihnindu-se după o zi obositoare)*, gravură publicată la 20 septembrie 1792, unde asistăm la o scenă colectivă de canibalism!

Tulburările intervenite în provincie au reținut de asemenea atenția artiștilor; astfel, Jean Jacques François Le Barbier (1738-1826) în *Le dévouement du chevalier Désilles (31 august 1790) (Devotamentul cavalerului Désilles)* relatează întâmplarea petrecută la Nancy, când un tânăr plătește cu viața încercarea de a împiedica un conflict fratricid (muzeul Carnavalet). *L'horrible Massacre d'Avignon (Oribilul masacru de la Avignon)*, din octombrie 1791 este descris minuțios într-o gravură: desenul a fost furnizat de unul dintre prizonierii evadați și recapitulează mai multe scene, distingându-se prin extraordinara încărcătură emotivă: „Vedem o femeie moartă și pe fiul său în genunchi cerând îndurare, dar unul dintre călăi îl ia și îl aruncă de viu în ghețărie... Această

scenă oribilă este luminată de torțe ținute de tâlhari, cu care aceștia ard figurile prizonierilor"[1].

Totuși trebuie să așteptăm epoca termidoriană pentru a asista la o largă publicare a gravurilor reprezentând în detaliu înecuri, execuții prin împușcare, canonade și decapitări, ca de exemplu „L'Histoire générale et impartiale des erreurs, des fautes et des crimes commis pendant la Révolution française" („Istoria generală și imparțială a erorilor, greșelilor și crimelor comise în timpul Revoluției franceze").

Altă temă mai puțin violentă și propice descrierii vieții cotidiene, închisoarea pe care a cunoscut-o el însuși, l-a inspirat în mod deosebit pe Hubert Robert (1733-1808), atât în evocări generale (*Corridor de la prison Saint-Lazare en 1793, Récréation des prisonniers de Saint-Lazare, Le Ravitaillement des prisonniers de Saint-Lazare – Coridorul închisorii Saint-Lazare, Odihnă a prizonierilor de la Saint-Lazare, Aprovizionarea prizonierilor la Saint-Lazare* –, muzeul Carnavalet), cât și într-o comandă privată, în care evocă detenția familiei de Noailles, greu încercată, pe copiii însoțiți de preceptorul lor luându-și adio (colecție particulară). Într-o acuarelă care denotă gustul preromantic pentru misterios, intitulată *Madame de Guiche et sa fille apparaissant la nuit à Armand de Polignac en prison* (*Madame de Guiche și fiica sa, apărându-i noaptea lui Armand de Polignac în închisoare*) (muzeul Carnavalet), autorul evocă detenția lui la Temple.

Cât privește iconografia legată de suferințele familiei regale, ea ocupă un loc deosebit; elvețianul Jean Jacques Hauer (1751-18299) a pictat astfel tabloul *Les adieux de Louis XVI à sa famille le 20 janvier 1793 (Despărțirea lui Ludovic al XVI-lea de familia sa la 20 ianuarie 1793)*, și, în 1795, *Louis XVII séparé de sa mère le 3 juillet 1793 (Despărțirea lui Ludovic al XVII-lea de mama sa la 3 iulie 1793)*, opere donate muzeului Carnavalet de către baroana Élie de Rothschild, în 1961, în timp ce muzeul Lambinet de la Versailles păstrează un tablou intitulat *Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés (Și ne iartă nouă greșelile noastre precum iertăm și noi greșiților noștri)*, reprezentându-l pe Ludovic al XVI-lea în timpul unei meditații spirituale cu ultimul său confesor. Încă și mai aproape de eveniment, *Les Adieux de Louis XVI à sa famille (Despărțirea lui Ludovic al XVI-lea de familia sa)* (colecție particulară) a lui Martin Drolling (1752-1817) sunt datate în 1793, ca și pânza lui Charles Benazech (1767-1794, păstrată la castelul de la Versailles,

[1] Claude LANGLOIS, *La Caricature contre-révolutionnaire (Caricatura contrarevoluționară)*, Paris, Presses de CNRS, 1988, p. 189.

reprezentând aceeaşi scenă. Să citäm şi tabloul *Louis XVI monte à l'échafaud (Ludovic al XVI-lea urcă pe eşafod)* de acelaşi autor, operă adeseori reprodusă. Propaganda regală multiplică gravurile: *Les Adieux de Louis XVI à sa famille au Temple*, de Bezanech, gravate de Schiavonetti, sunt publicate la Londra, începând din 1794, la fel, *Marie-Antoinette à la Conciergerie (Maria-Antoaneta la închisoarea Conciergerie)*, datorată lui Anna-Flore Millet, marchiză de Brehan, gravată de Keating, în 1796. Această compoziţie, a cărei factură marcată de o puternică emotivitate anunţă romantismul, o reprezintă pe regină primind binecuvântarea unui preot de după gratii şi pare să fi inspirat tabloul *Strafford marchant au supplice* (*Strafford mergând la supliciu*) de Delaroche (1835)[1]. Aşa cum se întâmplă adeseori în acest tip de imagine, sentimentul religios este mai puternic decât o strictă ideologie.

L'urne mystérieuse (*Urna misterioasă*), datorată lui Grussaire (1794), aparţine tipurilor de alegorii în care profilurile lui Ludovic al XVI-lea, al reginei, al copiiilor lor şi al Doamnei Élisabeth, apar în frunzişul sălciilor plângătoare, umbrind o urnă funerară asupra căreia se reculege Franţa. Simbolistica acestor motive cu urnă funerară rămâne legată de o dorinţă de restaurare monarhică şi se regăseşte chiar pe anumite piese ale Companiei Indiilor. În rândul creaţiilor celor mai surprinzătoare figurează acel mic ex-voto în formă de ghilotină din lemn negru, fabricat la cererea familiei deputatului din Constituantă Simon Linguet (1736-17949), mort pe eşafod (Arhivele naţionale). El conţine o relicvă (fragment de os) al defunctului, şi dovedeşte o anumită fascinaţie pentru „lama egalizatoare"; acest relicvar laic se poate compara cu cel conceput de Vivant-Denon.

Dacă Primul Imperiu uită să evoce Revoluţia, îi revine Restauraţiei să-i celebreze prin intermediul comenzilor oficiale victimele, cu o oarecare discreţie, evitând cu grijă orice evocare a războiului civil. Într-adevăr, Ludovic al XVIII-lea îşi afişează clar voinţa de reconciliere naţională. Din 1814, Domnişoara Robineau expune la Salon tabloul *Une vue de la tombe de Louis XVI au cimetière de la Madeleine (O vedere a mormântului lui Ludovic al XVI-lea în cimitirul la Madeleine)*. La salonul din 1817, se poate vedea *La Mort de l'abbé Edgeworth (Moartea abatelui Edgeworth)*, în prezenţa fiicei lui Ludovic al XVI-lea, discretă aluzie la ajutorul pe care l-a dat regelui, operă a lui Alexandre

[1] Vezi Beth S. Wright, *Painting and history during the French Restoration. Abandoned by the Past* (*Pictura şi istoria în timpul Restauraţiei franceze. Abandonate de Trecut*), ed. Cambridge Cambridge University Press, 1997.

Menjaud (1773-1832), precum și *L'Apothéose de Louis XVI*, datorată lui Nicolas André Monsiau (1754-1837), unde monarhul, în costum de încoronare, este susținut de un înger[1]. Să citățm de asemenea un *Saint Louis accueillant Louis XVI et sa famille (Sfântul Ludovic primindu-i pe Ludovic al XVI-lea și familia sa)* (piatră neagră și estompă, colecție particulară) de Girodet (1767-1824), proiect pentru decorarea bisericii la Madeleine; orice reprezentare a execuției publice este categoric interzisă. Totuși, în același an, Primăria Parisului hotărăște să împodobească fosta închisoare a Mariei-Antoaneta la Conciergerie, unde un altar tocmai a fost instalat. Se comandă trei opere: *La Reine Marie-Antoinette séparée de sa famille du Temple à la Conciergerie* (*Regina Maria-Antoaneta despărțită de familia ei de la Temple la Conciergerie*), de Pajou (1730-1809), *La Reine Marie-Antoinette en deuil* (*Regina Maria-Antoaneta în doliu*) de Simon și *Marie-Antoinette communiant dans sa prison* (*Regina Maria-Antoaneta împărtășindu-se în închisoare*) de Rolling. Acest ultim tablou, tulburătoare scenă de clar-obscur, ne arată intervenția providențială a unui preot refractar pe lângă suverana captivă. „Prin martiriul său acceptat, ea spală crimele comise sub Teroare, ea este «mântuitoare»[...] Ea singură putea să mijlocească în favoarea celor care erau considerați criminali, adică revoluționarii", subliniază Marie-Claude Chaudonneret[2]. Să notăm că Menjaud a prezentat de asemenea, la Salonul din 1819, o *Communion de la reine Marie-Antoinette à la Conciergerie* (*Împărtășania reginei Maria-Antoaneta la Conciergerie*) de factură mai clasică.

În 1816, regele comandă o serie de portrete ale generalilor vandeeni, destinate sălii Gărzilor din palatul Saint-Cloud; și acolo, artiștii cu intuiție evită orice reprezentare de luptă fratricidă, lucru pe care îl observă Miel, comentându-l pe cel al lui Henri de La Rochejaquelein: „D. Guérin posedă arta de a ascunde imaginea războaielor civile; descoperim vârfurile baionetelor republicane, dar nu vedem francezi luptând împotriva francezilor." Emblematic din mai multe puncte de vedere, „tablou deosebit de seducător în plenitudinea sa", după părerea lui Josette Bottineau, care subliniază „impresia de țâșnire pe care o provoacă atitudinea tânărului șef" de douăzeci de ani, generalissim al armatei catolice și regale, acest portet reunește simboluri politice (cocardă albă, drapel alb

---

[1] Vezi Frank Anderson TRAPP, „The restoration View of the Revolution of 1789" (Restaurarea concepției asupra Revoluției din 17899) în GEORGE LEVITINE (dir.), *Culture and Revolution. Cultural Ramification of the French Revolution* (*Cultură și Revoluție. Ramificările culturale ale Revoluției franceze*), Universitatea din Maryland, College Park, 1989.

[2] Vezi Marie-Claude CHAUDONNERET, „Le Mythe de la Révolution" („Mitul Revoluției") în Philippe BORDES și Régis MICHEL (dir.), *Aux armes et aux arts! Les arts de la Révolution* (*La arme și la arte! Artele revoluției*), 1789-1799, Adam Biro, 1988.

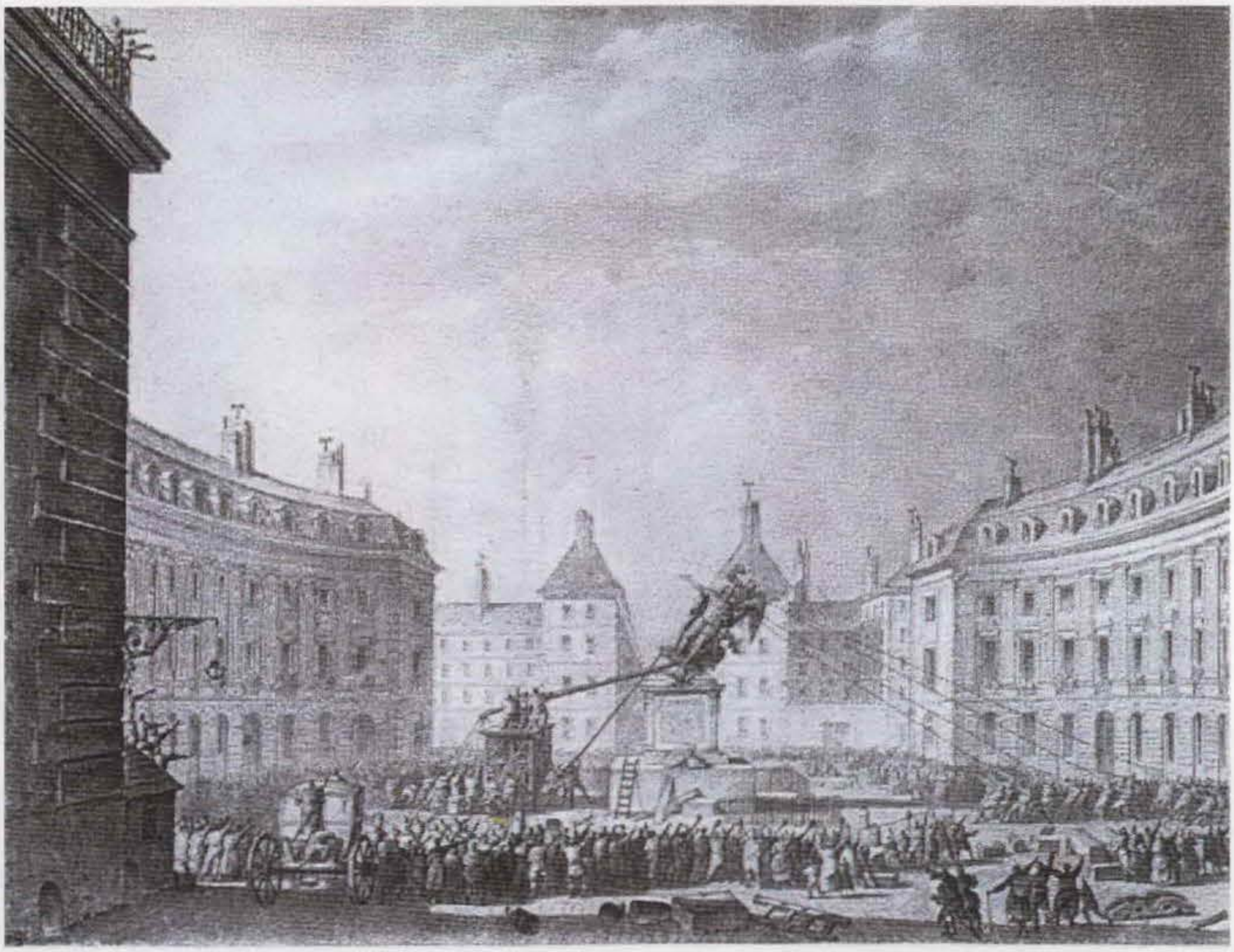
ornat cu inscripția „Trăiască regele") și religioase (Inimă sfântă brodată pe piept)[1]: Pierre Narcisse Guérin (1774-1833) a știut să exprime elanul lui Antoine Philippe de La Trémouille, prinț de Talmont (colecție particulară).

Cu totul alta apare concepția portretelor lui Girodet, prezentate la Salonul din 1824, tratate într-o manieră reținută, în care reprezentarea lui Charles Artus, marchiz de Bonchamps, sobru îmbrăcat, apare cu pana în mână într-o atitudine de meditație. „Este posibil ca pictorul să fi avut ca scop principal să îi păstreze acest aer de blândețe și de amabilitate care constituiau esența caracterului său." Prin contrast, Cathelineau, „sfântul din Anjou", generalisim al marii armate catolice și regale, de origine populară, se prezintă cu un aer hotărât, împodobit cu culori strălucitoare. Armele variate, rozarele și medaliile pioase, pe fond de troiță și de drapel cu flori de crin, accentuează această latură strălucitoare, ușor ostentativă. Fiul său, care trebuia să piară și el în bătăliile din 1832, a servit drept model acestei seducătoare efigii, veritabilă icoană a regalității. Eroismul sacrificat, legat de tinerețea extremă a majorității acestor figuri emblematice, amplifică emoția emanată și explică succesul litografiilor inspirate de aceste opere. Trimise în rezervele Luvrului în 1830, apoi la Versailles în 1870, în fine prezentate publicului în 1875, ele s-au reîntors în rezerve înainte de 1881, înainte de a fi depuse la muzeul din Cholet în 1914.

În vreme ce Hubert Robert pictase odinioară *La Violation des caveaux des rois dans la basilique de Saint-Denis en octobre 1793* (*Violarea cavourilor regilor în bazilica Saint-Denis în octombrie 1793*) (muzeul Carnavalet), François Joseph Heim (1787-1865) ne-a lăsat o scenă nocturnă luminată de torțe, reparație oficială, intitulată *Les Ossements des rois, déposés dans le lieu dit cimetière des Valois, Saint-Denis, en 1793, retirés pour être recueillis dans un caveau le 18 janvier 1817* (*Osemintele regilor, depuse în locul numit cimitirul familiei Valois, la Saint-Denis, în 1793, retrase pentru a fi adunate într-un cavou la 18 ianuarie 1817*) (muzeul Carnavalet). Joseph Beaume (1796-1885) îl reprezintă pe rege în tabloul *Charles X pose et fait bénir la première pierre du monument à la mémoire de Louis XVI, 3 mai 1826* (*Carol al X-lea pune și binecuvântează prima piatră a monumentului în memoria lui Ludovic al XVI-lea, 3 mai 1826*) (muzeul de la Versailles), în care vedem cele mai înalte autorități ale statului (familie regală, cler, deputați) prezidând o ceremonie reparatorie pe locul execuției sale.

---

[1] Vezi Josette BOTTINEAU, „Les portraits des généraux vendéens, commande et critique, diffusion et destin" („Portretele generalilor vandeeni, comandă și critică, difuziune și destin"), *Gazette des Beaux-Arts*, mai-iunie 1975.

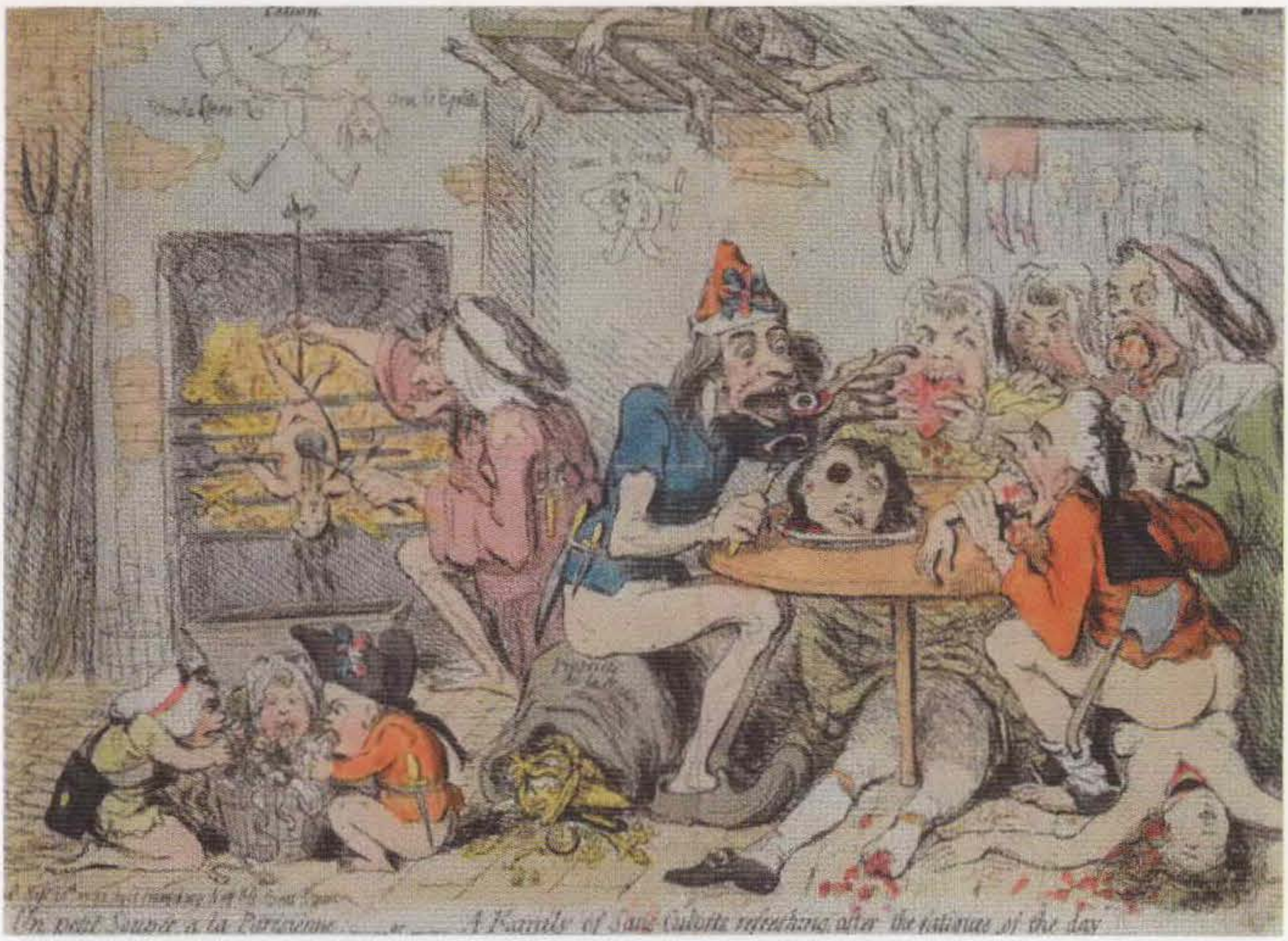


Jean Louis Prieur (1759-1795): *Distrugerea monumentului lui Ludovic al XIV-lea în piața Victoires, 11 august 1792.* Desen.
© Musée Carnavalet

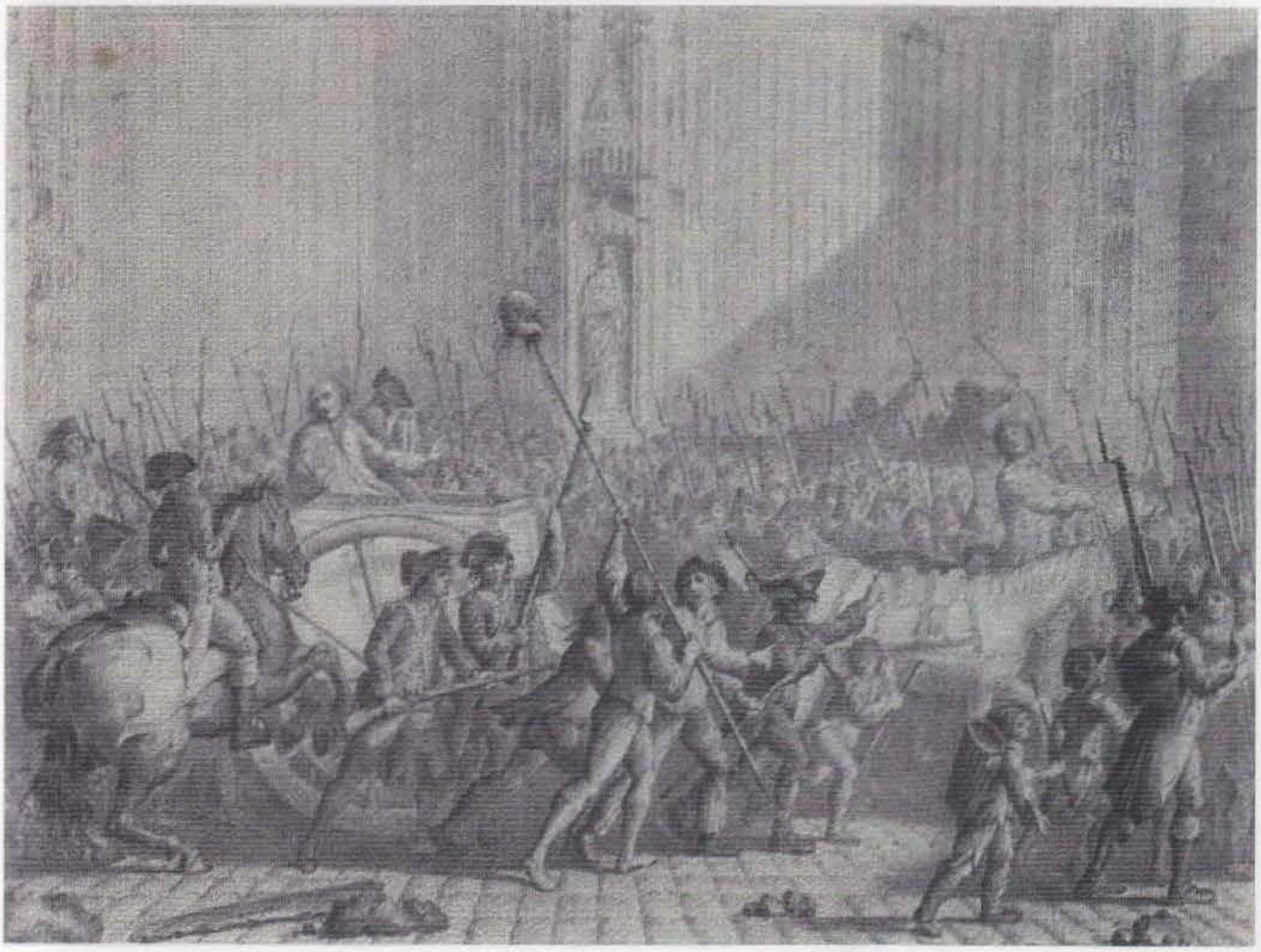
Jean Louis Prieur: *Jefuirea casei de detenție Saint-Lazare, luni 13 iulie 1789.* Desen.
© Musée Carnavalet

Hubert Robert (1733-1808) : *Violarea pivnițelor regale în bazilica Saint-Denis în 1793*. Ulei pe pânză.
© Musée Carnavalet

Pierre Antoine Demachy (1723-1807): *Demolarea bisericii Saint-Jean-en-Grève în 1800.* Ulei pe pânză.
© Musée Carnavalet



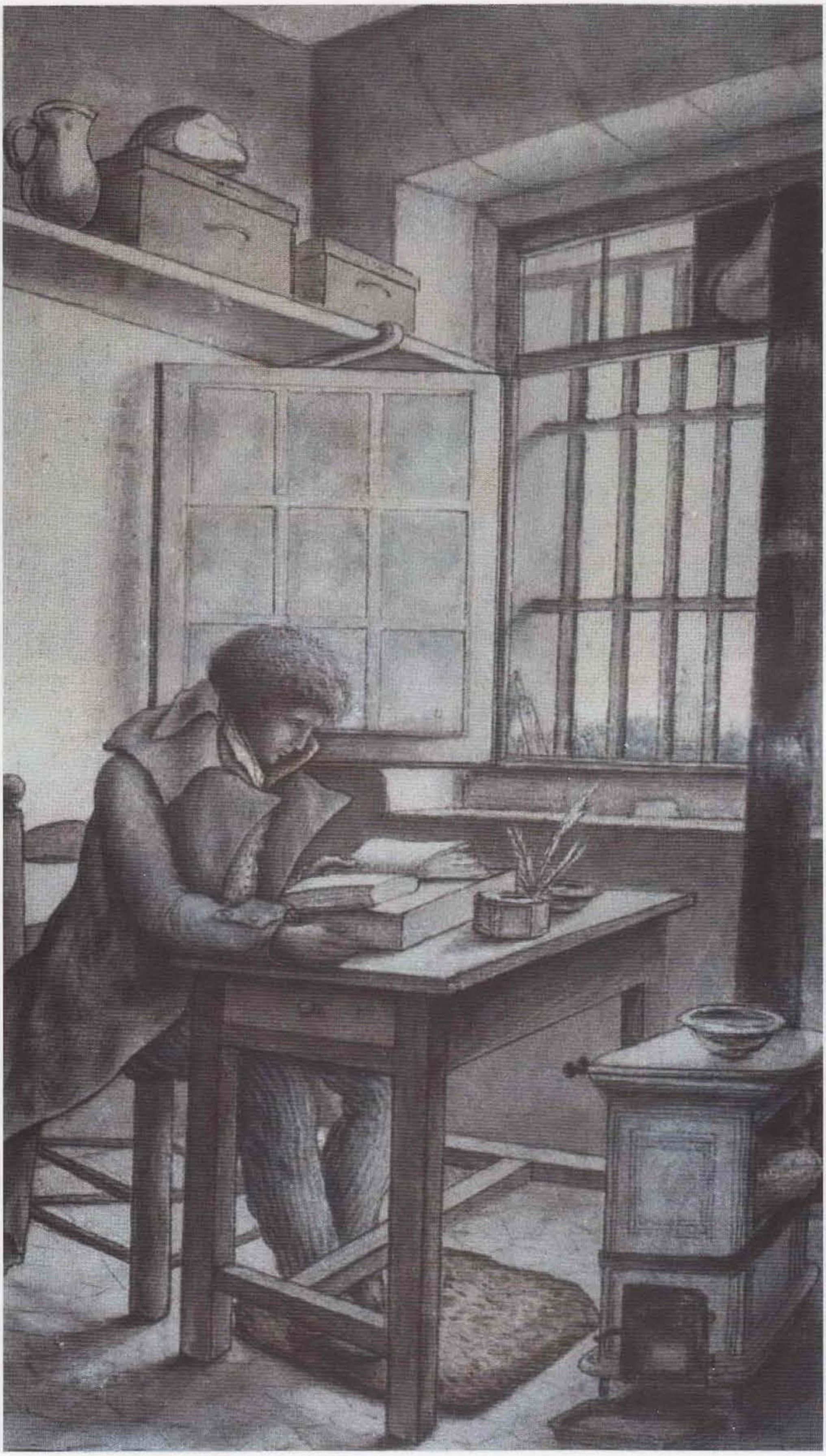
James Gillray (1757-1815): *Un mic supeu după moda pariziană. A Family of Sans Culotts Refreshing After the Fatigues of the Day.* 20 septembrie 1792.
© Bibliothèque nationale de France



Jean Louis Prieur: *Intendentul Bertier de Sauvigny, dus la supliciu, recunoaşte capul lui Foulon, 23 iulie 1789.* Desen.
© Musée Carnavalet

Léon-Maxime Faivre (1856-1941): *Moartea prințesei de Lamballe, 3 septembrie 1792*. Ulei pe pânză, Muzeul național al Castelului Versailles.
© RMN

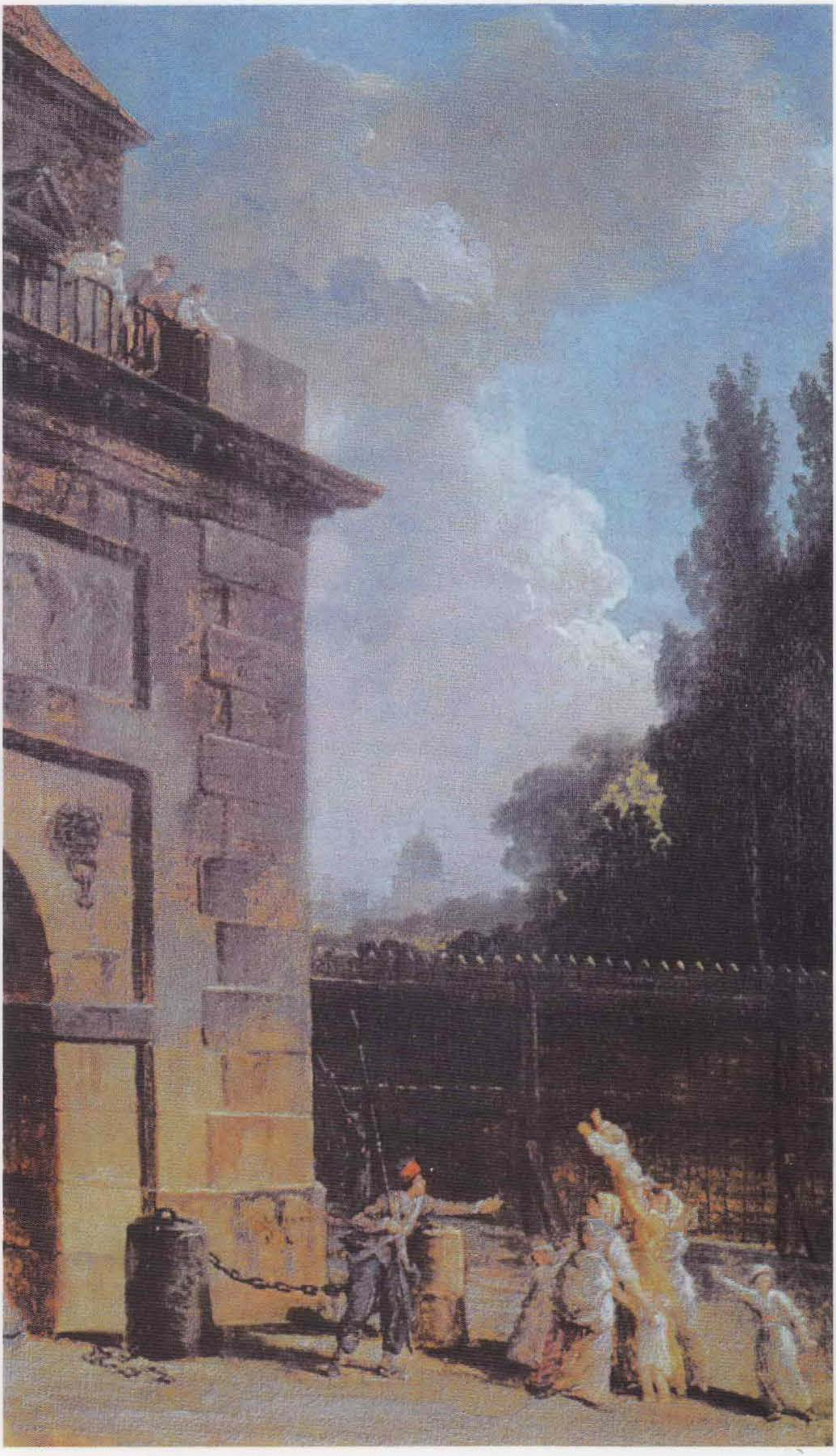
Fapt istoric întâmplat la Avignon. Desen anonim.
© Bibliothèque nationale de France



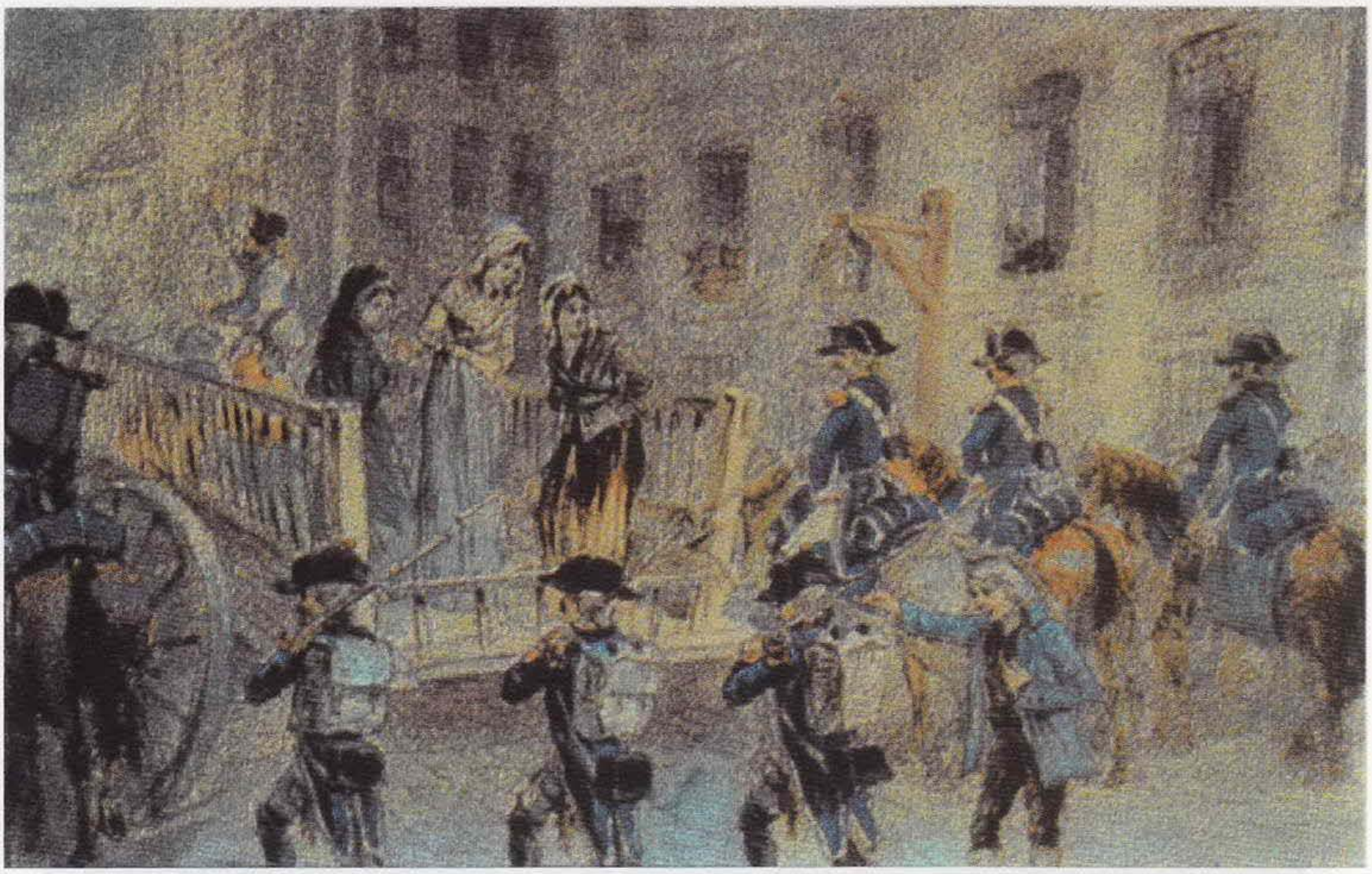
Hubert Robert: *André Chénier în închisoarea de la Saint-Lazare.* Desen.
© Musée Carnavalet

Charles Benazech (1767-1794): *Ludovic al XVI-lea îşi ia rămas bun de la familia sa la Templ, 20 ianuarie 1793*. Ulei pe pânză, Muzeul național al Castelului Versailles.
© RMN

Charles-Louis Muller (1815-1892): *Apelul ultimelor victime ale Terorii în închisoarea Saint-Lazare (detaliu)*. Muzeul național al Castelului Versailles.
© RMN



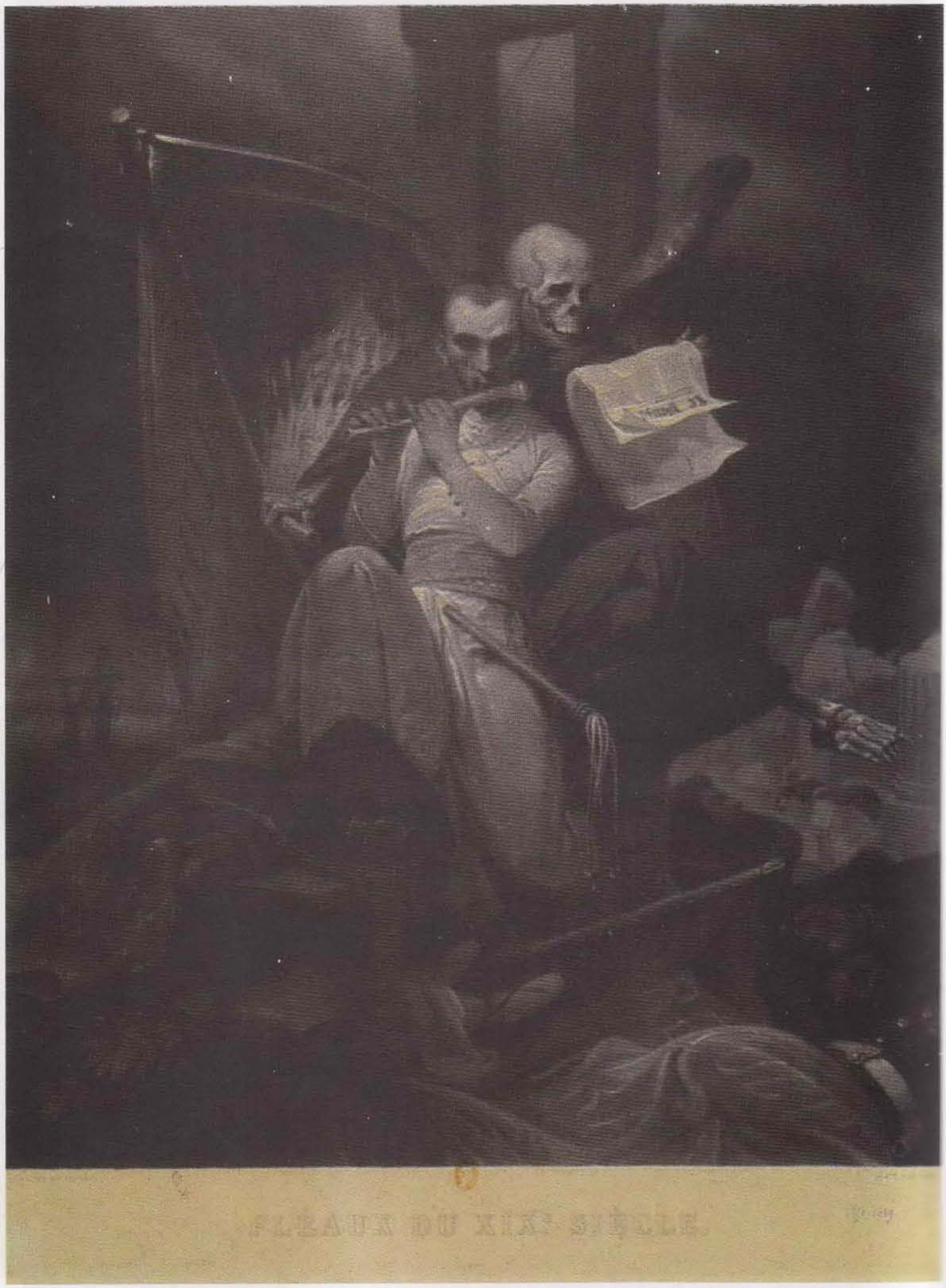
Hubert Robert: *Copiii familiei de Noailles îşi iau rămas bun de la părinții lor condamnați.* Ulei pe pânză, colecție particulară.
© D.R. (Jean-Christophe Doërr, photographe)



Doamnele de Noailles, mergând la ghilotină, primesc iertarea unui preot deghizat. Desen în acuarelă. Colecție particulară.
© D.R. (Jean-Christophe Doërr, photographe)

Pierre Antoine Demach : *O execuție capitală în piața Revoluției.*
Ulei pe hârtie lipită cu clei pe pânză.
© Musée Carnavalet

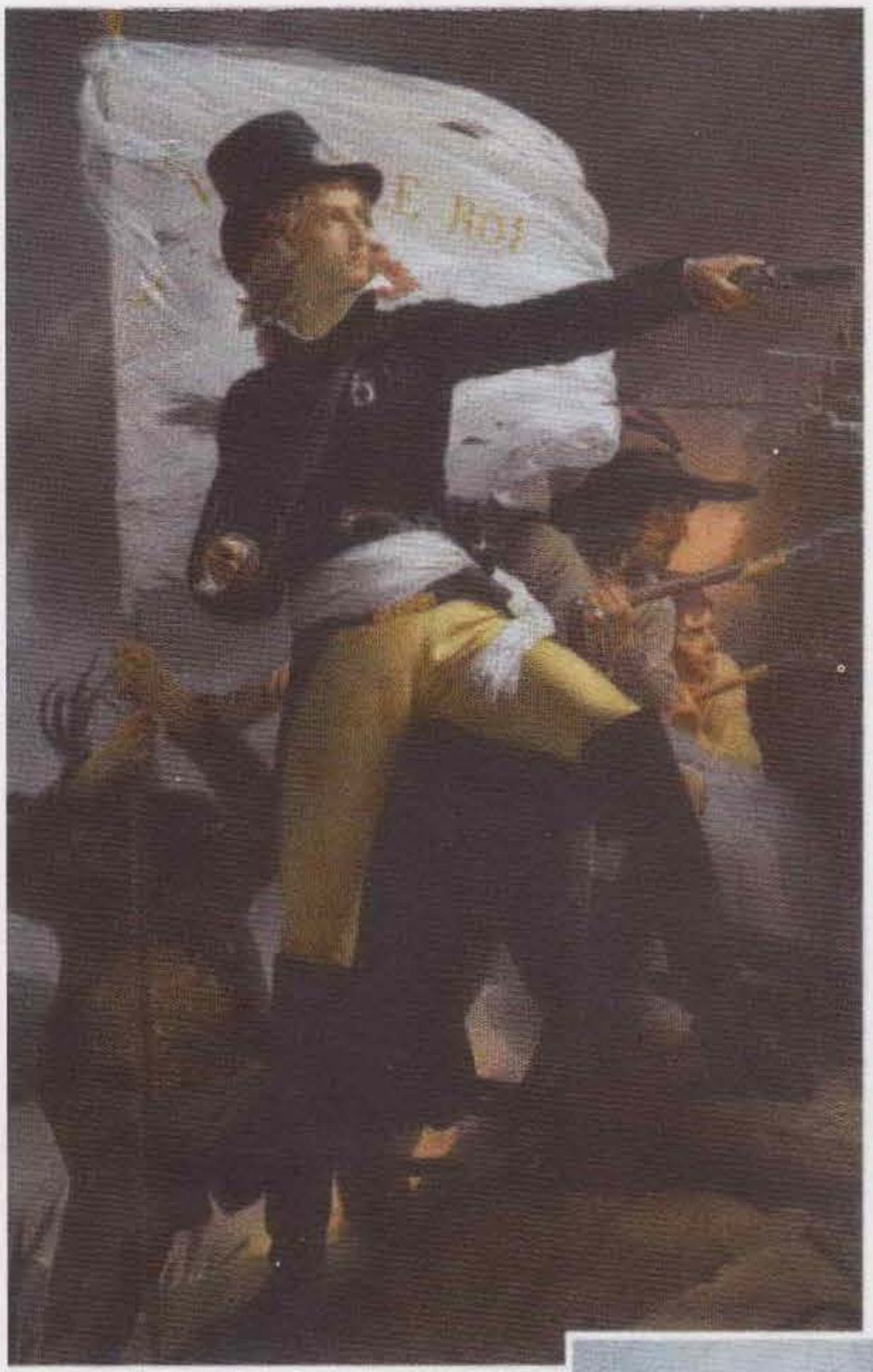
Auguste Debay (1804-1865): *Episod sub Teroare, în 1793, la Nantes.*
Ulei pe pânză.
© Nantes, musée des Beaux-Arts



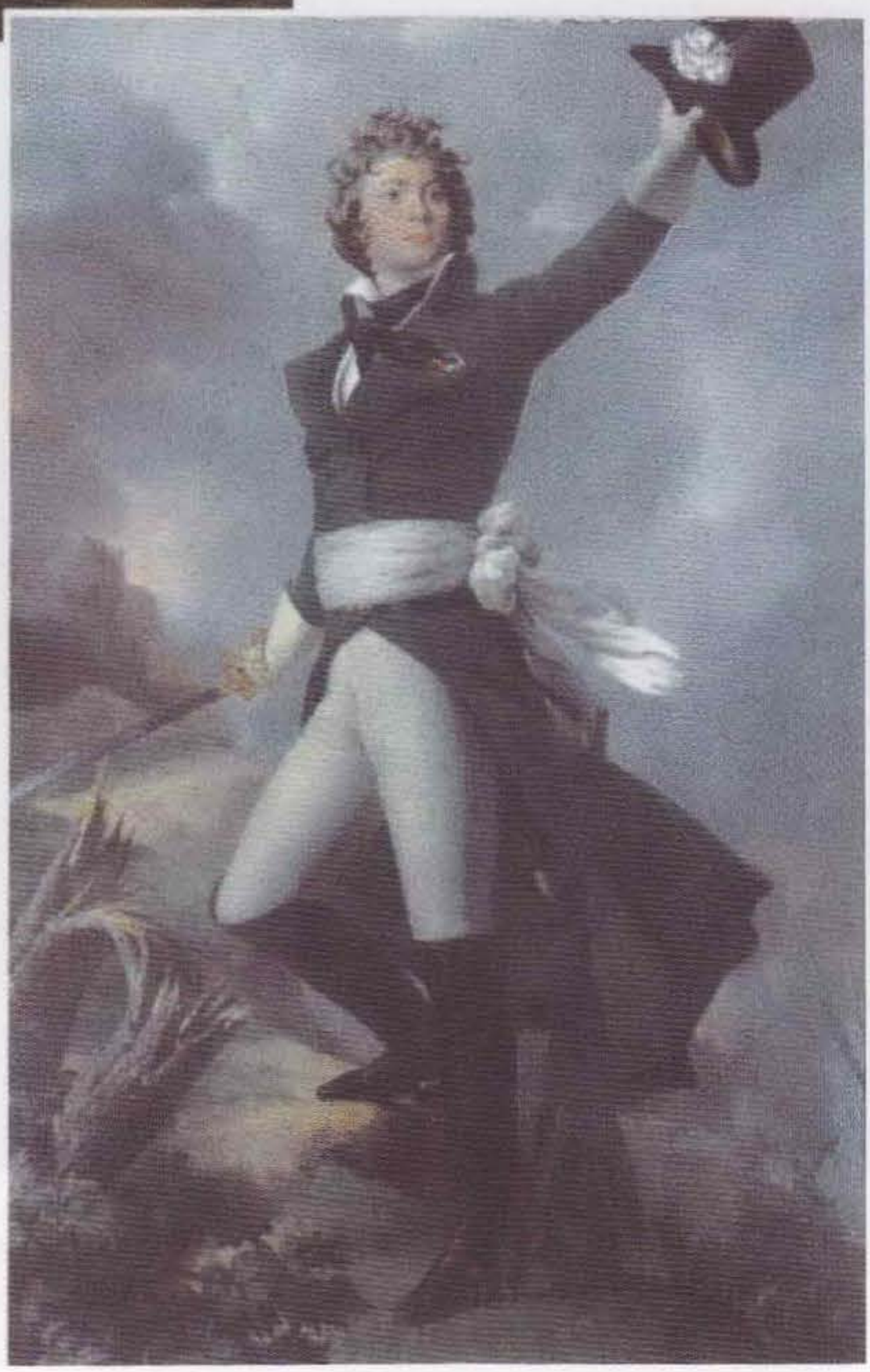
Jean-Pierre Marie Jazet (1788-1871): *Flageluri ale secolului al XIX-lea*, după tabloul lui Horace Vernet (1789-1863), *Socialism şi holeră.*
© Bibliothèque nationale de France

Jean Jacques Hauer (1751-1829): *Ludovic al XVII-lea despărțit de mama sa în 3 iulie 1793* (detaliu). Ulei pe pânză.
© Musée Carnavalet

Émile Mascré: *«Capet, ridică-te» sau Ludovic al XVII-lea la Simon* (spre 1838). Ulei pe pânză.
© Vizille, musée de la Révolution française



Pierre Narcisse Guérin
(1744-1833):
Henri du Vergier,
conte de La Rochejaquelein
(1772-1794), general din
Vendée. Ulei pe pânză,
muzeul național al
Castelului Versailles.
© RMN

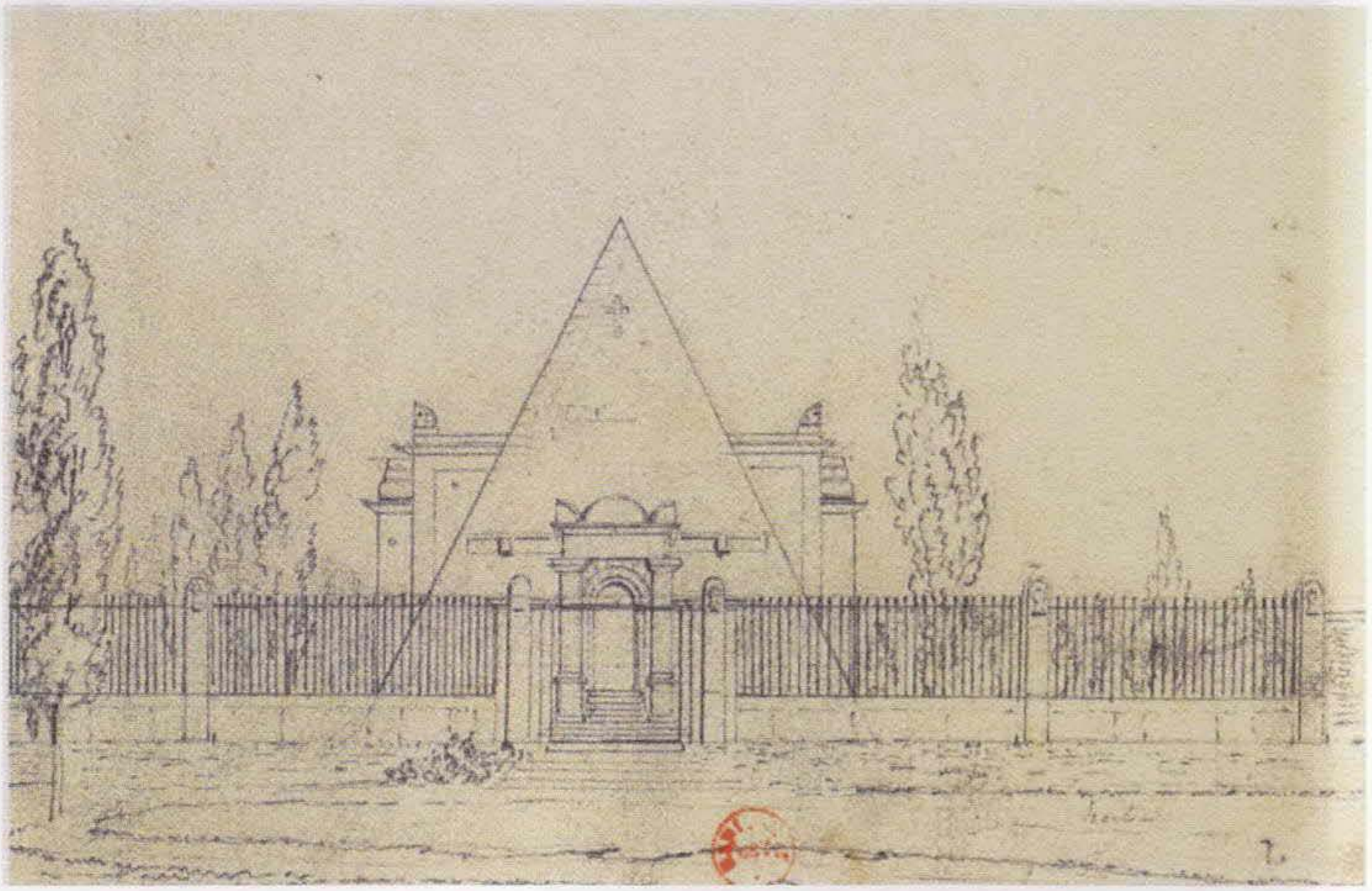


Léon Cognier (1794-1880),
după Pierre Narcisse Guérin:
Antoine Philibert de
La Trémouille,
prinț de Talmont (1765-1794),
general din Vandeea.
Ulei pe pânză,
muzeul național al
Castelului Versailles.
© RMN

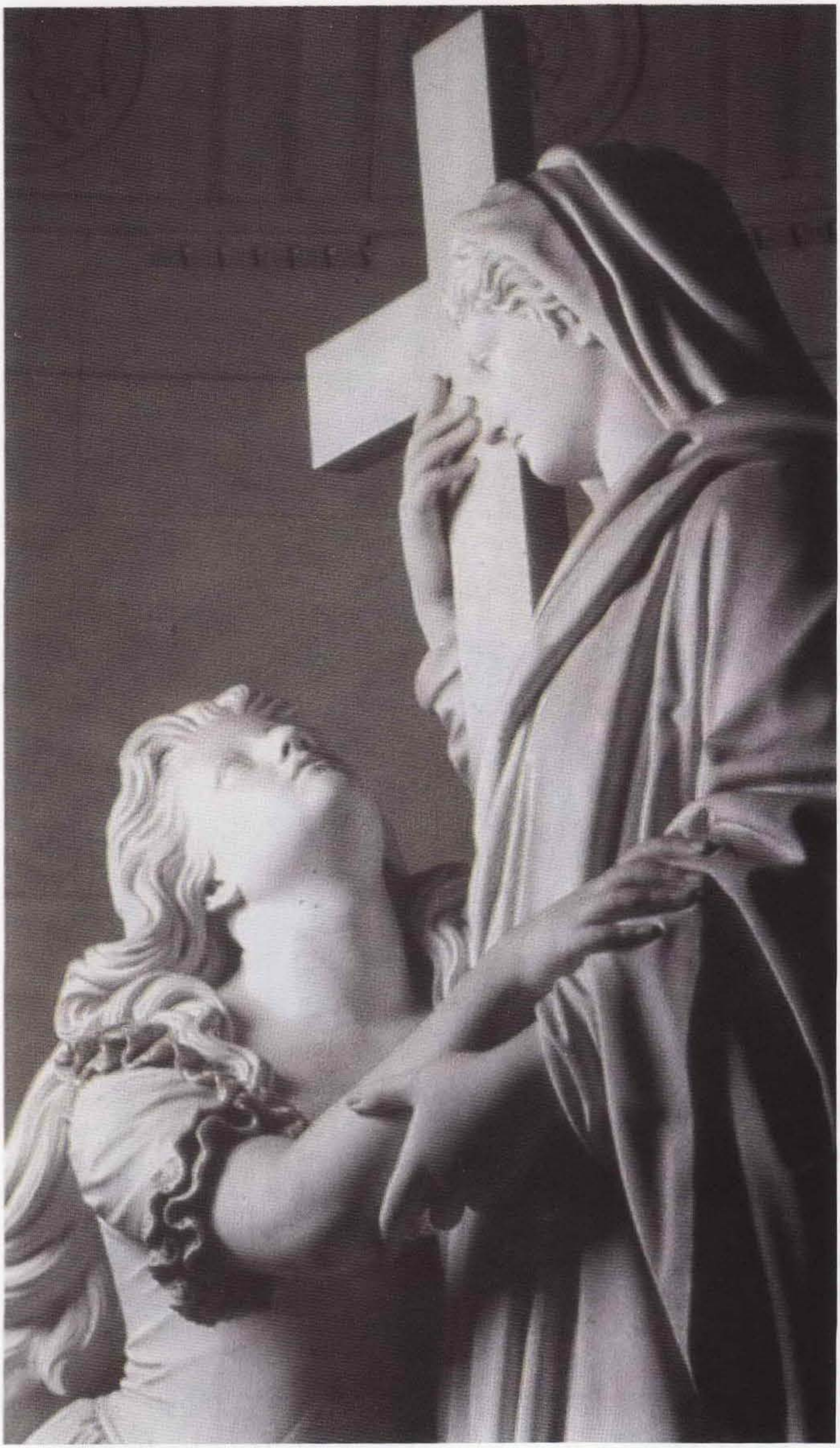
Thomas Degeorge (1786-1854): *Moartea lui Bonchamps.*
Ulei pe pânză, în depozit la Galeria de istorie a Vandeei.
© Musées d'Art de Clermont-Ferrand

Alphonse de Boisricheux: *Bretoni reuniți pentru a asista la o slujbă în timpul nopții, în 1793.* Ulei pe pânză (1838), castelul Puy-du-Fou, în Vandeea.
© Galerie d'histoire de la Vendée

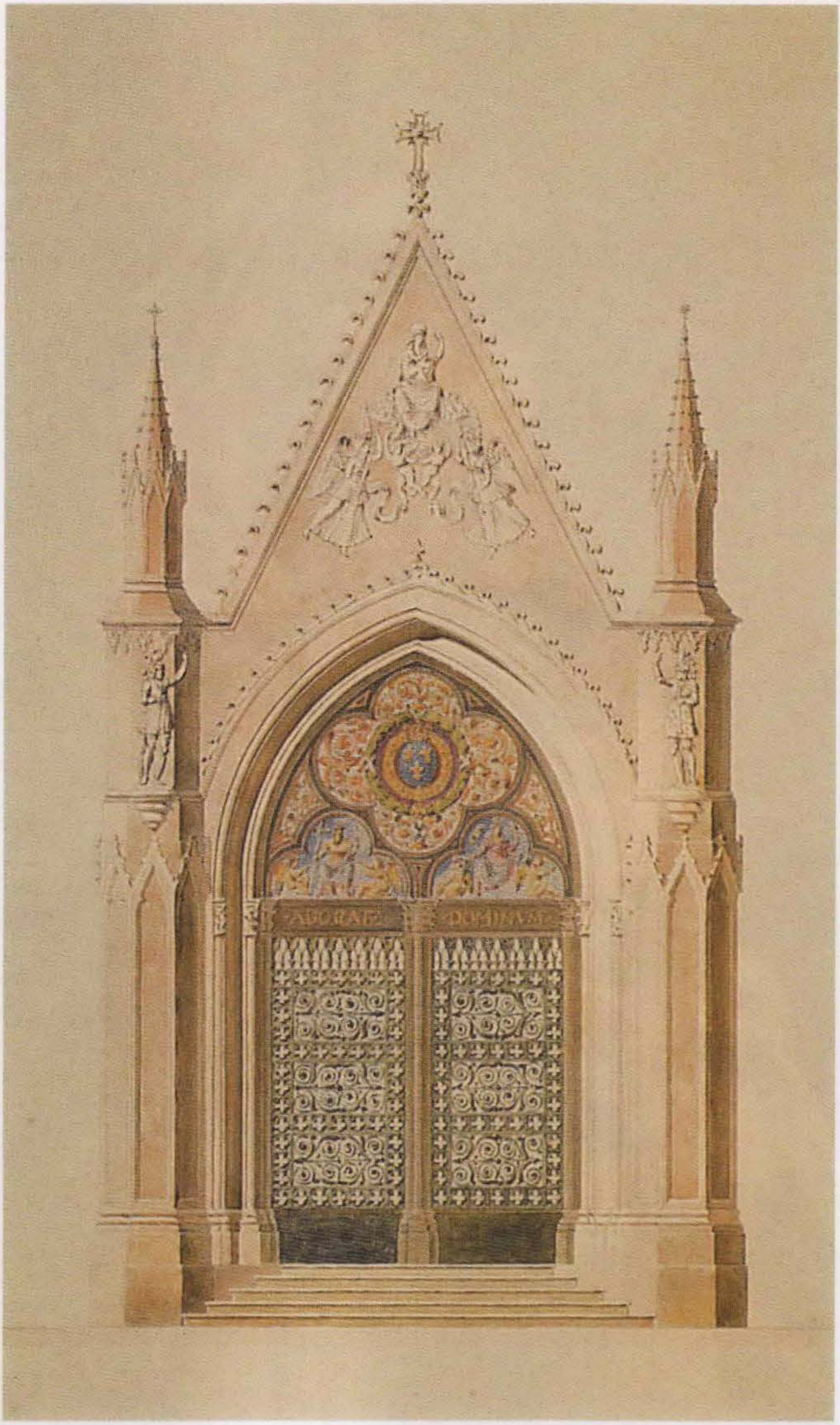
Joseph Beaume (1796-1885): *Carol al X-lea pune prima piatră a monumentului în memoria lui Ludovic al XVI-lea, 3 mai 1826.*
Ulei pe pânză, muzeul național al Castelului Versailles.
© RMN



François-Gabriel Théodore Basset de Jolimont (născut în 1787):
Lyon. Monument expiatoriu al bisericii Brotteaux. Desen.
© Bibliothèque nationale de France



Jean Pierre Cortot (1787-1843): *Maria Antoaneta îngenunchiată la picioarele Religiei,* Paris, capelă expiatorie.
© RMN



Amable Macquet: *Proiectul capelei gotice la Mont des Alouettes aux Herbiers în Vendeea* (spre 1826). Hârtie, minã de plumb, cernealã, acuarelã lipitã pe carton, castelul Puy-du-Fou.

© Galerie d'histoire de la Vendée

Monumente expiatoare ale victimelor de la Lyon aux Brotteaux (cenotaf: 1795, apoi piramidă: 1817, arhitect Cochet), la edificiile de la Quiberon-Auray, datorate lui Caristie (1822-1829), toate având spirit neoclasic, și la Capela din Mont des Alouettes aux Herbiers (Vandeea), începută în 1825 de către Macquet, de un neogotic elegant; ia naștere astfel o întreagă arhitectură comemorativă. De exemplu, la Valognes, puțin după 1805, se instalează o piramidă în grădina presbiteriului; tableta de la baza sa poartă o oglindă inclinată astfel încât razele soarelui care răsare să ilumineze efigia lui Ludovic al XVI-lea.

Sculptura nu este uitată și se privilegiază de asemenea membrii familiei regale și marile figuri ale epopeii vandeene. La capela expiatoare, ridicată de Fontaine pe locul cimitirului de la Madeleine, Bosio îl reprezintă pe *Louis XVI soutenu par un ange gardien (Ludovic al XVI-lea susținut de un înger păzitor)*, căruia i-a împrumutat trăsăturile abatelui Edgeworth de Firmont, și Cortot, *Marie-Antoinette agenouillée aux pieds de la Religion (Maria-Antoaneta îngenuncheată la picioarele Religiei)*, reprezentată sub trăsăturile Doamnei Élisabeth. Am putut sublinia aici contrastul dintre cele două figuri, hieratismul absolut neoclasic al alegoriei și neobarocul dezordonat al suveranei. La Nantes, coloana lui Ludovic al XVI-lea este încoronată cu o statuie a regelui în costum roman, de Molknecht (1793-1876), inaugurată în 1823. Lui i se datorează și statuia lui Ludovic al XVI-lea de la Loroux-Bottereau, ținând o ramură de măslin în mâna dreaptă și un sul al legii în cealaltă, și cea situată actualmente în parcul castelului de la Caradeuc, în timp ce Raggi (1791-1862), concepe la Bordeaux o efigie monumentală din bronz a suveranului de 6,50 m înălțime, în costum de incoronare (1829, distrusă în timpul celui de-al Doilea Război mondial), asemănătoare statuii lui Ludovic al XVI-lea comandată lui Cortot pentru actuala Piață Concorde și nerealizată.

La Légé, în fața capelei neogotice Notre-Dame de la Pitié, datorată lui Chagneau și ridicată în amintirea lui Charrette și a tovarășilor săi de arme, Molknecht crează o statuie a eroului (1826), în picioare și purtând uniformă de gală, arătând spre cer cu mâna stângă, cu dreapta sprijinită de sabie, și care va fi dată jos în 1832. În capela Surorilor de la Saint-Florent-le-Vieil, el îl așează pe Cathelineau apărând o cruce, amintind de statuia pe care acest „fiu al unui fost partizan curajos din Tirol pe capul căruia a fost pusă o recompensă de către Napoleon" a ridicat-o în Pin-en-Mauges (distrusă în 1832), în centrul unui mare oval punctat cu 32 de stâlpi care poartă vase de formă antică (decor de inimi sfinte și de flori de crin): „El este reprezentat în costum țărănesc, haină

scurtă, încrucişată pe piept, cu pistoale într-o eşarfă cu noduri mari, cu mătăniile atârnând pe piept şi o inimă sfântă pe stânga placată pe haină. Mâna sa dreaptă este înarmată cu o sabie, al cărei vârf ajunge la o inscripţie: «Dumnezeu şi regele!» sculptată pe piedestalul unei cruci al cărei stâlp vertical îl îmbrăţişează, şi ale cărui braţe îi depăşesc capul: figura lui priveşte cerul pe care îl invocă prin expresia trasăturilor pentru succesul întreprinderii sale; pălăria decorată cu funde şi panaş este pusă pe piedestalul crucii; o mantie bine drapată cade de pe umărul său stâng, şi acoperă spatele piedestalului crucii"[1].

Totuşi, efigia cea mai emoţionantă şi neîndoielnic cea mai celebră pe bună dreptate rămâne cea a lui Bonchamp, concepută de republicanul David d'Angers, al cărui tată a scăpat cu viaţă datorită lui. Inspirată de arta antică, ea reprezintă ultimele lui clipe, în care propovăduieşte mila faţă de oamenii săi, fapt subliniat de inscripţia: „Milă prizonierilor!" (biserica de la Saint-Florent-le-Vieil). „Acest atlet elegant, acest bătrân căzut" îl va inspira pe Louis Aragon în 1956: „Încercaţi să tremuraţi precum copilul care, printre soldaţi, privea biserica unde era tatăl său, precum sculptorul de geniu când a redus la acest gest fresca complexă ca o tragedie, a copilăriei sale şi a milei sale... Încercaţi să simţiţi aici excepţionalul, un lucru fără pereche pe lume, grandoarea artei şi a sentimentului amestecate, priviţi, vă zic, priviţi bine, căci aceasta, dincolo de judecăţi şi de sisteme, ascultaţi-mă, aceasta este Franţa. Şi să nu îmi spuneţi că arta nu are patrie."

Sculptat într-un sit grandios de către Lukas Ahorn după un model de Thorvaldsen, Leul din Lucerna aminteşte sacrificiul gărzii elveţiene în serviciul lui Ludovic al XVI-lea în 1792. Animalul muribund, cu capul pus pe ecusonul fleurdelizat[2], a fost repede considerat de către elveţieni ca un monument naţional. Schinkel furnizează desenul reprezentând o pereche de candelabre din marmură (1818), realizate de Tieck (*Le Deuil*) şi Rauch (*Le Triomphe*), admirate de Stendhal, şi destinate mausoleului lui Rochejaquelein de la Saint-Aubin-de-Baubigné. Piciorul lor poartă gravate în medalioane portretele celor trei şefi vandeeni (Henri şi Louis de La Rochejaquelein, Louis de Lescure). I se datorează de asemenea sabia oferită de către ofiţerii armatei prusace lui Henri de La Rochejaquelein, fiul lui Louis de La Rochejaquelein, nepotul lui Henri de

[1] Inaugurarea statuii generalului Cathelineau, la Pin-en-Mauges, departamentul Maine-et-Loire, la 9 august 1827, Angers, Mame senior, 1827.

[2] Fleurdéliser (fr.) = a decora cu flori de crin.

La Rochejaquelein și al lui Louis de Lescure, elegantă creație neoclasică, de o mare originalitate (Saint-Michel, decor fleurdelizat, colecție particulară)[1].

În timpul monarhiei din iulie, pentru evidente motive consensuale, se evocă pagini federative ale Revoluției. Subiectele violente nu mai sunt trecute sub tăcere de către pictori, care întâlnesc totuși cele mai mari greutăți în a-și expune operele. *Boissy d'Anglas saluant la tête du député Féraud, le 1er prairial année III*, (*Boissy d'Anglas salutând capul deputatului Féraud, întâi prerial anul III*), așa este intitulată una dintre compozițiile destinate sălii de ședințe a Camerei deputaților, condamnare clară a presiunii populare și a abuzurilor repetate. Versiunile lui Vinchon și Court dau naștere la critici acerbe, cu atât mai puternice cu cât regimul, născut din baricadele de la 1830, pare să-și renege latura populară; se renunță până la urmă la expunerea unei pânze socotite și subversive.

Admis la Salonul din 1833, un desen de Chenavard, intitulat *Une séance de la Convention pendant le vote de la mort de Louis XVI* (*O ședință a Convenției în timpul votului pentru moartea lui Ludovic al XVI-lea*) este retras; este adevărat că îl putem vedea aici pe Philippe-Égalité, tatăl lui Louis-Philippe, amintire jenantă pentru puterea instalată. Romantismul obligă, artiștii se inspiră din scenele cele mai dramatice: *Mademoiselle de Sombreuil arrêtant les assassins en buvant un verre de sang* (*Domnișoara de Sombreuil care-i oprește pe asasini bând un pahar de sânge*), datorată lui Boulanger, este refuzată la Salonul din 1835. O pânză de Verdier, reprezentând același subiect, se vede exclusă de asemenea de la simezele Luvrului în 1841.

Două picturi impresionante se disting prin originalitatea subiectului ales, prin puterea lor emotivă și calitatea lor picturală, reprezentative pentru sensibilitatea artistică a epocii. De o rară forță a expresiei și deci deranjante, ele nu pot decât să incite la discuții. *Épisode sous la Terreur en 1793 à Nantes* (*Episod sub Teroare în 1793 la Nantes*) (Nantes, muzeul de artă) reprezintă execuția din piața Bouffay a Doamnei de la Méteyrie și a celor patru fiice ale sale, rude cu Charette. Moartea lor trimite așadar la Teroare și la războaiele din Vandeea. Această pânză de Auguste Debay (1804-1865), datată în 1838, este refuzată la Salonul din 1839; va fi nevoie să se aștepte până la cel din 1850-1851 pentru a o expune. Statul o achiziționează și o trimite la Nantes, unde îl deranjează în oarecare măsură pe primarul orașului. Dacă ghilotina pare să fi fost suprimată

[1] Claudia MECKEL, "Sketch Design for Presentation Sword", în Karl Friedrich SCHINKEL, *A Universal Man*, New Haven-Londra, Yale University Press, 1991, p. 106-107

ulterior de către pictor, totul converge în direcția ei după o compoziție piramidală și vedem condamnații urcând treptele eșafodului, încadrați de călăi; bonetele lor frigiene, precum și rampa vopsită în roșu, simbolizează sângele vărsat și contrastează cu paloarea tinerelor care se roagă, strânse lângă mama lor și așteptându-și rândul la capul scărilor.

Este vorba fără îndoială de una dintre denunțările cele mai aspre ale supliciului, pe care o întăresc extrema tinerețe a victimelor și seninătatea religioasă pe care o exprimă.

Cu tabloul *Capet, lève-toi!* (*Capet, ridică-te!*) sau *Louis XVII chez Simon* (*Ludovic al XVII-lea la Simon*), provenind din colecția Domecq și recent achiziționat de către muzeul Revoluției franceze de la Vizille, un tânăr artist, Émile Mascré, face senzație în 1838. Este adevărat că subiectul ales, detenția tânărului Ludovic al XVII-lea la Temple, deosebit de stânjenitor, nu-i ispitise încă deloc pe pictori. „Întregul geniu al lui Mascré, în afara unei excelente tehnici, constă în a da acestei scene sordide o forță extraordinară grație unei compoziții îndrăznețe, unui efect de lumină foarte puternic, unui realism descriptiv foarte accentuat [...] și expresiei celor trei personaje. Toate acestea formează un tablou fără concesii și tulburător prin surda violență pe care o degajă", s-a subliniat pe bună dreptate. Refuzată de Salon, opera va fi întâlnit o primire înflăcărată în mediile legitimiste: „Invităm pe prietenii noștrii să facă un pelerinaj la acest tablou și nu exagerăm spunând că subiectul, o merită din toate punctele de vedere; este încă o nedreptate ce trebuie reparată, și partidul regalist trebuie să contribuie la asta; el va ști să îl răzbune prin stima lui pe curajosul artist al marginalizării celor săraci", sfătuiește *La Quotidienne* pe cititorii săi, descriind opera în detaliu: „În opera sa dramatică și melancolică totodată, pictorul a prins momentul în care mentorul cizmar, cu cureaua în mână, spune copilului cu această voce care a răsunat în istorie: «Ridică-te, Capet ...» Copilul regal este palid așa cum e firesc să fie, obrajii săi sunt supți și ofiliți, o cale a durerii marchează trecerea obișnuită a lacrimilor. Această cale pare goală acum, dar ea rămâne umedă în ciuda resemnării; și din ochii săi înroșiți și în același timp fără strălucire se vor revărsa lacrimi mari și albe, albe precum erau perlele mamei sale... În acest moment, și pentru a saluta demn această majestate sleită de puteri și decăzută, acest copil care va muri, luna, nu ca o albă vestală de data aceasta, ci ca un sumbru geniu, ca un semn precursor în culori livide și verzui, și care le va duce regilor sinistre presimțiri, se ridică fără îndoială la orizont; căci ea trimite raze pe care le voi numi aproape compătimitoare, atât sunt de triste, pe tânăra victimă a Terorii. Pe această

lumină, sub această torță lugubră se ridică Ludovic. Călăul său legal, nemișcat în atitudinea sa poruncitoare și amenințătoare, este ușor întins într-un pat bun, pe care îl protejează draperii bune; alături de el stă, fericită și grasă, jumătatea lui, care privește rânjind victima ce suferă, cu o privire pe care nu o descriu. Acest zâmbet, complet demn de un loc unde sunt flăcări, și încă flăcări sumbre, este luminat de o lampă chioară și cu lumina roșiatică, ce dă celor două figuri culcate această tentă arămie care se îmbină admirabil cu blândețea sufletelor lor, și ne-o aduc în fața ochilor în toată frumusețea ei; aceste două efecte de lumină, contrastante și încrucișate, au un efect impresionant și greu de suportat asupra spectatorului, care îi spune: Sunteți în închisoare; și copilul-rege care este aici e pe moarte; va muri." Dacă rolul jucat de Simon apare deosebit de acuzator în raport cu adevărul istoric, el vine să accentueze viziunea infernală a scenei, abandonul și decăderea copilului intervenind mai ales după plecarea temnicerilor. În *Gazette de France*, Alfred Nettement, care evocă legat de asta „sceptrul lui Ludovic al XVI-lea aplecat în fața curelei unui pantofar", ne arată că acest tablou „a fost opera unui an întreg de meditații pure și de muncă serioasă". Încărcătura sa simbolică se impune: „Veți găsi toată revoluția în această cameră... Delfinul, este regalitatea învinsă, copleșită, umilită; regalitatea, această putere morală, zdrobită sub forța brutală a străzii."

O dată cu sfârșitul domniei lui Louis-Philippe, și paralel cu publicarea operelor istorice importante (*Histoire de la Révolution française* de Michelet, *Histoire des Girondins* de Lamartine...), asistăm la crearea de opere ce se vor „obiective", dar insistând asupra momentelor sumbre: la Salonul din 1846, Louise Desnos expune astfel *L'Interrogatoire de la princesse de Lamballe* și *Le Journal du soir* sau *L'Appel des condamnés* (muzeul din Saint-Étienne), care anunță una dintre operele cele mai celebre ale secolului al XIX-lea: *L'Appel des dernières victimes de la Terreur dans la prison Saint-Lazare* (*Apelul ultimelor victime ale terorii în închisoarea Saint-Lazare* - muzeul de la Versailles), al lui Charles-Louis Muller (1815-1892), prezentat la Salonul din 1850 și la Expoziția universală din 1855. Preocuparea pentru detaliu l-a făcut să reprezinte personaje reale (Aimée de Coigny, „tânăra prizonieră"...) în această vastă compoziție al cărei centru îl ocupă André Chénier. E adevărat că după zilele de iunie 1848 și frica socială ce a urmat, a II-a Republică și al Doilea Imperiu înmulțesc imaginile terifiante, denunțând pericolele mulțimii și deriva pe care o atrag după ele tulburările sociale... Revoluția devine atunci o „sperietoare" și o unealtă de respins „oamenii de treabă".

Foarte revelator în această privință, *Socialisme et choléra (Socialism și holeră)* (1850), de Horace Vernet, reprezintă Moartea, împreună cu personificarea holerei - un Asiatic al cărui flaut este un os -, suită pe corpul unui decapitat, legat de bascula ghilotinei și al cărui cap zace într-un coș; ea citește *Le Peuple (Poporul)*, coasa ei servește de mâner drapelului Republicii sociale, în vreme ce panglica Republicii franceze acoperă un morman de cadavre! În depărtare, figurează o cruce semi-răsturnată, ținând loc de spânzurătoare. Această operă, de un romantism negru, arată cum Vernet, greu încercat de Teroare în familia sa, știe să-i reînvie spectrul cu o artă desăvârșită. În timp ce Gillray, începând din 1819, dăduse o savuroasă caricatură a ghilotinei, derutându-i pe conducătorii englezi ai momentului, reprezentarea sa - am văzut-o cu Debay - constituia în Franța un adevărat „tabu". Să notăm însă că la îndemnul prietenilor, Vernet renunță să-și prezinte opera la Salon.

Puvis de Chavannes pictează o *Mademoiselle de Sombreuil buvant un verre de sang pour sauver son père (Domnișoara de Sombreuil bând un pahar de sânge pentru a-și salva tatăl)* (1853, Angers, Muzeul de Artă), „de un romantism energic" după părerea sa, și al cărui stil îl evocă pe cel al lui Delacroix. *Marie-Antoinette à la Conciergerie. Le Bénédicité*, de Muller (Salon din 1857, Hamburg, Kunsthalle), de o emoționantă sobrietate, se poate compara cu tabloul lui Paul Delaroche (1851), *Marie-Antoinette sortant du tribunal révolutionnaire (Maria Antoaneta ieșind de la Tribunalul revoluționar* - New-York, The Forbes Magazine Collection). „El a vrut să reînvie epocile glorioase, și mai ales marile probleme de stat... El povestește și comentează din punctul lui de vedere abuzul de violență... burghezul este însetat de propria sa vedere și de umilințele suportate de către regi. De aceea nu va avea niciodată destule cadre în jurul imaginii sale, și se complace, pentru a se emționa sau a se irita, să privească marile scene ale Revoluției[1]. În timp ce imaginea reginei, dragă împărătesei Eugenia, este celebrată pe întrecute, tema girondinilor, lansată de Lamartine, inspiră de asemenea pe Delaroche [*Le Dernier Adieu des Girondins, (Ultimul adio al Girondinilor)*], 1856, Muzeul Carnavalet. Portretul lui Charlotte Corday de Paul Baudry (Salonul din 1861, Nantes, Muzeul de Artă), meticulos și anecdotic, vrea să exalte eroina, anunțând astfel *L'assassinat de Marat*, de Weets (1880), Roubaix, Muzeul de Artă și Industrie. *La Mort de la princesse de Lamballe* (Salonul din 1865), de Firmin-Girard, ni se pare excepțional în ceea ce privește

[1] Louis ULBACH, „Paul Delaroche", Revue de Paris, t. XXXVI. 1 aprilie 1857, p.354-357.

realismul scenei. Și în acest caz, excesele sunt imputate doar poporului, rezumat facil și înșelător.

Vandeea devine subiectul de predilecție al unor artiști, temă la mare cinste în timpul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, al Doilea Imperiu și „republica ducilor" apropiindu-se de legitimiști. Sunt reprezentate scene de bătălie idealizate și dimensiunea creștină rămâne privilegiată: *Le général vandéen Bonchamps, mortellement blessé à la bataille de Cholet, obtient la grâce de 4 000 de prisonniers républicains qu'on allait fusiller* (*Generalul vandean Bonchamps, rănit de moarte în bătălia de la Cholet, obține grațierea a 4 000 de prizonieri republicani care urmau să fie împușcați*) (Muzeul Bargoin, Clermont-Ferrand), tablou de Thomas Degeorge (1786-1854), refuzat la Salonul din 1837 pentru motive politice, oferit de către artist, pe care îl va lăuda Chateaubriand și *D'Elbée protégeant les prisonniers* républicains (*D'Elbée protejându-i pe prizonierii republicani*), aprilie 1793 (Muzeul Războaielor din Vandeea, Cholet), de Edmond de Boislecomte, reiau mitul eroului cavaleresc. În *La Communion des enfants de Chanzeaux* – parohie greu încercată – (colecție particulară), Gustave Marquerie (născut în 1825) reprezintă o slujbă clandestină în aer liber, consecință a persecuției religioase. Este vorba fără îndoială de opera comandată de contele de Quatrebarbes și în care au pozat copiii celor care se împărtășesc[1]. *Bretons réunis pour assister à l'office pendant la nuit en 1793 ou Messe en mer. La nuit, complice des insurgés* (*Bretoni reuniți pentru a asista la slujbă în timpul nopții în 1793 sau Misă pe mare. Noaptea complice a insurgenților*) (Ecomuzeul Vandeei), compoziție de Alphonse de Boisricheux, expusă la Salon, se impune prin originalitatea sa, cu o nuanță de poezie.

Odată cu sosirea republicanilor convinși la putere, a Treia Republică exaltă Revoluția, comandând multe tablouri și statui, născute dintr-o artă academică permițând în același timp expunerea la Salon de opere ce arătau fața neagră a perioadei. În rândul pieselor celor mai impresionante figurează *La Mort de Madame de Lamballe*, de Faivre (1846-1941), expus la Salonul din 1908 (Muzeul de la Versailles), viziune „naturalistă" a evenimentului, de o cruzime rar întâlnită atunci. Nu vedem oare corpul neînsuflețit și gol al prințesei zăcând pe jos și contemplat de mulțime? Se remarcă un contrast izbitor cu fresca lui Molinari (1906), la carmelul de la Compiègne, în care vedem

[1] Vezi Jean-Clément MARTIN, *Blancs et Bleus dans la Vendée déchirée* (*Albi și Albaștri în Vandeea sfâșiată*), Paris, Gallimard, 1986.

călugăriţele primind ultima binecuvântare a superioarei lor la picioarele eşafodului, cu un fundal ceresc de inspiraţie romantică (înger, cruce...).

Temele vandeene şi şuane abundă, mai puţin idealizate decât odinioară, anumiţi artişti specializându-se în gen, ca de pildă Julien Le Blant (1851-1936): *Prise d'armes en Bretagne* (*Rebeliune armată în Bretania* - muzeul din Le Havre), *La Mort du général d'Elbée* (1878, muzeul din Noirmoutier), *Exécution du général Charette* (Salon din 1883, colecţie particulară). Tablourile sale istorice se vor imparţiale, dar se întâmplă totuşi ca figura sălbatică a combatanţilor să se apropie de caricatură (*Henri de La Rochejaquelein*, 1879); el nu ezită să descrie violenţele contrarevoluţionarilor (*Le Courrier des Bleus*, 1882, New-York, The Forbes Magazine Collection), iar Barbey d'Aurevilly dezaprobă nu fără severitate ilustraţiile sale pentru *Le Chevalier Des Touches*. El ilustrează de asemenea *Les Chouans* de Balzac şi *Le Chevalier de Maison-Rouge*, de Dumas (1894).

Să-l citäm şi pe Jules Girardet (*La Déroute de Cholet*, muzeul războaielor din Vandeea, Cholet), Clairin [*Les Écumeurs de la mer* (*Piraţii mării*)]... Coessin de la Fosse (1829-1910) subliniază importanţa preotului în *Bénédiction des combattants vendéens* (*Binecuvântarea luptătorilor vandeeni*). În *Les Adieux* (scenă a emigrării, 1885), el menţine o anumită notă emotivă.

Sculptura este reprezentată de Boisherand (*Charette*, argilă arsă, ecomuzeul Vandeei) şi Caravanniez [*Cathelineau jurant de défendre sa foi* (*Cathelineau jurând să îşi apere credinţa*), Ecomuzeul Vandeei], în timp ce Falguière concepe o statuie din bronz a lui Henri de La Rochejaquelein (1895), exprimând calma determinare a comandantului militar. În 1896, Gauchers, tânăr sculptor nantez, ridică o statuie a lui Charette în parcul castelului de la Contrie, la Couffé, proprietate a generalului de Charette. Mormântul lui Cathelineau, în biserica din Pin-en-Mauges, datorat lui Biron de Cholet (1896), se inspiră din portretul lui Girodet, dar aici el arată cerul cu degetul. Aceste ultime comenzi familiale comemorează centenarul războaielor din Vandeea. Cât despre *Le Vendéen* (1935), datorat lui Maxime Réal del Sarte, partizan cunoscut al regelui, el asociază cu rigurozitate angajamentul la luptă cu apărarea religioasă (colecţia „Souvenir vendéen", în depozitul Ecomuzeului din Vandeea)[1].

---

[1] Vezi Jean-Claude GARCIA, Jean-Jacques şi Jérôme TRETTEL, „Monuments contre-révolutionnaires en Vendée (1815-1832)" [„Monumente contrarevoluţionare în Vandeea (1815-1832)], *La République, Monuments historiques*, nr. 144, aprilie-mai 1986.

În vastul mozaic din corul bazilicii din Montmartre (1911-1923), evocând devotamentul Franței față de Isus, Luc-Olivier Merson și Henri-Marcel Magne reprezintă *Le Voeu du Temple*, (*Jurământul de la Temple*) în care Ludovic al XVI-lea, îngenuncheat, înconjurat de familia sa și păzit de un temnicer, se călugărește.[1]

Epopeea vandeană va fi inspirat de asemenea un întreg patrimoniu al artei vitraliului, adesea reluat de opere celebre, uneori modificate cu această ocazie. *La Communion du pré Fruchaud* (*Împărtășania de pe pajiștea Fruchaud* - 1903, Chanzeaux, biserica Saint-Pierre), de Clamens, se inspiră din tabloul lui Marquerie dar îl adaugă de data aceasta pe Ludovic al XVI-lea și drapelul alb![2] În afară de obișnuitul gest al șefilor mișcării (Cathelineau: le Pin-en-Mauges; d'Elbée: plafon de sticlă al lui *Pater des Vendéens*, Chemillé, biserica Saint-Pierre), este exaltat sacrificiul preoților; astfel la Chanzeaux (biserica Saint-Pierre): la 9 aprilie 1795, în timpul bătăliei, potirul ținut de preotul Blanvillain este străpuns de un glonte care îl ucide. Abatele Noel Pinot, beatificat în 1926, este reprezentat urcând pe eșafod îmbrăcat cu hainele sale sacerdotale, la Boissière-de-Montaigu (biserica de l'Assomption), la Louroux-Béconnais (Léglise, 1919) și la Talmont-Saint-Hilaire (Janin, 1934, după un carton de Landucci); abatele de Gruchy, împușcat la Nantes în 1797, figurează la Chambretaud (Desjardins, 1931). În cazul plafonului de sticlă numit *Le Martyre de l'abbé Voyneau*, la Lucs-sur-Boulogne, compoziție a lui Lux Fournier, referința cristică se impune evident.

Dacă se preamărește nobilimea [*Madame Saillant d'Épinatz donne de l'or aux bourreaux pour que ses filles soient fusillées avant elle* (*Doamna Saillant d'Épinatz le dă aur călăilor pentru ca fiicele ei să fie împușcate înaintea ei*), Avrillé, capela din Champs des Martyrs], poporul apare mai des. Începând cu anii apropiați de separarea Bisericii de stat, masacrele de femei și de copii sunt evocate direct; astfel la Montilliers (*Fusillade du Moulin de la Reine*, 1900, biserica Saint-Hilaire). Această tendință va culmina cu opera lui Fournier (1941), reprezentând în biserica de la Lucs un soldat omorând cu baioneta un copil în brațele mamei

[1] Vezi abatele P. LALIGANT, *Montmartre, La Mosaique de la voûte du coeur*, Paris, Imprimerie des Orphelins-apprentis din Auteuil, 1923.

[2] Vezi Jean-Clément MARTIN, *La Vendée de la mémoire* (*Vandeea memoriei*) *(1800-1980)*, Paris, Ed. du Seuil, 1989.

sale. Suntem departe aici de portretul lui La Rochejaquelein făcut de Guérin, unde apare doar vârful baionetelor adverse[1].

Un alt vitraliu, *La Duchesse d'Angoulême à Saint-Florent-le-Vieil* o arată pe prințesă contemplând monumentul lui Bonchamps, opera lui David d'Angers cu ocazia călătoriei sale în 1823: se celebrează astfel aici în același timp eroul, statuia și familia regală - comemorare în comemorare, per total, unde politică, artă și pietate se unesc într-o uluitoare sinteză.

În funcție de preferințele regimurilor politice și de evoluția gustului artistic, patosul romantic alternează așadar cu scenele realiste, grija pentru detaliul precis cu exaltarea mitului, religia și politica fiind foarte adesea asociate. Secolul al XIX-lea, „secol al istoriei" și al reînnoirii catolice, consecința sa reactivă, nu putea face altfel decât să găsească în dramele Revoluției o sursă de inspirație contrastantă și edificatoare.

BRUNO CENTORAME,
istoric.

[1] Vezi Guy LE GOFF, Jean-Clément MARTIN (dir.), *Vitrail et guerre en Vendée* (*Vitraliu și război în Vandeea*), Association pour le développement général des pays de la Loire, 1994.

XIX

BONAPARTE ŞI REVOLUŢIA FRANCEZĂ

Pentru tot curentul republican al secolului al XIX-lea al cărui reprezentant a fost Pierre Larousse, care a scris în faimosul său dicţionar: Bonaparte, general al Republicii franceze, mort la castelul din Saint-Cloud, la 18 brumar anul VIII[1], Napoleon este liberticidul care a pus capăt Revoluţiei. Fără lovitura lui de stat, mai scrie astăzi Jacques Attali în cartea *Une brève histoire de l'avenir*[2], Franţa ar fi evoluat în 1799 spre o republică parlamentară.

Nimic nu este mai puţin sigur. Căci pentru curentul regalist, de la Chateaubriand la Maurras, Bonaparte a fost adversarul monarhiei, împiedicând la 13 vendemiar, 18 fructidor, şi în fine la 18 brumar eforturile contrarevoluţiei pentru restaurarea lui Ludovic al XVIII-lea.

Atitudinea lui Bonaparte faţă de Revoluţie trece în realitate prin mai multe faze: indiferenţă, apărare, uitare şi ilustrare.

INDIFERENŢA

Crescut la Brienne, apoi la Şcoala militară din Paris, devenit ofiţer al regimentului de La Fère în noiembrie 1785, tânărul Bonaparte nu se gândeşte decât la Corsica lui natală. El o consideră aservită de către francezi. El însuşi se simte străin. Venerează atunci doi bărbaţi: pe Rousseau care a scris apropo de Corsica: „Presimt că într-o zi această insuliţă va uimi Europa"[3] şi pe Pascal Paoli, care a luptat pentru independenţa insulei.

---

[1] *Larousse du XIXe siècle*, art. „Bonaparte (Napoléon)".

[2] Jacques ATTALI, *Une brève histoire de l'avenir* (*O scurtă istorie a viitorului*), Paris, Fayard, 2006.

[3] ROUSSEAU, *Du contrat social* (*Despre contractul social*), în *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Paris, Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, t. III, p. 391.

În mai 1786, Bonaparte se gândeşte la sinucidere: „Tabloul actual al patriei mele şi neputinţa de a-l schimba sunt deci un nou motiv ca să plec dintr-un loc unde sunt obligat din datorie să laud oameni pe care trebuie să-i urăsc din virtute. Când patria nu mai există, un bun patriot trebuie să moară"[1].

Începuturile Revoluţiei, din vara lui 1789, nu-i abat cursul gândurilor. Dacă scrie o disertaţie asupra puterii regale în care observă: „Nu sunt decât foarte puţini regi care să nu fi meritat să fie detronaţi"[2], o face pentru că nu simte nici o simpatie pentru monarhia care a aservit poporul corsican. Atunci când foştii săi camarazi de la Şcoala Militară aleg calea emigraţiei, el adresează ministerului de Război o cerere de concediu pentru Corsica şi îl obţine din 15 octombrie 1789 până la 1 iunie 1790.

Revoluţia îl prinde în Corsica. Agitaţia a reînceput pe insulă. Bonaparte ia partea paoliştilor care cer libertatea Corsicii. Dar Adunarea constituantă ripostează declarând, la 30 noiembrie 1789, că: „Corsica face parte integrantă din imperiul francez"[3].

Bonaparte s-a aliniat lui Paoli şi se opune deputaţilor din insulă, printre care Buttafuoco, care stă la dreapta la Constituantă. El îl atacă pe Buttafuoco într-o scrisoare datată 23 ianuarie 1791, în care îi exaltă pe Robespierre, Pétion, Mirabeau şi Barnave.

Merge el oare prea departe? Paoli îl recheamă la ordine: „Istoria nu se scrie în anii de tinereţe"[4].

Întors în Franţa şi trimis la Valence, Bonaparte continuă să nu se intereseze decât de Corsica. Iată-l întors pe insulă în septembrie 1791. Visează să comande un batalion de voluntari. Pe continent izbucneşte războiul cu Austria în aprilie 1792. Joseph, fratele său mai mare, îl zoreşte să revină pe continent. Şanse de glorie şi de avansare i-ar fi oferite, dar el nu are ochi decât pentru Corsica. Dacă asistă la Paris la insurecţia din 20 iunie 1792 şi la invadarea palatului Tuileries de către popor, reacţia lui în faţa spectacolului lui Ludovic al XVI-lea cu boneta roşie pe cap se limitează la o viguroasă

---

[1] NAPOLÉON, *Oeuvres littéraires et écrits militaires* (*Opere literare şi militare*), 3 vol., ed. stab. şi pref. de Jean Tulard, Paris, Bibliothèque des introuvables, 2001, t. 1, p. 45.

[2] *Ibid.*, p. 213.

[3] *Le Moniteur*, 30 nov. 1789.

[4] Citat în J. TOULARD, *Napoléon. Les grands moments d'un destin* (*Napoleon. Marile momente ale unui destin*), Paris, Fayard, 2006, p. 33.

exclamaţie: „che coglione!", pe care Bourrienne, pe atunci colegul său, ne-a relatat-o în memoriile sale.[1]

Cum erau prevăzute alegeri după răsturnarea monarhiei la 10 august, Bonaparte se întoarce în grabă în Corsica. Niciun cuvânt despre evenimentul în sine; nu îl preocupă decât ideea de a-l alege pe Joseph la Convenţie. Nu reuşeşte dar face în aşa fel încât se ceartă cu Paoli. Imprudenţa tânărului său frate Lucien, iacobin în suflet, care face să se voteze la Toulon o adresă ce îl denunţă Convenţiei pe Paoli drept un contrarevoluţionar, îl obligă pe Napoleon să se ascundă. El se întâlneşte cu reprezentanţii în misiune Salicetti şi Lacombe Saint-Michel şi încearcă să pună mâna pe Ajaccio. Eşuează şi trebuie să fugă cu familia sa spre continent, la 2 iunie 1793.

Întors în Franţa, cum ar fi putut face altfel decât să adopte partidul Revoluţiei? Deşi nobil, nu se gândeşte nicio clipă să emigreze şi să intre în armata prinţilor. Dimpotrivă, el se va lupta, mai mult din necesitate decât din ideologie, cu adversarii Convenţiei.

APĂRĂTORUL

La Toulon se va face el cunoscut. Până atunci el nu a urmărit evenimentele decât în funcţie de repercusiunea lor în Corsica. În cursul verii anului 1793, la bătăliile de la frontiere se adaugă războiul civil care îi opune pe girondini montagnarzilor, pe lângă insurecţia din Vandeea. Într-o broşură pe care o scrie atunci, *Le Souper de Beaucaire*[2], Bonaparte se situează de partea Muntelui. Chemat la Toulon pentru a-l înlocui pe Dammartin, comandant al artileriei permite, graţie noii dispuneri a tunurilor, să recupereze portul aflat în mâinile englezilor şi ale regaliştilor. La 22 decembrie 1793, reprezentanţii în misiune îl ridică la gradul de general de brigadă.

Dar există o contrapartidă. Bonaparte datorează această avansare fratelui lui Robespierre, Augustin, care l-a remarcat cu ocazia asediului. Incoruptibilul îl trage după el în căderea sa, la 9 Termidor. Clasat „robespierrist", generalul Bonaparte se trezeşte fără comandament. Poate că a fost şi întemniţat. El se justifică delimitându-se de „Tiran": „Am fost un pic afectat de

---

[1] Désiré LACROIX, *Mémoires de Monsieur de Bourienne* (*Memoriile domnului de Bourienne*), Paris, Garnier frères, 1899, t. I, p. 33.

[2] Numeroase reeditări.

catastrofa lui Robespierre, tânărul pe care îl iubeam şi pe care îl credeam pur, dar chiar de-ar fi fost tatăl meu, l-aş fi înjunghiat eu însumi dac-ar fi aspirat la tiranie"[1].

Îi va explica lui Marmont că el credea că dacă Robespierre ar fi rămas la putere, ar fi restabilit ordinea şi ar fi asigurat stabilitatea. În fond, lui Napoleon nu-i plac cei din grupul „Enragés"(Turbaţi) şi viitorii „babouvişti". El s-a alăturat Revoluţiei din lipsă de ceva mai bun. Deja se îndepărtează de Rousseau, autorul preferat din tinereţea sa.

O perioadă dificilă bine descrisă în memoriile sale de ducesa de Abrantès se deschide în faţa lui. Dificultăţi sentimentale (ruptura cu Désirée Clary) dar mai ales financiare. Singurătatea îl roade pe tânărul ambiţios care refuză un comandament în Vandeea şi se gândeşte să se înroleze în Imperiul Otoman.

Dar şansa îi surâde din nou. Căderea lui Robespierre a provocat o reacţie. Terorii revoluţionare îi urmează Teroarea albă, de mai mică amploare, ce-i drept, dar începe vânătoarea de iacobini. Cântece şi gravuri trezesc nostalgia monarhiei. Ziarişti, fie că se numesc Fiévée sau Lacretelle, profită de libertatea presei, provizoriu regăsită, pentru a pune sub semnul întrebării forma republicană de guvernământ. Ludovic al XVII-lea dispare la 8 iunie 1795. Contele de Provenţa devine Ludovic al XVIII-lea. În proclamaţia sa de la Verona el promite o întoarcere la Vechiul Regim.

Regaliştii ridică capul şi nutresc speranţa de a obţine majoritatea în cele două consilii prevăzute în noua Constituţie. Neliniştiţi, învingătorii lui Robespierre inventează sistemul celor două treimi care-i obligă pe alegători să realeagă cinci sute de convenţionali care şi-au terminat mandatul din cele şapte sute cincizeci de locuri prevăzute. Supus unui referendum în acelaşi timp cu Constituţia, decretul este aprobat în condiţii contestabile. Începe la Paris insurecţia secţiunilor moderate de pe malul drept al Senei, la 13 vendemiar (5 octombrie 1795). Garda naţională, întărită de către tineretul burghez, atacă Convenţia. Aceasta nu are trupe şi trebuie să facă apel la generalii îndepărtaţi pentru convingerile lor robespierriste. Între aceştia şi Bonaparte. El îi dispreţuieşte pe Termidorieni, dar nu-i plac deloc regaliştii. Va evoca, mai târziu, pe insula Sfânta Elena, stările sale sufleteşti: „Un război pe viaţă şi pe moarte izbucnea între Convenţie şi Paris. Era înţelept să te declari, să vorbeşti

---

[1] *Correspondance générale de Napoléon* (*Corepondenţă generală a lui Napoleon*), ed.Fondation Napoléon. 12 vol. prevăzute, 4 vol. apărute, Paris, Fayard, t. I, 2004, nr. 232.

în numele întregii Franţei? Cine ar îndrăzni să coboare singur în arenă pentru a se face campionul Convenţiei? Victoria însăşi ar avea ceva odios, în timp ce înfrângerea ar sorti pentru totdeauna rasele viitoare oprobriului. De ce să te expui de bună voie pentru a merge să sporeşti repede numărul acestor nume care nu sunt pronunţate decât cu oroare? Dar pe de altă parte, dacă Convenţia sucombă, ce se întâmplă cu marile adevăruri ale Revoluţiei noastre? Numeroasele noastre victorii, sângele nostru, vărsat atât de des, nu mai sunt decât nişte acţiuni ruşinoase. Străinul pe care l-am învins triumfă şi ne acoperă cu dispreţul său. Astfel, înfrângerea Convenţiei ar acoperi de glorie fruntea străinului şi ar pecetlui ruşinea şi sclavia patriei. Acest sentiment, douăzeci şi cinci de ani, încrederea în propriile forţe, destinul său, tot atâtea motive pentru care Bonaparte alege tabăra Convenţiei."[1].

Bonaparte l-a trimis noaptea pe Murat să recupereze tunurile din tabăra Sablons. El organizează linia de apărare a Convenţiei de la Pont-Neuf la Champs-Élysées.

În faţă, insurgenţii au avantajul numărului dar lipsa de experienţă a acestui tip de luptă iar şeful lor, Danican, se dovedeşte de o incapacitate pe care o stigmatizează Fiévée. Tunurile lui Bonaparte nu lasă nicio şansă secţionarilor.

Fără Bonaparte – şi fără Barras, general şef al forţei armate din Paris şi care afirmă, destul de plauzibil, că el a făcut apel la Bonaparte – poate insurecţia ar fi câştigat.

Uităm uneori: la 13 vendemiar Napoleon a salvat Republica. Ce s-ar fi întâmplat dacă Ludovic al XVIII-lea ar fi fost restaurat de către insurecţia pariziană?

Urmează recompensa: va fi mâna Jozefinei – eveniment mai puţin anecdotic decât pare – şi comanda armatei din Italia.

Bonaparte apare ca un general republican pe care Directoratul poate conta atunci când se instalează după 13 vendemiar. Bineînţeles că mai sunt şi alţii, de la Brune la Bernadotte. Dar ei sunt în majoritate de partea regaliştilor. Pichegru face parte dintre aceia. Se va schiţa o opoziţie între armata din Germania, cunoscută ca puţin sigură, şi armata din Italia, armata lui Bonaparte, se zice foarte repede, care devine zidul de apărare al cuceririlor Revoluţiei.

---

[1] *Correspondance générale de Napoléon*,ed. Fondation Napoléon, 12 vol. prevăzute, 4 vol. apărute, Paris, Fayard, t. I, 2004, nr. 232.

Cursul evenimentelor se accelerează; regaliştii ridică capul. Bine organizaţi datorită clubului de la Clichy, folosind sentimentul de saturaţie a opiniei publice, ei ies învingători la alegerile pentru reînnoirea primei treimi ieşită din consilii care au loc la începutul lui 1797: doar doi termidorieni sunt realeşi printre care Boissy d'Anglas, mai degrabă regalist. Pichegru, care şi-a părăsit comandamentul, devine preşedintele Consiliului celor Cinci Sute, şi Barbé-Marbois, apropiat de clubul de la Vichy, prezidează Consiliul Bătrânilor. La Directorat este ales tot un diplomat monarhist pentru a-l înlocui pe Letourneur, un regicid.

Directoratul este ameninţat. Restauraţia nu mai are nevoie de o insurecţie, calea legală îi este deschisă. Barras face din nou apel la Bonaparte. Victoriile sale strălucite amplificate de o abilă propagandă îi conferă un mare prestigiu. În plus el este atacat la tribuna Consiliului celor Cinci Sute de către Dumolard, înscris la Clubul de la Clichy. El este acuzat că a suprimat republicile Veneţiei şi Genovei fără să fi consultat guvernul. Replica lui Bonaparte ţâşneşte, la 14 iulie 1797, în proclamaţia sa către armata din Italia: „Soldaţi! Trebuie să vă dedicaţi în întregime Republicii; trebuie să vă dedicaţi în întregime gloriei acestui nume care a căpătat o nouă strălucire prin victoriile noastre... Munţi ne despart de Franţa: i-aţi trece cu repeziciunea vulturului dacă ar trebui pentru a menţine Constituţia, pentru a apăra libertatea, pentru a proteja guvernul şi pe republicani. Regaliştii, din clipa în care se vor arăta, vor fi murit. Să nu fim neliniştiţi şi să jurăm pe drapelele noastre: război neîndurător duşmanilor Republicii şi ai Constituţiei anului III"[1].

Le Journal de l'armée d'Italie (Jurnalul armatei din Italia) pe care îl publică Bonaparte la Milano şi care este larg difuzat în Franţa, îl atacă pe Pichegru sub pana unui soldat sau cam aşa ceva: „Ce ai făcut, ce ai promis ca să devii deodată idolul pe care îl tămâiază toţi ticăloşii adepţi ai regalităţii? Masca e dată la o parte, omul rămâne şi eroul dispare"[2].

Bonaparte îşi poate permite acest ton ofensiv. El l-a capturat la Veneţia pe unul dintre principalii agenţi ai contrarevoluţiei, contele d'Antraigues. În portofoliul său: dovada negocierilor secrete ale lui Pichegru cu un anume Montgaillard care acţiona în folosul prinţilor.

Barras pregăteşte o lovitură de stat pentru a o lua înaintea lui Pichegru şi a regaliştilor. El ar fi dorit întoarcerea lui Bonaparte la Paris. Acesta evită să o facă. Îl trimite pe generalul Augereau, subordonatul său, brutal dar eficient. În

[1] *Correspondance de Napoléon Ier*, t. III, 1859, nr. 2010.

[2] Citat în Albert OLLIVIER, *Le dix-huit brumaire*, Paris, Gallimard, 1959.

acelaşi timp îi trimite lui Barras hârtiile contelui d'Antraigues arătând negocierile lui Pichegru cu regaliştii. În Germania, generalul Moreau, care a pus mâna pe arhivele adversarului său austriac Klinglin în care figurează şi dovezile compromisurilor lui Pichegru, se fereşte să îl imite. El aşteaptă să vadă cum vor evolua evenimentele.

În noaptea dinspre 17 spre 18 fructidor (3-4 septembrie 1797), proba de forţă este pornită şi câştigată de Barras. Pichegru este arestat şi deportat.

Regimul iese încă şi mai discreditat dintr-o lovitură de stat care violează Constituţia. Întărit de victoriile sale, Bonaparte ar putea oare să reuşească ceea ce a ratat Pichegru? De la Lodi , el este convins că îl aşteaptă un mare destin. Dar în ceea ce îl priveşte Directoratul a fost îmbărbătat de succesul său în faţa regaliştilor. Trebuie să aştepţi dar să nu te faci uitat. De aici această expediţie în Egipt absurdă şi periculoasă (Nelson ar fi putut scufunda navele franţuzeşti) dar care permite, sub pretextul de a lupta împotriva Angliei şi de a explora ştiinţific o ţară ajunsă la Modă datorită lui Volney, să îşi ia vânt fără să se compromită cu Directoratul.

Când socoteşte momentul oportun, Bonaparte se întoarce în Franţa, lăsându-şi (fapt ce i se va reproşa) armata în Egipt. Debarcă în golful Saint-Raphaël la 9 octombrie 1799. Primirea este entuziastă. Propaganda îl serveşte: cum să nu fii uluit de un general care luptă în umbra Piramidelor sau la Nazaret?

Ce va face? Să intre la Directorat pentru a-l cuceri din interior? Dar nu are vârsta necesară. Să se angajeze de partea lui Barras care pregăteşte o restaurare a lui Ludovic al XVIII-lea? Dar raporturile sunt prea încordate între cei doi oameni. Să se apropie de iacobini? Dar ei au generalii lor, pe Jourdan şi Bernadotte. Rămâne Sieyès, omul cel puternic al momentului şi care are locul său în Directorat. Acesta doreşte să dea Franţei o nouă Constituţie la care se gândeşte de multă vreme. Pentru asta, el spera să se sprijine pe o „sabie", şi anume pe generalul Joubert. Acesta a fost ucis la Novi. Va fi aşadar Napoleon.

Acordul se face asupra planului născocit de Sieyès. Să creeze vidul la vârful executivului, să convoace consiliile în afara Parisului, să intimideze deputaţii printr-o desfăşurare de forţe sub comanda lui Napoleon şi să-i constrângă să accepte constituţia redactată de Sieyès.

Totul se petrece cum s-a stabilit la 18 brumar (9 noiembrie 1799). Barras (care nu rezistă), Sieyès şi Roger Ducos îşi dau demisia din Directorat: nu mai există executiv. Bătrânii hotărăsc transferul celor două consilii la Saint-Cloud şi îi încredinţează lui Bonaparte comanda forţelor pariziene. Dar a doua zi, la Saint-Cloud, Bonaparte îşi pierde sângele rece în faţa Consiliului celor Cinci Sute. Fratele său Lucien evită scoaterea în afara legii a conjuraţilor depunându-şi

insignele de preşedinte pentru a paraliza dezbaterile apoi recurge la armată care alungă deputaţii. Din parlamentară, lovitura devine militară şi centrul său de gravitaţie se deplasează dinspre Sieyès spre Napoleon.

Acesta este de acum încolo stăpânul jocului.

UITAREA

Multă vreme Napoleon a considerat că natura puterii sale se putea compara cu o dictatură de salvare publică după model roman. El va spune: „Când m-am aşezat în fruntea afacerilor, Franţa se găsea în aceeaşi stare ca şi Roma când se declara că un dictator era necesar pentru a salva Republica. Cele mai puternice popoare din Europa se coalizaseră împotriva ei. Pentru a rezista cu succes, trebuia ca şeful statului să poată dispune de toată forţa şi de toate resursele naţiunii"[1].

Dacă, în noua Constituţie, toate puterile sunt concentrate în mâinile Primului consul, articolul 1 este formal: „Republica franceză este una şi indivizibilă"[2]. Şi proclamaţia de la 15 decembrie 1799 preciza: „Revoluţia este fixată pe principiile care au început-o: ea s-a terminat"[3].

Aparenţele republicane erau păstrate: calendar revoluţionar, cuvântul Republică pe monede, etc. Dar se îndreptau pe etape (fiecare etapă era marcată de un referendum) spre monarhie: consulat pe viaţă în 1802, imperiu ereditar în 1804. Dar în 1804 primul articol precizează încă: „Guvernul Republicii este încredinţat unui împărat care-şi ia titlul de împărat al Francezilor"[4]. Şi cu ocazia înscăunării, la 2 decembrie 1804, ceremonia religioasă în prezenţa papei a fost urmată, îndată ce papa Pius al VII-lea s-a retras, de jurământul depus de Napoleon: „Jur să menţin integritatea teritoriului republicii, să asigur respectarea egalităţii drepturilor, libertatea politică şi civilă, irevocabilitatea bunurilor naţionale"[5]. Se făcea astfel din Imperiu zidul de apărare al cuceririlor Revoluţiei.

Dar aceasta a fost repede uitată de Napoleon. Fontanes, monarhist îndârjit şi viitor ministru al Educaţiei naţionale, favoriza această uitare: „O monarhie absolut filosofică abia supravieţuieşte anului proclamării sale. Am

[1] Declaraţie raportată de doctorul O'MEARA, *Napoléon en exil* (mai multe reeditări).

[2] Articolul 1 al Constituţiei.

[3] *Correspondance de Napoléon Ier*, t. VI, 1861, nr. 4422.

[4] Articolul 1 al Constituţiei.

[5] Jurământul se află în procesul verbal de la înscăunare (1805), p. 58.

văzut-o în 1791. O monarhie constituită în mod deschis, înconjurată de religie şi de arme rezistă în faţa acţiunii secolelor"[1].

Se renunţă la calendarul revoluţionar începând din 1806, nobilimea (dar fără privilegii) este restabilită în 1808, curtea capătă o importanţă crescândă. Căsătoria „austriacă" cu Maria-Luiza, o membră a casei de Habsburg, îi dă lui Napoleon iluzia că face parte din marea familie a suveranilor Europei. Nu face el aluzie la „unchiul său" Ludovic al XVI-lea? Naşterea regelui Romei, la 20 martie 1811, i se pare că marchează punctul de plecare a unei noi dinastii, dinastia Bonaparte care succede Merovingienilor, Carolingienilor, şi Capeţienilor. Rousseau este de acum înainte condamnat şi Revoluţia readusă la ambiţii de burghez mediocru. „Ce a făcut Revoluţia?, zice el. vanitatea. Libertatea nu a fost decât un pretext"[2].

În martie 1815 el se mai iluzionează încă. Atunci când pe drumul care duce la Paris el este aclamat de ţărani cu strigăte de: „Jos preoţii! Bourbonii la eşafod!", el declară că nu vrea să fie regele unei noi jacquerii. El nu-i înţelege mai bine nici pe muncitorii din Paris şi mişcarea federaţilor care vrea să vadă în el zidul de apărare a Revoluţiei şi aşteaptă ca el să-i dea Franţei un elan patriotic comparabil cu cel din 1792. În realitate, el vine să-şi reia tronul în numele unei legitimităţi pe care el o consideră fondată pe înscăunare şi căsătoria cu Maria-Luiza. El sfidează acceptarea populară.

Este neîndoielnic greşeala sa. Căsătoria austriacă l-a îmbătat şi i-a fost fatală. Tentativa de lovitură de stat a generalului Malet în octombrie 1812 ar fi trebuit să-l lumineze. S-a uitat atunci că tocmai a avut un urmaş. Nu era un monarh ca toţi ceilalţi. Îi lipsea patina timpului.

ILUSTRAREA

Trage învăţăminte din eşecul său pe insula Sfânta Elena. El redevine propovăduitorul Revoluţiei. În faţa lui Las Cases despre care ştie că scrie o carte despre el, îi aminteşte ascendentul irezistibil al ideilor liberale, îl justifică pe Robespierre care n-ar fi fost decât un ţap ispăşitor al unei Terori ale cărei excese le condamnă, revine la Rousseau prin *La Nouvelle Héloïse* (*Noua Eloiză*), şi, devenind liric, exclamă: „Nimic nu ar putea să distrugă sau să şteargă de

[1] Citat în Guy-Édouard PILLARD, *Fontanes, prince de l'esprit, 1757-1821*, Maulévrier, Ed. Hérault, 1990, p. 191.

[2] Cuvinte atribuite lui Napoleon.

acum încolo marile principii ale Revoluției noastre. Aceste mari și frumoase adevăruri trebuie să dăinuiască pe vecie într-atât le-am legat de lustre, de monumente, de minunății; am înecat primele momente de dezonoare în valurile gloriei; ele sunt de acuma nemuritoare... Iată trepiedul din care va țâșni lumina lumii. Ele o vor conduce; ele vor fi credința, religia, morala tuturor popoarelor, și această eră memorabilă se va lega, orice s-ar fi vrut a zice, de persoana mea, pentru că până la urmă am făcut să strălucească flacăra, am consacrat principiile, și astăzi persecuția sfârșește prin a mă face Mesia!"[1]

Cu această abilitate manipulatorie care îl caracterizează, iată-l din nou, ca pe vremea lui 18 fructidor sau 13 vendemiar, zidul de apărare a cuceririlor revoluționare. Dacă este prizonier pe insula Sfânta Elena, nu este el oare prizonier al Sfintei Alianțe, dușmana declarată a marilor principii din 1789?

Las Cases popularizează această idee în marele succes de librărie care a fost *Le Mémorial de Sainte-Hélène*. Revoluțiile din 1830 se vor face cu strigăte de „Trăiască Napoleon!", strigăte ce încălzesc la Paris inima lui Stendhal care își amintește că a fost auditor la Consiliul de stat. Întoarcerea rămășițelor lui pământești vede un întreg popor comuniind în cultul lui Napoleon.

Împăratul le explica tovarășilor săi de exil că „Revoluția franceză a fost o mișcare generală a națiunii împotriva privilegiaților; ea a avut drept scop principal să distrugă toate privilegiile"[2]. El îi recunoștea excesele cărora el zicea că s-a opus la Toulon și nu își ascundea disprețul față de un Barras sau un Fréron căruia îi refuzase mâna surorii sale Pauline. Dar bilanțul îi părea până la urmă pozitiv, grație mai ales acțiunii sale sub Consulat: „Franța Nouă prezintă spectacolul a douăzeci și cinci de milioane de suflete neformând decât o singură clasă de cetățeni guvernați de o aceeași lege, un același regulament, o aceeași ordine. Toate aceste schimbări au fost conforme cu binele națiunii, cu drepturile sale, cu mersul civilizației"[3].

Napoleon a fost servitorul Revoluției la bine și la rău; el își asumă moștenirea.

JEAN TULARD,
membru al Institutului.

---

[1] LAS CASES, *Le Mémorial de Sainte-Hélène*, t. I, p. 496.
[2] DAMAS-HINARD, *Dictionnaire Napoléon*, Paris, Plon, 1854, art. „Révolution".
[3] *Ibid.*

XX

MOŞTENIREA TERORII ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

Trebuie să recunoaştem, credem noi, că moştenirea Terorii în secolul al XIX-lea este în acelaşi timp cea a unei mari violenţe de limbaj şi a unei violenţe circumscrisă în act. Problema va fi aşadar, o dată stabilite elementele de apreciere a fenomenului, să se determine dacă această „reţinere" de terorişti sau „terificatori"dovediţi sau potenţiali s-a întâmplat din neputinţa de a pune mâna pe frâiele puterii, sau dacă ne-am putea gândi că ele ar fi fost, oricum, chiar în caz de ruptură revoluţionară terminată, frânate de diverşi factori.

CE ESTE TEROAREA?

Prezentarea acestei moşteniri implică, în prealabil, delimitarea a ceea ce a fost Teroarea şi de cine a fost ea practicată. Acest lucru este minunat rezumat printr-o caricatură contrarevoluţionară a lui Le Sueur, păstrată la Muzeul Carnavalet, a cărei legendă descrie un tribunal de septembriseuri[1] pe cale „de a-i trimite la moarte pe toţi prizonierii care li se aduceau cu excepţia câtorva a căror listă li se adusese [..]. Degeaba voia acuzatul să îşi dovedească nevinovăţia, i se răspundea ironic că are dreptate, că putea ieşi; era condus la ieşire unde era omorât."

O a doua formă de teroare, care nu se încurcă în simulacre procedurale, a fost preconizată împotriva evreilor într-o corespondenţă privată a lui Louis-Ferdinand Céline: „Când Hitler a hotărât să «purifice» Moabitul, la Berlin, [cartierul lor gen La Villette] el punea să apară în timpul reuniunilor obişnuite,

---

1. Autorii masacrelor din septembrie.

în bistrouri, echipe cu mitraliere şi prin salve, îi ucidea pe toţi ocupanţii fără deosebire...dar erau printre ei inocenţi desăvârşiţi!... N-aveau decât să nu fie acolo! Astea nu sunt locuri pentru oameni de treabă! Iată metoda potrivită![1]."

Astfel, teroarea se îmbină cu o nepăsare sarcastică, ce se manifestă la fel atât în mentalitatea stalinistă[2] sau maoistă[3] cât şi în logica bolşevică aşa cum a perceput-o unul dintre primii disidenţi ruşi: „Când foamea i-a cuprins pe muncitorii din Petrograd, ei au încercat câteva greve. Li s-a explicat cu amabilitate că nu era cazul să facă grevă, deoarece erau ei înşişi la putere; deci, ar lăsa impresia că protestează împotriva lor înşişi, ceea ce ar fi fost evident ridicol. Ei au răspuns: « Ne e foame. » [...] Atunci s-a cântat la mitralieră[4]."

CINE SUNT PARTIZANII TERORII?

În timpul Revoluţiei franceze, teroarea a fost practicată de iacobinism, dar ea a putut fi revendicată (şi paradoxal suportată) de către alte trei facţiuni diferite pe care se cuvine să le distingem cu grijă: hebertiştii, turbaţii şi babuviştii. Cât despre Marat, el nu va avea aproape nicio posteritate. Şi în general urmaşii lui Robespierre vor contesta necesitatea de a reedita Teroarea. Nouăzeci şi trei a marcat profund imaginarul politic şi Franţa secolului al XIX-lea pare vaccinată.

Hebertiştii (numiţi altfel Exageraţi, Exaltaţi, Cordelieri sau sanculoţi) sunt la putere din septembrie 1793 până în martie 1794 în sânul Comunei din Paris, la ministerul Războiului, chiar în Comitetul de siguranţă generală. Descendenţii lor vor fi în cârdăşie cu Comuna din 1871.

Turbaţii (Dolovier, Roux, Varlet, Leclerc) sunt o facţiune activă din februarie până în septembrie 1793. Putem vedea aici germenii unui fel de extremă stângă anarhistă de care se va vorbi în anii 1890, pe de o parte, printr-o serie de atentate sângeroase ca cel al lui Vaillant, pe de altă parte, prin acţiuni

---

[1] 1937. Louis-Ferdinand CÉLINE, Lettres à Marie Canavaggia, Tusson, Ed.du Lérot, 1995, p. 31.

[2] Vezi rezumatul meu făcut lui *Staline* de Simon Sebag Montefiore în *Commentaire*, nr. 115, toamna 2007, p. 837.

[3] Vezi rezumatul meu la *Mao* de Jung şi Jon Halliday în *2050, La Revue de la Fondation pour l'innovation politique*, nr. 3, ianuarie 2007, p. 137.

[4] Citat în Marc Crapez, *Défense du bon sens ou la controverse du sens commun (Apărarea bunului simţ sau controversa simţului comun)*, Monaco, Ed. du Rocher, 2004, p. 87 (Premiul Fondation Pouchard al Academiei de ştiinţe morale şi politice).

necinstite rezultând dintr-o corupţie a anarhismului tradiţional printr-o frazeologie a dreptului la lene şi la furt botezat „luare înapoi individuală" sau „ilegalism".

Din multe puncte de vedere, babuviştii sunt precursorii comuniştilor colectivişti care vor deveni un important curent al socialismului francez începând din anii 1890. Acestea fiind zise, Babeuf se ridică împotriva „populicidului" impus vandeenilor. Şi nu putem atribui neo-babuviştilor climatul de furie anti-clericală a Celor Trei Glorioase, care culminează cu refuirea arhiepiscopiei Parisului în februarie 1831. Acest vandalism se înfăptuieşte pe tema „alianţei tronului cu altarul". În rest, neo-babuviştii sunt mai degrabă deişti ca Buonarotti decât atei ca Théodore Dézamy[1].

CAZUL HEBERTIŞTILOR

Dacă stereotipul călugărului mâncăcios, destrăbălat şi leneş provine din Evul Mediu, abia sub Cel De-al Doilea Imperiu se propagă un ateism radical. În paralel, de la Auguste Comte la Jules Vallès trecând prin Michelet, se impune o stranie interpretare a Terorii din 1793 ca fenomen imputabil în mare parte deismului sălbatic al lui Robespierre. Câmpul este aşadar liber pentru ca, sub conducerea lui Blanqui - figura lui Proudhon fiind marcată de reformism -, să renască o mişcare hebertistă pe care o putem defini ca pe un egalitarism de mici producători legaţi de mica proprietate. Cu un secol înainte de Mai 68, tineretul revoluţionar se exaltă în favoarea acestei doctrine neo-hebertiste şi a ateismului. Şefii hebertişti sunt atunci celebraţi deoarece unul dintre ei, Gustave Flourens, este calificat de Victor Hugo drept „cavaler roşu", în timp ce un altul, Eugène Vermesch, „a fost înainte de toate un suflet frumos şi bun" după părerea lui Paul Verlaine care adăuga că opera acestuia, *Père Duchesne*, a fost „o capodoperă".

Ziarul *Le Père Duchesne*, care scoate în timpul Comunei din 1871 70 000 de exemplare, marchează minţile. *Le Figaro* îi atribuie un rol „extraordinar" (în sensul iniţial) şi o enormă „parte de responsabilitate". Ziarul hebertist al lui Vermersch propovăduieşte teroarea şi cere execuţia prizonierilor. El preconizează să „cureţe

---

[1] Pentru referinţe vezi cartea noastră *La Gauche révolutionnaire* (*Stânga revoluţionară*). *Mythes de la plèbe et de la race dans le sillage des Lumières* (*Miturile plebei şi ale rasei pe urmele Secolului Luminilor*), prefaţă de Pierre-André Taguieff, Paris, Berg International, 1997.

Franța"și adoptă limbajul terorist al lui Saint-Just enunțând: „Tot ce nu e cu noi e împotriva noasră". Un alt hebertist, Albert Regnard, protestează contra celor 100 000 de capete cerute de Vermersch indicând că... 10 000 ar fi de ajuns. În timpul Comunei, Regnard oficiază la Prefectura de poliție, importantă instituție hebertistă condusă de Raoul Rigault. În fața înaintării trupelor de la Versailles, această facțiune construiește proiecte inflexibile, planifică incendierea Palatului de Justiție și proiectează să se baricadeze pe l'Île de la Cité aruncând în aer toate podurile. Acești hebertiști și acoliții lor comuniști sunt în foarte mare parte vinovați de executarea prizonierilor: proudhonianul Gustave Chaudey este sacrificat ca trădător; la 24 mai, Mgr Darboy este brutal chemat la Dumnezeu, la 25 e rândul dominicanilor din Arcueil, apoi la 26 al jezuiților din strada Haxo. Se cuvine să considerăm că anticlericalismul comunardului clasic nu e de ajuns pentru a justifica aceste drame , fără ateismul fanatic al unor șefi.

Totuși, trebuie să ne ferim a uita că Thiers l-a lăsat în voia sorții pe Darboy. Mai general vorbind, executarea prizonierilor nu este ea în parte conform formulei unui comunard, „un act pe care îl putem considera inutil de atroce, dar care intră în ordinea faptelor de supremă exasperare ale mulțimilor răsculate și disperate"? Hebertiștii de la Prefectura de poliție formează ei o falangă coerentă, conștientă de sine, care premeditează un program terorist? Trebuie să ocolim generalizările abuzive. Astfel, Gustave Tridon, delfinul lui Blanqui și șef al aripii hebertiste, se alătură minorității, adică comunarzilor gata să dea înapoi în fața spectrului violenței. Cât despre hebertistul Henri Place, proiectele sale sunt înfricoșătoare: „Cărțile de istorie vor fi alese cu grijă. Ele vor trebui să conțină expresia influenței periculoase și dăunătoare exercitate de către ideea religioasă și deistă asupra mersului omenirii." După Comună, condamnat la deportare, Place este considerat refractar: „Subiect animat de cele mai rele sentimente; idei ultra-revoluționare, subversive și materialiste. Moravuri proaste. Denigrează constant guvernul instalat, cultul catolic."

Place este acuzat că nu s-a opus violențelor comise de către batalionul federal 192 pe care îl comanda la Neuilly. I se reproșează că a tunat și a fulgerat împotriva acestui „cuib de spioni". Dar niciun fapt nu îi este imputat. Când percheziționează azilul Mathilde, el descoperă doi preoți refugiați în pivnițe. Nu pune nici măcar să fie arestați și se mulțumește cu un gest simbolic inofensiv: el „s-a retras după ce a pus să fie tăiate corzile clopotelor". *Lingua promtior quam manu* conform limbajului lui Saluste. Un contemporan al ateului babuvist Sylvain Maréchal ironizase: „Maréchal face pe răul, dar este în fond un om bun." Ne putem de asemenea gândi la Clovis Hugues, acest deputat socialist apropiat de

hebertism pe care Jules Renard îl descrie la un dineu în oraş ca pe un pitoresc roşu care „face pe câinele-lup şi scoate urlete". Acest lucru confirmă remarca lui Richard Cobb: „Majoritatea ultra-revoluţionarilor nu se arată brutali decât în vocabularul şi în atitudinile lor".

PREMIZE TOTALITARE?

Ultra-revoluţionarul poate oscila între categoria (niciodată neglijabilă) a curajosului din punct de vedere fizic, care se abţine să profite de poziţia sa pentru a ameninţa viaţa duşmanilor săi, şi invers cea (prea răspândită) a fricosului care se dedică delaţiunii suspecţilor. Vermersch poartă după sine o reputaţie de fricos. Al doilea principiu, observat cum se cuvine de la Tocqueville la Raymond Aron, raliaţi ai celei de-a douăzeci şi cincea ore, care au ştiut să zboare cu abilitate în ajutorul victoriei, sunt adesea cei mai inversunaţi în a reclama epurări. Acest fenomen de compensare poate de altfel să provină dintr-un resentiment. Sub regimurile comuniste, complexe precum gelozia, perfidia, „mânia, eşecul, perversiunile sexuale, handicapurile, până şi urâţenia fizică, au fost la rândul lor folosite ca sursă de energie pentru a produce ură, care serveşte drept combustibil imensei maşini a terorii"[1]. Ultim fenomen psihologic, deja inventariat spre 1868 pe vremea hebertiştilor, ambiţia mistuitoare a burghezului arivist care mobilează un tineret aurit gesticulând spre extrema-stângă, care „acţionează cu violenţă ca să râdă" dar „nu cere decât să fie calmat" acesta este lemnul din care se fac „notarii perfecţi". Rupturile revoluţionare provoacă o circulaţie a elitelor mergând de la promovarea talentului pe care îl revelează revoluţia până la mediocrul care profită de ea ca să se ajungă.

Dacă violenţa verbală nu implică neapărat trecerea la fapte, reiese că anumite ideologii pot să fie periculoase. Hebertismul ca atare s-a pierdut. Charles de Rémusat se arată emoţionat de acest lucru în *Revue des Deux-mondes*. Un alt autor descoperă o logică conform căreia „orice disident este un duşman care trebuie distrus". Un al treilea, André-Saturnin Morin, publică în 1870 *Les Hébertistes modernes* pentru a analiza această doctrină deţinătoare a unui adevăr unic apt de a programa fericirea colectivă. O juntă care-şi dictează instrucţiunile şi care începe cu „deportaţi toţi preoţii" ar da naştere unui mecanism de

[1] Ismaïl KADARÉ, *Le Dossier Kadaré suivi de la Vérité des souterrains (Dosarul Kadaré urmat de Adevărul subteranilor)*, Odile Jacob, 2006, p. 153.

escaladă şi lichidări. „Sistemul lor constă deci în a spune: un popor nu e capabil să se guverneze decât dacă aderă la planul nostru de reorganizare; atâta timp cât nu e dispus să îl accepte, trebuie să îl stăpânim prin forţă, să îi impunem violent felul nostru de a vedea, până ce vrând-nevrând el devine asemenea nouă [...] Dacă o sectă filosofică, atee sau altfel, s-ar apuca să-i persecute pe catolici, nu ar exista motive pentru ca aceste rigori să nu îi atingă şi pe protestanţi, pe evrei, pe deişti, pe panteişti, apoi pe ateii care nu-şi vor da adeziunea completă cu formularul sectei dominante. Epurând, am sfârşi prin a nu mai găsi pe nimeni de o ortodoxie ireproşabilă; nimeni nu ar mai fi la adăpost de persecuţii."

Acest autor adaugă: comunismul ar instala inevitabil „servitudinea şi sărăcia universale". Caracterul aberant al proiectului de apropriere colectivă a mijloacelor de producţie şi de schimburi este un laitmotiv al gândirii politice a secolului al XIX-lea. O contrautopie necunoscută, intitulată *Où mène le socialisme?*, pare să anticipeze descrierea basculării bolşevice[1]. Dar utopia colectivistă rămâne relativ marginală în sânul socialismului francez al secolului al XIX-lea. Acest socialism este protejat de tentaţiile pro-totalitare căci agitatorii de tip pre-bolşevic (hebertişti, colectivişti sau apologişti din 1793 ca de exemplu boulangistul[2] de stânga Eugène de Ménorval care salută ghilotinadele Convenţiei) rămân ultra-minoritare.

În al doilea rând, o serie de oprelişti morale îi împiedică pe susţinătorii terorii să pună samavolnic stăpânire pe aparatul de stat. În majoritate, socialiştii secolului al XIX-lea sunt străini de ideea de tabula rasa. Ei respectă autoritatea celor vechi şi diversitatea curentelor. Ei resping duplicitatea care cere un nucleu ideologic închis rezervat unei elite selecţionate. Ei se reprezintă ca o aristocraţie morală gata să salveze văduva şi orfanul (ceva ca într-un roman de capă şi spadă). Ei sunt legaţi de valori de efort pe care le apără, de exemplu, Alphonse Merrheim faţă de bolşevism: „Înainte de a ajunge la putere bolşevicii nu s-au adresat conşiinţei muncitorilor, demnităţii lor, dragostei lor faţă de muncă. Ei le-au spus să distrugă [...] Consecinţa acestor îndemnuri demagogice, nesănătoase, este faptul că s-a ajuns în Rusia să existe un singur om care-şi impune dictatura"[3].

---

[1] Vezi Eugène RICHTER, *Où mène le socialisme ?* (*Unde duce socialismul ?*). *Journal d'un ouvrier* (*Jurnalul unui muncitor*), prefaţă Paul Leroy-Beaulieu, Le Soudier, 1891.

[2] Boulangiste (fr.) = adept al partidului condus de generalul Boulanger (n.t.).

[3] Citat în Christian JELEN, *L'Aveuglement. Les socialistes et la naissance du mythe soviétique* (*Orbire. Socialiştii şi naşterea mitului sovietic*), Flammarion, 1984, p. 229.

Ultimul resort protototalitar este un angrenaj de urcare la extreme. Cu polarizarea în două câmpuri a afacerii Dreyfus, se instaurează o „ignorare a ceea ce se întâmplă la adversar; a intenţiilor sale, a calităţilor sale sau a defectelor sale"[1]. Astfel că se profilează, după părerea unui observator dintre cei mai lucizi, spectrul unui război civil european mergând până la zdrobirea definitivă a unei fracţiuni a omenirii de către cealaltă[2]. Maurras sugerează să „se pedepsească mai întâi cei care s-au făcut vinovaţi de crime împotriva statului; apoi să se înceapă reconstruirea şi guvernarea ţării"[3]. În faţă, Julien Benda spune lucruri simetrice. Este vorba mai întâi pur şi simplu de preluarea puterii pentru a-i distruge pe duşmani. Revoluţionarii secolului al XIX-lea „cred în nevoia de a educa, adică de a reeduca, şi pedepsirea elevilor slabi, oricât de grea ar fi, nu îi înfricoşează"[4].

MARC CRAPEZ,
Cercetător associat la Sophiapol (Paris-X)

[1] Charles WAGNER, *Une alliance contre l'esprit sectaire*, Comité de défense et de progrès social, 1898, p. 10.

[2] Anatole LEROYBEAULIEU, *La Patrie française et l'internationalisme*, Comité de défense et de progrès social, 1897, p. 10.

[3] 1899. Citat în Eugen WEBER, *L'Action française*, Stock, 1964, p. 39.

[4] Jeannine VERDÈS-LEROUX, *La Foi des vaincus. Les „Révolutionnaires français", de la 1945 la 2005 (Credinţa învinşilor. Revoluţionarii francezi de la 1945 la 2005)*.

XXI

URMĂRILE REVOLUȚIEI FRANCEZE UN RECHIZITORIU[1]

În 1868, la patruzeci şi cinci de ani, Ernest Renan scria în prefaţa lucrării *Questions contemporaines*: „Cu meschina lor concepţie despre familie şi proprietate, cei care au lichidat atât de trist falimentul Revoluţiei în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea pregăteau o lume de pigmei şi de revoltaţi. Nu scăpăm niciodată nepedepsiţi atunci când nu respectăm filosofia, ştiinţa şi religia. Cum a fost posibil ca nişte jurişti, oricât de abili am presupune că sunt, ca nişte oameni politici mediocri, scăpaţi datorită laşităţii lor de masacrele Terorii, ca nişte spirite fără cultură solidă, ca majoritatea celor care alcătuiau elita Franţei, în aceşti ultimi ani decisivi, să fi crezut că au rezolvat problema pe care niciun geniu nu a putut să o rezolve: crearea în mod artificial şi prin reflecţie a atmosferei în care o societate poate să trăiască şi să-şi aducă contribuţia.[2]

Analiza lui Renan, cu doi ani înaintea prăbuşirii celui de-al Doilea Imperiu, îl conduce aşadar la constatarea că seismul revoluţionar a dat naştere unei lumi purtând în sine germenii decadenţei pe care o cunoaştem în zilele noastre şi care a înălţat rebeliunea la rang de instituţie. Un spirit atât de ancorat în realitate ca al său ar putea să se ascundă în faţa răsturnărilor politice

---

[1] De consultat: Jacques CHASTENET, *Une époque de contestation: la monarchie bourgeoise* (1830-1848), Paris, Perrin, 1976; Marie-Claude CHAUDONNERET, *L'État et les artistes, de la Restauration à la monarchie de Juillet* (1815-1833), Paris, Flammarion, 1999; Pierre de la GORCE, *La Restauration*, Paris, Plon, 1928; Louis MADELIN, *Le Consulat et l'Empire*, Paris, Hachette, 1933; René SÉDILLOT, *Survol de l'histoire de France*, Paris, Arthème Fayard, 1955; Jean TULARD (dir.), *Dictionnaire du Second Empire*, Paris, Fayard, 1995.

[2] Citat în Charles MAURRAS, *Dictionnaire politique et critique*, Paris, Editura Arthème Fayard et Cie, 1933, t. IV, Notiţă despre Ernest Renan, p. 385.

repetate din secolul al XIX-lea: de la finele terorii s-au succedat nouă regimuri. În 1870, o dată cu proclamarea celei de-a Treia Republici, vom număra zece!

Patru ani de Directorat şi cinci ani de Consulat au adus Franţa la porţile Imperiului. Această instabilitate arată, în perioada ce urmează după Revoluţie, cât de fragilă este puterea şi faptul că nu cere decât să cadă în mâna celui mai hotărât. Acest om este, desigur, Napoleon Bonaparte. Cu el începe alternanţa dezordine/regim forte. Ca Prim Consul, el ţinea deja frâiele guvernului, în timp ce ceilalţi doi consuli, Cambacérès şi Lebrun, nu aveau decât voturi consultative. El promulga legi, numea sau revoca miniştrii, ambasadorii, membrii Consiliului de stat, ofiţerii din armatele terestre şi de pe mare, funcţionarii, judecătorii civili şi de drept penal. Cât despre puterea legislativă, ea era împărţită între trei adunări: Tribunal, Corpul legislativ şi Senatul.

Organizat prin Constituţia din anul VIII, noul regim urma să fie întărit printr-un act din 4 august 1802. Prim Consulul putea de acum înainte să ratifice tratate, să numească senatori după bunul său plac şi să exercite dreptul de graţiere. Crearea Băncii Franţei, concordatul cu Sfântul Scaun, crearea Legiunii de onoare şi naşterea francului germinal vor fi încununate în mai 1804 de adoptarea Codului civil. O nouă societate se năştea din haos. Şi totodată Imperiul deoarece în acelaşi moment un senatus-consult transforma titlul de Prim Consul în cel de împărat al francezilor şi repunea toată puterea în mâinile sale. Se ştie că Napoleon I nu va avea nimic de invidiat la Napoleon Bonaparte. Se vor naşte succesiv Codul de procedură civilă, Codul de comerţ, Codul de instrucţie criminală şi Codul penal.

Trebuie să zăbovim înainte de toate asupra importanţei deosebite pe care o îmbracă Codul civil, decretat la 21 martie 1804, în transformarea societăţii franceze. Acesta pune în practică principiile fundamentale ale Revoluţiei: laicitate absolută a dreptului, individualism, egalitate în faţa legii, abolirea dreptului primului născut şi a privilegiilor, între altele. Curând, pe calea cuceririlor militare, Codul Napoleon se va răspândi într-o mare parte a ţărilor occidentale. Europa, marele proiect al lui Carol cel Mare şi al Habsburgilor, este de acum cel al împăratului francezilor. Desfiinţat, Sfântul Imperiu roman germanic este înlocuit de Confederaţia Rinului. Totuşi, simţind pericolul, împăratul Francisc al II-lea tocmai a creat Imperiul austriac. El va domni sub numele de Francisc I şi va fi într-o zi socrul lui Napoleon.

Războaiele napoleoniene au măcar calitatea de a-i preocupa pe cei mai dinamici. Faptele eroice ale Marii Armate îi fac pe tineri să viseze la glorie şi la panaş. Pentru a trăi pe urmele lui Napoleon, Stendhal se angajează în

Intendență și asistă la bătălia de la Iena, urmată de „intrarea triumfală" a trupelor franceze în Berlin. S-a gândit el oare o singură clipă că defilarea învingătorilor pe sub poarta Brandenburg ar putea fi fermentul unei dorințe de revanșă la prusaci? Șase ani mai târziu, participând la campania din Rusia s-a întrebat el oare dacă Imperiul îi va supraviețui aceastei îngrozitoare înfrângeri? Sau entuziasmul său a continuat să-l orbească? Ce rămâne sigur este faptul că Stendhal se va lăuda că a „dat armatei, la întoarcere, între Orcha și Borizov, singura bucată de pâine pe care a primit-o aceasta"[1].

Bancherii, la rândul lor, vor vedea curând cu îngrijorare urmările înfrângerilor repetate, căci se știe că această campanie din Rusia a anunțat începutul sfârșitului. Colapsul financiar provocat de Revoluție, incapacitatea Directoratului de a-l opri, sunt încă în memoria lor. Ori chiar războaiele victorioase începute de către Bonaparte în Italia și continuate de Napoleon au permis redresarea economiei: ele au hrănit armata și au adus bogății deloc neglijabile Franței. După Cele O Sută de Zile și înfrângerea de la Waterloo, a doua Restaurație va trebui să plătească 700 milioane ca despăgubiri de război plus 240 de milioane persoanelor particulare din țările aliate, fără să mai socotim cheltuielile de ocupație. Dacă primul tratat de la Paris din mai 1814 a recunoscut operele de artă dobândite ca proprietate a Franței, nu va fi la fel în 1815 și Ludovic al XVIII-lea va fi constrâns să restituie picturi și antichități. Am putea de asemenea să evocăm micșorarea teritoriului național la nord și la est.

În paralel, timp de un secol, confiscările averilor și îmbogățirile rapide au contribuit la schimbarea societății, precum și a noii nobilimi pe care împăratul, deși moștenitor al Revoluției, nu a ezitat să o creeze.

Spiritul revoluționar a dispărut oare după căderea lui Robespierre? În acest domeniu, trebuie să reținem atentatul din strada Saint-Nicaise de la 24 decembrie 1800. Pe această străduță situată între Luvru și Tuileries, Primul Consul care se ducea la Operă scapă ca prin minune de o mașină infernală. Ideea republicanilor extremiști de a suprima „tiranul", reluată de trei șuani, va avea ca rezultat permisiunea dată lui Fouché de a deporta în Seychelles vreo sută dintre acești anarhiști numiți *exclusivii*.

În ceea ce privește conspirația generalului Claude de Malet, care a reușit pentru câteva ore să facă să se creadă că Napoleon a murit în Rusia și să

---

[1] LAFFONT-BONPIANI, *Dictionnaire des auteurs de tous les temps et de tous les pays (Dicționar al autorilor din toate epocile și din toate țările)*, Paris, Robert Laffont, 1983, t. IV, Notiță despre Stendhal, p. 385.

pregătească un guvern provizoriu, ea arăta mai ales că absențele repetate ale împăratului constituiau un pericol pentru regim.

SUB A DOUA RESTAURAȚIE

În iulie 1815, a doua Restaurație este un moment cheie pentru mentalitățile secolului al XIX-lea. În a sa *Histoire de France*, Jacques Bainville explică cu obișnuita sa luciditate: „Tratatele din 1815 traumatizaseră poporul francez prin căderea împăratului după un vis rapid și minunat. Printr-o nedreptate strigătoare la cer, dar firească la om, căruia îi place să dea vina pe alții, poporul francez nu a imputat tratatele din 1815 nici lui Napoleon nici lui însuși, ci Bourbonilor care făcuseră tot posibilul pentru a le atenua.

După dezastrul de la Waterloo, s-a întors tot Ludovic al XVIII-lea pentru că doar el era posibil. Se vorbise de ducele d'Orleans și chiar de Prințul de Orania. Un sentiment cum nu s-a mai văzut în 1814 s-a dezvoltat prin complicitatea bonapartiștilor și a liberalilor în timpul celor O Sută de Zile, prin chiar greșeala și eșecul lor: ura Bourbonilor din ramura mai în vârstă, o ură care nu va mai dezarma, pentru că ei erau asemenea unui reproș viu față de cei ce s-au înșelat atât de grav. Totuși reconcilierea națională devenea și mai grea, pentru că Napoleon reînsuflețise pasiuni din vremuri revoluționare"[1].

Ludovic al XVIII-lea a înțeles, din 1814, că trebuie să accepte Carta ce-i dădea Franței un regim constituțional, ieșit din organizarea administrativă și socială instaurată de Revoluție și Imperiu. Această monarhie parlamentară deschidea francezilor o eră nouă, un mod de viață politic după chipul celui pe care îl cunoșteau englezii.

Regele se va strădui până la moartea lui ce survine în 1824 să împace diversele tendințe. „Când judecăm Revoluția după rezultatele ei, mai scrie Bainville, aflăm că francezii au avut pace și prosperitate și că aceste binefaceri i-au lăsat insensibili. Restaurația a fost un regim onest și cuminte, care și-a binemeritat numele, deoarece după ce a trecut prin zguduiri atât de puternice, Franța și-a revenit repede"[2].

Aceste două texte ale lui Bainville stigmatizează ingratitudinea pe care spiritul revoluționar a inoculat-o pe vecie francezilor. Nu că sub Vechiul Regim

---

[1] Jacques BAINVILLE, *Histoire de France*, Paris, Arthème Fayard, 1924, p. 438-439.
[2] *Ibid.*, p. 443.

totul ar fi fost perfect, dar cel puțin vocația sacră a regilor punea cel mai adesea capăt exceselor. Realist, Ludovic al XVIII-lea știa că era imposibil să se revină la timpurile trecute, lucru pe care nu-l va înțelege fratele său, Carol al X-lea. Familia regală va plăti un greu tribut legii din secolul al XIX-lea cu moartea ducelui de Berry, în februarie 1820, pe treptele Operei. Asasinul, un muncitor șelar pe nume Louis Louvel, se va prezenta la proces ca un justițiar care a vrut să pedepsească „pe cei care au trădat națiunea". Nu numai că nu-și regretă fapta, dar el declară că „Ludovic al XVI-lea a fost executat legal și cu consimțământul întregii națiuni; națiunea, afirma el, ar fi dezonorată dacă s-ar lăsa guvernată de această rasă de trădători"[1]. Până la execuția lui, la 7 iunie, el va striga că nu a avut niciun complice. Din februarie Parisul trăiește într-o adevărată atmosferă de răzmeriță.

DE LA CAROL AL X-LEA LA LUDOVIC-FILIP

Un deceniu mai târziu, este rândul lui Carol al X-lea să sufere din cauza răzbunării populare. Celebrele zile de 27, 28 și 29 iulie 1830 alungă ramura mai veche a Bourbonilor. Conform Cartei din 1814, regele are posibilitatea de a da ordonanțe pentru aplicarea legilor și siguranța statului. La 25 iulie, a dat patru dintre care cea mai celebră a fost prima, care suspendă libertatea presei și supune ziarele unei autorizări prealabile. E ca și cum ai flutura o cârpă roșie în fața unui taur. Astfel Restaurația a murit și a lăsat locul monarhiei din Iulie.

Ludovic-Filip, duce de Orleans, se stăpânește de multă vreme cu greu, fără a se amesteca în cel mai mic complot. El își așteaptă rândul și nepriceperea lui Carol al X-lea îi deschide o cale ce pare regală. În ochii francezilor, el apare ca o soluție de compromis. Fiu al lui Philippe-Égalité, el i-a arătat într-o scrisoare foarte dură sentimentul său de oroare aflând că votase moartea lui Ludovic al XVI-lea, dar n-a vrut să rupă relațiile cu el. Luările sale de poziție la Clubul iacobinilor, angajamentul său în armatele revoluționare, sunt tot atâtea garanții ale unei alte concepții asupra regalității. Să uităm că el a părăsit frontul în martie 1793, după executarea vărului său, conștient că Revoluția lua o întorsătură inacceptabilă. În schimb, el merită stima pentru că nu a acceptat să intre în armata prinților.

---

[1] Évelyne LEVER, *Louis XVIII*, Paris, Fayard, 1988, p. 531.

Dacă gustul pentru revolta permanentă nu ar fi devenit visceral la o parte dintre francezi, Ludovic-Filip ar fi avut toate şansele, în linia dreaptă a lui Ludovic al XVIII-lea, să instituie pentru multă vreme o monarhie constituţională care, ţinând cont de evenimentele de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, apare astăzi ca o soluţie înţeleaptă şi raţională. Agitând drapelul tricolor în balconul de la Hôtel de Ville, în după masa de 31 iulie 1830, el cucereşte sprijinul popular, dând astfel regalităţii toate şansele să dureze. E cu atât mai evident în spiritul partizanilor săi cu cât ei îi cunosc simpatia pentru monarhia britanică. Noua Cartă o va relua într-adevăr pe cea din 1814, modificată prin amendamente ce ţin cont de aspiraţiile exprimate cu ocazia celor Trei Glorioase. Astfel Ludovic-Filip va fi regele francezilor.

Nu a trecut o lună şi o nouă revoluţie izbucneşte în Europa. La 300 de kilometri de Paris, Bruxellesul urmează mişcarea. Create în februarie 1815 de către congresul de la Viena, Ţările de Jos reunesc cele şaptesprezece provincii ale lui Carol Quintul, dar acest amalgam artificial are un al doilea defect pentru alţii: el este guvernat de casa de Orania. În provinciile de sud, spre deosebire de marile familii, poporului nu-i place deloc regele său. Wilhelm I pregăteşte în mod evident absorbţia integrală a Belgiei de către Olanda, cu religie şi limbă cu tot.

Cele Trei Glorioase vor accentua tensiunea, şi criza economică ce loveşte lumea muncitorilor va declanşa evenimentele. La 25 august 1830, la Théâtre de la Monnaie se dă o operă de Auber, *La Muette de Portici*, care exaltă patriotismul napolitanilor împotriva ocupantului spaniol. Sala este plină ochi şi nervozitatea palpabilă. În actul patru, tenorul intonează celebra arie: „Dragoste sacră de patrie, Redă-ne curajul şi mândria! Ţării mele îi datorez viaţa, Ea îmi va datora libertatea!" Sala se dezlănţuie îndată şi o parte dintre spectatori se va alătura mulţimii de manifestanţi deja adunaţi în piaţa de la Monnaie. Mişcarea este declanşată şi se propagă în provinciile din sud.

La începutul lui octombrie, se proclamă independenţa Belgiei. În noiembrie se alege un Parlament. El va decide după dezbateri, alegerea unui rege şi nu instaurarea unei republici. Argumentele nu sunt lipsite de interes. Pentru Joseph Lebeau „monarhia constituţională, departe de a fi o stare de tranziţie spre un regim mai bun, este dimpotrivă o combinaţie politică mai savantă, mai ingenioasă decât republica însăşi. Regalitatea nu este propriu-zis o putere deoarece ea nu poate acţiona singură, întreaga acţiune proprie a Coroanei constă în alegerea cabinetului, dar această alegere îi este impusă. Prin

acest ingenios mecanism aveți un centru imuabil alături de o putere executivă fără tulburări"[1].

Pentru un alt constituant, Paul Devaux, „monarhia constituțională reprezentativă înseamnă libertatea republicii, cu puțină egalitate măcar în forme, dacă vreți, dar și cu o imensă garanție de ordine, de stabilitate și în consecință, în realitate, de libertate mai multă în rezultate... Monarhia este sprijinul cel mai sigur pe care libertatea noastră o poate opune în viitor intervenției și dominației străinilor... Puterea monarhului este o barieră care rezistă dominației străine prin toată forța sa și cea a națiunii înseși"[2].

Această demonstrație a unui anumit bun simț poate apărea paradoxală la sfârșitul unei revoluții populare. În trecut au existat mai degrabă seniori precum contele d'Egmont care s-au răsculat împotriva Habsburgilor de Spania și răscoala ce a urmat după executarea lui era dictată de un sentiment patriotic, nu de dorința de a crea dezordine. Sub Habsburgii de Austria a avut loc revoluția din Brabant împotriva împăratului Iosif al II-lea, dar ea a fost rapid reprimată. Totuși trebuie să constatăm că agitatorii belgieni din 1830 au fost în mod clar încurajați de evenimentele franceze.

În domeniul paradoxului, se impune o altă remarcă: exemplul belgian de a alege un prinț european pentru a urca pe tronul nou înființat a fost larg urmat. Putem cita Grecia sau, mai târziu, Bulgaria. În mod evident, dacă o țară vrea să se bucure de un anumit prestigiu, ea are nevoie să aibă în frunte un membru al unei familii regale. Ideea de a instaura o republică nu este încă la modă decât în Franța unde se va naște a doua în 1848.

S-a spus adeseori că în timpul monarhiei din Iulie tinerii se plictiseau pentru că nu se puteau „lua la harță". În afară de războiul din Algeria, început de Carol al X-lea, nu există niciun câmp de bătălie unde să-și poată elibera energia latentă. Abordăm aici o problemă pe care Franța o trăiește azi mai mult ca oricând. Luptele între bandele rivale de la periferie sau înclinația lor de a merge să spargă tot în marile orașe pare să fie prețul ce trebuie plătit pentru pace. De-a lungul domniei sale, Ludovic-Filip s-a străduit să mențină buna înțelegere europeană și să reconcilieze diversele tendințe franceze. Pe frontonul muzeului pe care l-a creat la castelul de la Versailles mai figurează încă inscripția: „Tuturor izbânzilor Franței". Salvând cea mai prestigioasă reședință regală a noastră, făcând din ea simbolul unității naționale și ordonând

[1] Georges-Henri DUMONT, *Histoire de la Belgique*, Paris, Hachette, 1977, p. 377.
[2] *Ibid.*

reîntoarcerea rămăşiţelor pământeşti ale lui Napoleon, regele francezilor nu a încălcat misiunea ce i-a fost încredinţată. Şi totuşi el a trăit constant sub ameninţarea regicidelor.

În şaptesprezece ani şi jumătate de domnie, cel puţin şaptesprezece atentate. Cel mai întristător de celebru a fost cel al lui Giuseppe Fieschi, personaj puţin recomandabil care, pentru a restabili finanţele, s-a lăsat convins de către nişte prieteni republicani să plaseze într-o casă de pe bulevardul Temple, acolo unde trebuia să fie trecută în revistă Garda naţională, o maşină infernală pentru suprimarea regelui.

La 28 iulie 1835, Ludovic-Filip, escortat, printre alţii, de cei trei fii mai mari, ducele de Orleans, ducele de Nemours şi prinţul de Joinville, de mareşalul Mortier, ducele de Trévise, ducele de Broglie, preşedintele Consiliului, şi de Adolphe Thiers, ministrul internelor, părăseşte palatul Tuileries pentru a merge să celebreze a cincea aniversare a revoluţiei din 1830. Thiers i-a prevenit pe prinţi de riscul unui atentat, dar regele nu s-ar gândi nicio clipă să anuleze manifestaţia. Cu condiţia ca fiii săi să vegheze asupra lui. După ce au trecut de locurile semnalate ca periculoase, începe revista. Deodată o pocnitură se face auzită, iese fumul dintr-o casă, într-un minut pământul este acoperit de cadavre şi supravieţuitorii sunt într-o baltă de sânge. Se vor număra optsprezece morţi, printre care mareşalul Mortier, şi mai mult de douăzeci de răniţi. Ludovic-Filip a fost doar uşor rănit şi a putut rămâne călare: fiii săi îl iau cu ei şi, în aclamaţiile mulţimii, el îşi continuă netulburat trecerea în revistă. Ca şi Louvel, Fieschi şi complicii săi vor fi decapitaţi. În schimb, ei nu au manifestat intenţia de a stinge casa de Bourbon. Le-ar fi greu de altfel să îi elimine pe cei cinci fii ai regelui!

De fapt, agitaţia nu a încetat niciodată; ea reîncepe în mod regulat: în 1832, în 1834 şi în tot timpul domniei. În aşa măsură încât suveranul, căruia îi plăcea grozav să se plimbe incognito pe străzile Parisului cu arhitectul Fontaine, va trebui să renunţe la acest lucru. La stăruinţa miniştrilor, familia regală trebuie să stea cât mai mult la Tuileries şi la castelul său din Neuilly.

În februarie 1848, monarhia din Iulie trece printr-o criză economică şi politică totodată. Ca în 1789, recoltele au fost slabe. Opoziţia politică profită de asta pentru a continua campania de banchete unde oratorii, angajaţi în lupta pentru impunerea unei reforme electorale, se dezlănţuie împotriva preşedintelui Consiliului conservator, François Guizot.

În 21, guvernul interzice un nou banchet şi o defilare prevăzute pentru a doua zi la Paris. În 22, manifestanţi „incitaţi de agitatorii republicani" invadează

biserica La Madeleine, piața Concorde, și duc un război de „hărțuire și de ciocniri de trupe", sfârșind prin a asedia le Palais-Bourbon. Când guvernul ordonă ocuparea militară a capitalei, e prea târziu. În 23, în ciuda demiterii lui Guizot, baricadele reîncep să blocheze numeroasele străduțe din cartierele centrale. Totul depinde acum de atitudinea Gărzii naționale, deja cucerită de ideile reformei. Trădarea ei va grăbi căderea regelui. Ludovic-Filip are șaptezeci și patru de ani. Este un om obosit. Sora sa Adelaida, sfătuitoarea sa, s-a stins la sfârșitul lui decembrie; Joinville și Aumale sunt în Algeria, dar mai ales, decesul accidental al ducelui de Orleans, atât de seducător, atât de popular, în 1842, reprezintă un gol dureros pentru succesiune. O abdicare în favoarea sa ar fi salvat probabil regalitatea.

Printre cei ce se agită în 1848 se află și mulți muncitori. Această nouă clasă socială nu are o soartă de invidiat. Când economia este înfloritoare, ea se încovoaie sub o muncă foarte grea, cu un ritm drăcesc. Când economia este în criză, ea ajunge la șomaj și în mizerie. În câțiva ani, doi prinți se vor apleca îndelung asupra acestei chestiuni cruciale și vor publica studii remarcate: contele de Chambord, șeful casei Franței, și contele de Paris, șeful casei de Orleans. În ceea ce-l privește pe Karl Marx, el va fi publicat în timpul deceniului 1850-1859 cartea *Luttes de classe en France (Luptele de clasă în Franța).*

SPRE AL DOILEA IMPERIU

În timp ce ramura tânără a Bourbonilor ia drumul exilului și se refugiază în Anglia, revoluția se extinde într-o parte a Europei. Tronul austriac se clatină. Și nu va fi salvat decât de abdicarea lui Ferdinand I în favoarea nepotului său Franz-Joseph, un arhiduce de optsprezece ani. Ungaria a urmat mișcarea de revoltă împotriva împăratului, ca și regatul Lombardia-Veneția. În fine, nici Germania nu a fost cruțată.

În Franța, a II-a Republică se impune cu greu. În luna iunie a aceluiași an 1848 o nouă revoltă însângerează Parisul. De această dată, guvernul se arată mult mai puțin respectuos față de viețile oamenilor decât Ludovic-Filip. Regele refuzase să ordone împușcarea francezilor și nu au fost decât o mie de morți. Republicanii nu-i menajează pe răsculații care se dezlănțuie, omorându-l pe Mgr Affre, arhiepiscopul Parisului, și patru generali. Se vor număra 12 000 de victime.

Cu Ludovic Napoleon Bonaparte, visul imperial trezește entuziasmul francezilor. Trei ani după ce a fost ales președinte, nepotul „eroului" dă lovitura sa de stat. Un an mai târziu, se proclamă Imperiul. Suntem în 2 decembrie 1852. Curând încep atentatele și împăratul nu va mai avea nimic de invidiat la Ludovic-Filip. Conspiratorii sunt în mare măsură italieni. Ce invocă ei pentru a-și justifica acțiunea: principiul naționalităților, ocuparea Romei de către trupele franceze începând cu 1849, ocupația austriacă ce împiedică unitatea italiană.

Să citățm mai întâi comploturile de la Reine-Blanche, de la Hipodrom și de la Opera comică în 1853, apoi în 1855 cel al lui Pianori care încearcă să-l doboare pe împărat cu un pistol. În iunie 1857, poliția îl arestează pe Paolo Tibaldi care împreună cu doi complici plănuia asasinarea suveranului. Cel mai celebru atentat din perioada celui de-al II-lea Imperiu rămâne cel al lui Felice Orsini, care a avut loc în ianuarie 1858 când Napoleon al III-lea și împărăteasa Eugenia se duc la Operă, situată încă pe strada Le Peletier. Cele trei bombe aruncate vor face doisprezece morți și 144 de răniți. Bicornul împăratului este găurit din loc în loc, rochia Eugeniei este pătată de sânge. Sfătuiți de comisarul de serviciu ei se vor duce totuși la Operă unde vor fi ovaționați. Însă această dramă va avea rezultatul scontat deoarece va conduce la apropierea de Cavour care lucrează pentru unitatea italiană. El va porni bătăliile ucigătoare de la Magenta și Solferino care vor face respectiv 10 000 de morți francezi și 17 500 de morți franco-sarzi.

În fine, în timpul Expoziției universale din 1867, patriotul polonez Berezowski alege revista lui Longchamp pentru a trage un foc de armă asupra lui Alexandru al II-lea al Rusiei, salvat prin intervenția scutierului Firmin Raimbaud. Deja interpelat de avocatul republican Charles Floquet cu celebra formulă: „Trăiască Polonia, Domnule!"țarul ar fi plecat de îndată la Sankt Petersburg dacă împărăteasa nu l-ar fi convins să rămână. Totuși, în 1870, Alexandru al II-lea își va păstra neutralitatea, făcând poate să se încline soarta războiului. De fapt, cel de-al Doilea Imperiu se va prăbuși în septembrie sub loviturile Prusiei lui Bismarck, care își ia astfel revanșa asupra evenimentelor de la Berlin din 1806 și va concretiza unitatea germană la 18 ianuarie 1871 în galeria Oglinzilor din castelul de la Versailles. Din acest conflict vor decurge cele din 1914 și 1940.

În ceea ce privește spiritul revoluționar și pasiunea de a distruge a unei părți a populației, le vom regăsi în Franța, în primăvara lui 1871 cu Comuna, declanșată în mai multe orașe mari. Când sosesc primele zile de vară, Parisul

oferă prinților întorși din exil și străinilor curioși spectacolul dezolării. Dacă multe monumente vor fi reclădite de a Treia Republică, palatul Tuileries în care s-au succedat atâtea evenimente naționale de la sosirea lui Ludovic al XVI-lea, a Mariei Antoaneta și a copiiilor lor în 1789, va fi demolat în 1882.

În strălucita sa lucrare intitulată *Le XIXe siècle, l'éclat et le déclin de la France (Secolul al XIX-lea, strălucirea și declinul Franței)*, Gabriel de Broglie vorbește de „expresia ineluctabilă a unui curent profund și permanent, un demon care nu ar înceta să agite în fața societății franceze spectrul *revoluției*"[1]. În ochii săi, „revoluția din 1830 rămâne prototipul revoluției pariziene și politice, pe fond de baricade ridicate de muncitorii tipografi și elevii Școlii politehnice. Deznodământul său în monarhie burgheză nu secătuiește curentul care produce revoltele din 1831, 1832, 1833, 1834 și 1839. Tulburarea din 1848 a avut o altă amploare"[2].

Și în altă parte, el precizează: „Revoluția din 1848 a avut o profundă repercusiune în campaniile în care făceau ravagii o cădere a prețurilor la producător și o scădere a veniturilor. Ea a apărut, la începuturile sale, ca marea ocazie de eliberare a maselor rurale, încheierea emancipărilor din 1789 și din 1830"[3].

REPUBLICĂ SAU MONARHIE?

Republicanii din 1870 au vrut continuarea luptelor. Încă o dată, asta va costa scump: despăgubirea de război se ridică la cinci miliarde de franci pe care un împrumut național va permite să fie plătiți mult mai repede decât s-a prevăzut: în septembrie 1873, ultimele trupe de ocupație vor părăsi solul național. Deoarece restabilirea monarhiei, prevăzută de autorii noii Constituții a eșuat, Republica radicală triumfă. Centenarul Revoluției va fi celebrat cu fast, în 1889... Țara noastră, ca și vecinii ei, nu va scăpa de valurile de anarhism care vor mai face numeroase victime, atât în rândul conducătorilor republicani cât și în rândul regilor și a prinților.

Astfel, fie prin revoltă socială, fie prin gustul distrugerii sau prin luptă naționalistă, secolul al XIX-lea apare foarte limpede ca secolul unei contestări

---

[1] Gabriel de BROGLIE, *Le XIXe siècle, l'éclat et le déclin de la France*, Paris, Perrin, 1995, p. 71.
[2] *Ibid.*, p.88.
[3] *Ibid.*, 73.

izvorâte direct din Revoluția de la 1789. În prefața la ultima sa lucrare, *Trois fins de règne (Trei sfârșituri de domnie)*, Henri Amouroux evocă apropo de francezi „această mobilitate de caracter, această inconstanță în alegeri pe care le descria déjà Tocqueville și care îi face atât de greu de guvernat, fiindcă la ei dezamăgirea urmează foarte repede entuziasmelor serilor de victorie"[1]. Alexis de Tocqueville nu s-a născut oare în timpul Primului Imperiu și nu a murit sub al Doilea!

DOMINIQUE PAOLI,
istoric și ziaristă.

[1] Henri AMOUROUX, Trois fins de règne, Paris, Lattès, 2007, p. 9.

XXII

DE LA REVOLUȚIA FRANCEZĂ LA REVOLUȚIA DIN OCTOMBRIE

Revoluția franceză a fost timp de un secol evenimentul fondator, referința pentru toți cei care se opuneau unei monarhii zisă „absolută", și mai mult chiar unei dictaturi personale sau unei autocrații așa cum o cunoștea Rusia țaristă. Ea oferea, într-adevăr, exemplul unui ciclu politic ce angaja un proces constituționalist, care proclama ștergerea privilegiilor și stabilea drepturile omului și ale cetățeanului, apoi prezida alegerile unei Adunări constituante, o cârmea spre o Republică pentru a se transforma curând în dictatură teroristă a unui clan și în fine a unui om care a sfârșit prin a cădea în Termidor. Acest proces a cunoscut chiar un codicil: în 1795-1796, Gracchus Babeuf și prietenii săi au încercat să îmbine dictatura politică revoluționară cu o revoluție socială bazată pe desființarea proprietății private și instaurarea egalității „reale". Și chiar dacă conjurația Egalilor a eșuat, ea a devenit evenimentul precursor al comunismului modern atât pentru Marx cât și pentru Lenin.

De-a lungul secolului al XIX-lea gândirea revoluționarilor europeni, și îndeosebi a revoluționarilor ruși - marxiști, socialiști revoluționari sau anarhiști -, a fost dominată de aspirațiile revoluției de la 1789: egalitate în drepturi a cetățenilor, libertatea de exprimare și de adunare, instalarea unui regim constituțional, alegerea unei Adunări constituante. Începând cu anii 1840, discuția între revoluționarii ruși s-a pus în termeni de analogie între „iacobini" și „girondini". Și în manifestul lor *La Jeune Russie*, din 1862, unii dintre acești revoluționari, care se opuneau liberalilor dar și populiștilor, se proclamau ei înșiși „iacobini-blanchiști"[1]. Încă în 1902, s-a iscat dezbaterea între Plehanov - șeful Partidului muncitoresc social-democrat (POSDR) - care

[1] Vezi Tamara KONDRATIEVA, *Bolcheviks et Jacobins. Itinéraire des analogies*, Paris, Payot, 1989, p. 43 s.

critica atentatele individuale în beneficiul Terorii Revoluției franceze, și socialiștii revoluționari, revoltați la ideea folosirii ghilotinei în Rusia[1].

Istoria bolșevismului începe propriu-zis în vara lui 1903, la al II-lea Congres al POSDR, organizat cu grijă de Lenin și acoliții săi, printre care tânărul Troțki. Sosit la congres ca entuziast partizan al liderului său, Trotski se confruntă rapid cu neîncetate intrigi țesute de acesta pentru a pune mâna pe monopolul conducerii partidului și a-i impune vederile sale cele mai radicale. Curând deziluzionat, Troțki care reprezintă socialiștii din Siberia, dă socoteală alegătorilor săi într-un faimos raport. După ce a denunțat *„Wille zur Macht"*, „voința de putere" care îl ghidează pe tovarășul Lenin", el continuă:

Lupta pentru putere a îmbrăcat un caracter de principiu. Ea a fost ca să zic așa depersonalizată. Era o consecință a sistemului [lui Lenin]. „Starea de asediu" [în sânul partidului] asupra căreia Lenin a insistat cu atâta energie, pretinde o „putere energică". Practica neîncrederii organizate pretinde o mână de fier. Sistemul de teroare este încoronat de un Robespierre. Tovarășul Lenin i-a trecut în revistă mental pe membrii Partidului și a ajuns la concluzia că această mână de fier nu putea fi decât el. Și a avut dreptate. Hegemonia social-democrației în lupta eliberatoare însemna conform logicii „stării de asediu", hegemonia lui Lenin asupra social-democrației [...][2].

Apoi, legat de alegerea conducerii de partid, Trotski denunță „lupta de principiu dintre tactica ordinii constituționale normale și tactica «stării de asediu» întărită de către dictatură". În sfârșit, referindu-se explicit la Revoluția franceză, Troțki îl atacă pe Lenin în legătură cu evoluția ziarului partidului intitulat *Iskra:*

Curând, două treimi din redacție au fost recunoscute ca suspecte. În Muntele ortodox [leninist] a început un proces de autofagie. „Patria e în pericol! *Caveant consules*!"; și tovarășul Lenin a transformat modestul consiliu [de redacție] într-un comitet de salvare publică atotputernic, pentru a-și asuma rolul Incoruptibilului. Tot ce se afla de-a curmezișul drumului său trebuia măturat. Perspectiva distrugerii muntelui iskrist nu l-a oprit pe tovarășul Lenin. Era vorba doar de instaurarea fără rezistență a unei „republici a virtuții și a terorii".

---

[1] Ibid., p. 52-53.

[2] Léon TROTSKI, *Rapport de la délégation sibérienne*, Paris, Spartacus, 1970, p. 72.

Dictatura lui Robespierre prin intermediul Comitetului de salvare națională nu putea rezista decât dacă s-ar fi selecționat oameni „fideli" în Comitetul însuși, și dacă s-ar fi plasat în toate funcțiile importante ale statului creaturile Incoruptibilului. În caz contrar dictatorul ar fi rămas suspendat în aer. Prima condiție a fost oferită, în robespierriada noastră caricaturală, prin lichidarea vechii redacții. O a doua condiție a fost de asemenea asigurată: selecția potrivită a membrilor Comitetului central și instituirea filtrului „unanimității" și al „cooptării reciproce". [...]

Iată, tovarăși, aparatul administrativ care trebuie să guverneze republica „virtuții" ortodoxe și a „terorii" centraliste.

Un asemenea regim nu putea să dureze veșnic. Sistemul Terorii duce la reacție. Proletariatul parizian îl ridicase pe Robespierre, sperând că acesta îl va scoate din mizerie. Dar dictatorul i-a dat prea multe execuții și prea puțină pâine. Robespierre a căzut și a antrenat în căderea sa Muntele, și cu el, cauza democrației în general[1].

Dacă în 1903 Trotki avea o superbă pană polemică, se poate vedea în ce măsură concepția sa politică, chiar revoluționară era încă legată de faza democratică a Revoluției franceze, în timp ce acțiunea sa se situa în cadrul social-democrației marxiste germane. În 1917, el se va alinia noului Incoruptibil și va fi, din 1923, victima procesului de „autofagie" pe care îl denunțase totuși cu douăzeci de ani înainte.

Inaugurată pe cântecul *Marseiezei*, revoluția rusă din februarie 1917 urmează până în vară o pantă democratică și constituționalistă. Dar începând din 7 noiembrie 1917, revoluția din Octombrie devine evenimentul de referință al unei noi perioade revoluționare și de ansamblu a mișcării comuniste.

În august 1917, guvernul lui Kerenski este încă dominat de faza republicană a Revoluției franceze, dar situația din Rusia urmează curând evoluția care a avut loc în Franța în octombrie 1791, caracterizată printr-un climat de război și de stare de asediu; apar fenomene caracteristice: polarizarea extremă, centralitatea figurii dușmanului – dușmanul poporului – și noțiunea de contra-revoluție, obsesia complotului și a trădării, desemnarea de suspecți. Tot atâtea teme dezvoltate până la refuz de Lenin.

Totuși acesta grăbește etapele până la punctul de a le încurca. Îndemnând la răscoale în armată în vara lui 1917, la formarea sovietelor în rândul soldaților din garnizoana de la Petrograd controlați de bolșevici și la constituirea unei Gărzi roșii, Lenin inaugurează această „revoluție soldățească"

[1] *Ibid.*, p. 84-45.

denunțată de Boris Pasternak în *Doctor Jivago*, și foarte apropiată de batalioanele federate din vara lui 1792.

Incitându-i vehement pe camarazii săi să pregătească o insurecție și o lovitură de stat încă din septembrie 1917, și punând mâna, în 7 noiembrie, pe palatul de Iarnă - unde își aveau sediul miniștrii guvernului provizoriu - Lenin reeditează, cu ajutorul mulțimii puse pentru prima oară sub drapelul roșu, atacul de la Tuileries din 10 august 1792.

Instaurând la 7 noiembrie o dublă putere - cea legală a Adunării constituante în curs de alegeri, și cea a activiștilor revoluționari și ai străzii, singura pe care o consideră legitimă, Lenin îi plagiază pe iacobini și Comuna din Paris din 1792.

Bazându-și legitimitatea pe o ofertă electorală permanentă în cadrul unei sălbatice competiții pentru putere între revoluționari -, și punându-i la stâlpul infamiei pe concurenții săi, Lenin se inspiră din lupta înverșunată dintre iacobini, girondini, ultrarevoluționari și indulgenți.

În timp ce Comitetul de salvare națională instaurase la 6 aprilie 1793 dictatura unui grup de activiști - iacobini - care a fost spre beneficiul unui dictator - Robespierre -, Lenin crează în 7 noiembrie 1917 Consiliul comisarilor poporului, format doar din bolșevici și pus sub controlul său din ce în ce mai autocratic.

Iar dacă Robespierre a renunțat la Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului din 1789 pentru domnia Virtuții, Lenin proclamă la 18 ianuarie 1918 în fața Adunării constituante ruse Declarația drepturilor poporului muncitor, care desființează drepturile omului în Rusia. Cu o diferență: în termidor 1794, Convenția are ultimul cuvânt împotriva lui Robespierre, în timp ce în Rusia, Lenin dizolvă Adunarea prin forță.

Totuși, pentru acesta, partea cea mai semnificativă a Revoluției franceze rămâne ceea ce istoricul Jacob Talmon numește „democrație totalitară", inaugurată prin dictatura Comitetului salvării naționale - cu susținerea Ultrarevoluționarilor și a Comunei din Paris -, instaurarea legii suspecților, a Tribunalului și a Terorii. Istoricul Gugliermo Ferrero o rezumă astfel în *Les Deux Révolutions françaises (Cele Două Revoluții franceze)*: „Prin spirit revoluționar trebuie înțelese dorința și speranța de a pune mâna pe putere în afara oricărui principiu de legitimitate, de a pune mâna prin forță și de a o exercita prin teroare."

Simbolul terorii franceze este, bineînțeles, ghilotina. În a sa *Histoire socialiste de la Révolution française (Istoria socialistă a Revoluției franceze)*, Jean

Jaurès dă, sub titlul „L'arbitrage de la guillotine" („Arbitrajul ghilotinei"), o definiție foarte surprinzătoare pentru un om foarte democrat și pacifist:

Când o țară mare și revoluționară se luptă deopotrivă împotriva facțiunilor interioare armate și împotriva lumii, când cea mai mică ezitare sau cea mai mică greșeală pot compromite pentru multă vreme poate destinul noii ordini, cei care conduc această întreprindere imensă nu au timp să-și atragă de partea lor disidenții, să-și convingă adversarii. Ei nu pot acorda un loc important spiritului de dispută sau spiritului de combinație. Trebuie să lupte, să acționeze, și pentru a-și păstra intactă întreaga forță de acțiune, pentru a nu o dispersa, ei cer morții să facă în jurul lor unanimitatea imediată de care au nevoie. Revoluția nu mai era atunci decât un tun monstruos, și era nevoie ca acel tun să fie manevrat pe afetul său, cu siguranță, cu rapiditate și hotărâre. Servitorii nu aveau voie să se certe. [...] Moartea restabilește ordinea și permite continuarea manevrei[1].

Nu știu dacă Lenin a citit acest pasaj despre ghilotină, dar el vede în acest instrument o foarte mediocră unealtă politică. Din decembrie 1917, înainte chiar de a lua puterea, el scrie legat de capitaliști și de bogați în general: „Ghilotina nu era decât o sperietoare care zdrobea rezistența activă. Asta nu ne ajunge. [...] Noi trebuie să zdrobim rezistența lor pasivă. [...] Nu trebuie numai să zdrobim orice rezistență, oricare ar fi ea. Mai trebuie să-i și obligăm pe oameni să lucreze în cadrul noii organizări a statului"[2]. Cunoaștem urmarea: teroare împotriva oricărei opoziții, discriminarea și exterminarea unor întregi categorii de populație, utilizarea foametei ca armă politică.

De altfel, unul dintre primele reflexe ale lui Lenin după 7 noiembrie 1917 este să-i asimileze Vandeei din 1793 pe cazacii de pe Don care s-au organizat în mod democratic și autonom; la 24 ianuarie 1919, el dă ordinul de „decazacizare": „[...] teroare masivă contra bogaților cazaci care vor trebui să fie exterminați și lichidați fizic până la unul"[3]; ordin similar cu cel al Convenției contra vandeenilor, și a cărui aplicare pe teren va semăna mult cu acțiunea coloanelor infernale.

---

[1] Jean JAURÈS, *Histore socialiste de la Révolution française*, Paris, t. VIII, 1924, p. 352.

[2] LÉNINE, *Les bolcheviks garderont-ils le pouvoir?* (*Bolșevicii vor păstra puterea?*), în *Œuvres* (*Opere*), Paris-Moscou, Éditions sociales-Éditions en langues étrangères, t. XXVI, 1959, p. 104.

[3] Citat în Nicolas WERTH, « Un État contre son peuple » („Un stat contra poporului său") în Stéphane COURTOIS et al, *Le livre noir du communisme* (*Cartea neagră a comunismului*), Paris, Robert Laffont, 1997, p. 113.

În iulie 1918, Lenin îl execută pe țar, pe familia sa și pe părinții săi. Și, ca în Franța, asasinarea suveranului este un element major al declanșării războiului civil național.

În fine, expansionismul revoluționar hrănit cu internaționalism și crearea în 1919-1920 a Internaționalei comuniste care cheamă la război civil internațional găsesc la Lenin rădăcini în faimosul decret votat de Convenție în decembrie 1792: „Națiunea franceză declară că va trata poporul ca pe un dușman care, refuzând libertatea și egalitatea, sau renunțând la ele, ar vrea să păstreze, să reamintească sau să trateze cu prințul și castele privilegiate, se angajează să nu subscrie niciun tratat, și să nu depună armele decât după întărirea suveranității și independenței poporului pe teritoriul căruia au intrat trupele Republicii, care va fi adoptat principiile egalității, și stabilit un guvern liber și popular." În numele acestui tip de principiu intră Armata roșie, fără succes, în Polonia în 1920, dar cu succes în Ucraina în 1918 sau în Georgia în 1921 pentru a impune acolo sovietizarea.

Gândirea și acțiunea lui Lenin nu au fost cu siguranță determinate de către singurul exemplu tutelar al Revoluției franceze. Lenin s-a adăpat copios și la sursele marxismului și ale utopismului revoluționar rus - în particular Cernâșevski și Neciaiev. Totuși, e clar că bolșevicii se scăldau în această memorie iacobină și se calificau ei înșiși în mod curent drept „iacobini proletari".

Dacă pentru a-și legitima puterea Stalin a renunțat la orice referință la iacobinism pentru a-i substitui leninismul, el nu a fost mai puțin marcat de Revoluția franceză; a trecut de la teroarea obișnuită la marea teroare din 1937-1938, tot așa cum Robespierre trecuse de la masacrele din septembrie 1792 la marea teroare din iunie-iulie 1794; a adoptat un timp o poziție mediană între cei de dreapta și cei de stânga, așa cum Robespierre arbitra între ultrarevoluționari și indulgenți.

Totuși aici se opresc analogiile care au determinat adesea comportamentul conducătorilor bolșevici. Într-adevăr, chiar în faza sa extremă, îi lipsesc Revoluției franceze două caracteristici fundamentale ale bolșevismului: ideologia - marxismul -, devenită dogmă și ortodoxie marxist-leninistă; și organizația de revoluționari de profesie. Ori articularea acestei ideologii și a acestei organizații este cea care prezidează la nașterea Partidului bolșevic, primul nucleu totalitar, devenit mișcare de masă în 1917, apoi partid-stat totalitar, specificitate a secolului al XX-lea.

Dar Revoluția bolșevică nu o rupsese cu Revoluția franceză. Moartea ei simbolică, marcată de „Raportul secret" al lui Nikita Hrușciov cu ocazia celui de-al XX-lea Congres al Partidului Comunist al Uniunii sovietice, a semănat în mod straniu cu cea a iacobinilor terorişti. Această manevră politică, orchestrată cu grijă de conducerea sovietică, seamănă până la identificare cu o manevră prototip folosită cu 160 de ani mai devreme. Într-adevăr, după căderea lui Robespierre, Convenția, în mare măsură complice a terorii de masă – în special în Vandeea –, a organizat procesul sinistrului Carrier, organizatorul înecărilor de la Nantes[1]; condamnarea acestui țap ispăşitor şi execuția lui erau menite să spele Convenția de orice responsabilitate. Şi ca din întâmplare, marele terorist Fouché a pus umărul la organizarea acestui proces cu, ironie a istoriei, participarea involuntară a lui Gracchus Babeuf şi a pamfletului său din 1794 despre „populicidul" vandeean[2].

Ori, tot aşa cum procesul a fost încununat de succes, permițând la numeroşi terorişti să facă o carieră politică sub Consulat şi sub Imperiu, „Raportul secret" a permis totalității nomenclaturii sovietice, inclusiv celei din KGB, să îşi continue cariera. Muncitor metalurgist care nu frecventase practic nici un fel de şcoală în tinerețe, Hrușciov nu ştia probabil nimic despre procesul Carrier, dar instinctul său de mare criminal politic l-a împins să reediteze o manevră verificată pentru a asigura amnistia unei întregi clase politice şi să-i impună amnezia ansamblului societății.

La 29 ianuarie 1891, Clemenceau declara: „Revoluția este un bloc", constrângându-i astfel pe toți republicanii să se solidarizeze cu ansamblul episoadelor revoluției franceze, în ciuda diferențelor de natură dintre acestea, foarte bine subliniate de istorici precum Guiglielmo Ferrero, François Furet sau, mai recent, Patrice Gueniffey. La rândul lor, Lenin şi mai apoi Stalin i-au constrâns pe toți comuniştii să apere fără condiții revoluția din Octombrie şi URSS-ul, până la a cauționa crime mult mai grave decât cele comise în 1792-1794 şi care au transformat secolul al XX-lea în secolul totalitarismului.

STÉPHANE COURTOIS,
Director de cercetare la CNRS (Sophiapol-Paris X)

---

[1] Vezi Jacques DUPÂQUIER, „Le Procès Carrier" şi Jean-Clément MARTIN, „Le procès Carrier, un procès politique", în Emmanuel LE ROY LADURIE (dir.), *Les grands Procès politiques. Une pédagogie collective*, Monaco, Ed. du Rocher, col. „Démocratie ou totalitarisme", 2002, p. 55-66 şi 67-80.

[2] Vezi Gracchus BABEUF, *La Guerre de la Vendée et le système de dépopulation* (1794), Paris, intr. Reynaud Secher şi Jean-Joël Brégeon, Tallandier, 1987.

XXIII

EVREII ŞI REVOLUŢIA FRANCEZĂ

„Trebuie să le refuzăm totul evreilor ca naţiune şi să le acordăm totul evreilor ca indivizi. Trebuie ca ei să nu formeze în stat nici un corp politic nici un ordin; trebuie ca ei să fie cetăţeni în mod individual." Această formulă a contelui de Clermont-Tonnerre, rostită cu ocazia dezbaterii care a avut loc la Adunare la 23 decembrie 1789 în legătură cu problema naţionalităţii, rezumă foarte bine ambiguitatea principală a Revoluţiei franceze faţă de iudaism. Este vorba aici de a-l plasa pe evreu într-un exil singuratic, nu colectiv ca până atunci, repunând în discuţie însuşi procesul istoric al poporului evreu şi al fundamentelor sale religioase. În vreme ce naţiunile se consideră ca fiind politice şi aruncă religia spre universal, poporul evreu se bazează pe o alianţă religioasă şi respinge politica pentru că aceasta ar fi „prea universală". Emanciparea acordată evreilor este condiţionată de această renunţare la ceea ce este definitoriu pentru iudaismul însuşi, adică legătura între o naţiune, un teritoriu şi o lege (Tora), altfel spus un contract pe care este somat să îl rupă. Numai cu condiţia de a schimba acest angajament multisecular printr-un acord individual evreul poate aspira la egalitate sau la respectarea riturilor şi obiceiurilor sale. Aceştia sunt termenii pactului propus evreilor de către Revoluţia franceză pentru a putea avea acces la cetăţenie (la drepturile dar şi la îndatoririle ei).

Esenţa profund tragică a unei abordări individualiste a iudaismului este la originea tuturor neînţelegerilor moderne asupra „problemei evreieşti". Ea conţine, alături de o voinţă de „regenerare fizică, morală şi politică a evreilor" (pentru a relua expresia din eseul Abatelui Grégoire) germenii tuturor durerilor poporului evreu în cele două secole care i-au urmat Revoluţiei. Ideea revoluţionară vitală de a se erija în eveniment fondator al unei noi realităţi care făureşte sensul istoriei situa poporul evreu în faţa unei dileme: renunţarea la o apartenenţă colectivă trăită adesea ca pe o povară în folosul unei identificări religioase personale definite ca o alegere. Tentaţia îmbunătăţirii unui statut

precar este evidentă, dar în spatele ei se află o altă revoluție, aceea de a defini iudaismul ca pe o religie, ca pe un cult, sau ca pe o serie de practici ale vieții cotidiene care-și găsesc originile într-un trecut îndepărtat. Să fondezi relația evreului cu patrimoniul său pe o filosofie individualistă ce definește libertatea ca pe o alegere este nu numai o greșeală dar și un pericol nou pe care îl aduci pe capul lui. Nu este vorba aici de o conversie însuflețită de credință ci de un „târg" ce i se propune națiunii evreiești: să dispară ca popor pentru a supraviețui ca indivizi. Apărătorii acestei idei erau, firește, animați de cele mai bune sentimente luate din creuzetul filosofiei Luminilor. Totuși înscrierea iudaismului în câmpul toleranței ține de o atitudine intolerabilă, etic vorbind. Căci cum să împaci această exigență a unei dislocări naționale cu adevărul istoric în care bazele moralei, pe care se sprijină această voință de universalism, își găsesc originea în valori instituite de acest popor ca popor și datorită expresiei cele mai puternice a voinței sale colective? Etica celor Zece Porunci, universalismul său profund, nu are sens decât pentru că s-a născut dintr-o națiune în război contra idolatriei. Ea nu se putea realiza prin indivizi ci doar printr-un popor ce își împlinește un destin. Proiectarea evreilor în acest universalism modern rupându-l de fundamentele sale naționale urma să se dovedească a fi sursa tragică a reînnoirii unei uri străvechi față de fiii lui Izrael, sau curând izraeliți.

Emanciparea evreilor începând din momentul Revoluției este însoțită de două flageluri până atunci necunoscute sub această nouă față: asimilarea și antisemitismul modern. Dobândirea de drepturi și de îndatoriri implică schimbări de comportament și de aspect. De acum încolo iudaismul se va declina pe modurile identității și ale comunității și nu pe cele ale națiunii și ale apartenenței. Iudaismul va deveni în cursul secolului al XIX-lea o problemă la care lumea modernă va trebui să găsească până la urmă o soluție. Nu este vorba aici de o interogație asupra misterului lui Izrael ci de punerea sub semnul întrebării a perenității unui grup al cărui anacronism al supraviețuirii nu era înțeles. Istoria poporului evreu se opune viziunii unei omeniri care își găsește în ea însăși sursele moralei. Pentru evreu, codul moral este impus din exterior de o putere transcendentă și irațională și nu este consecința unei autonomii a judecății. Construcția unei identități nu este garanția unei conduite morale ci, dimpotrivă, expresia temerilor de a-și pierde o integritate rezultată dintr-o transmitere îndelungată.

Spiritul Luminilor revendică o societate umană universală bazată pe egalitate și pe ceea ce putem numi o „alianță frățească" venită să se substituie

vechii alianţe. Reformatorii doresc să-i „elibereze" pe evrei de necazurile lor, adesea atribuite disprețului al căror obiect erau. Abatele Grégoire descrie cu duritate defectele evreilor: decădere fizică, corupere a sângelui, practicarea cametei, ură față de alte popoare, etc. Remediul propus nu este o reîntoarcere la gloria trecută a acestui popor ci integrarea lui în „familia universală care trebuie să stabilească frăția între toate popoarele". Regenerarea evreului este disoluția lui într-o totalitate abstractă. Şi totuşi acest abate a avut meritul de a introduce în politică problema evreiască. Totuşi recunoaşterea drepturilor evreilor nu va avea loc pe baza analizei tradițiilor lor ci a principiului de indiferențiere şi de egalitate absolută între religii (art. 10 al Declarației drepturilor omului şi cetățeanului). Dezbaterea de la Adunare e amânată de mai multe ori din cauza statutului evreilor de la Bordeaux. Logica ciudată a emancipării duce la stabilirea unei diferențe între evrei şi evrei pe teritoriul francez. Există deja în decretele din 1790 privitoare la evrei excepții şi rezerve. La 27 septembrie 1791 un decret decide emanciparea tuturor evreilor din Franța, în ultimele zile ale Constituantei.

Totuşi jurământul depus de evrei la obținerea cetățeniei nu i-a cruțat de violențele pe care Teroarea le-a rezervat practicanților religiei şi oamenilor de finanțe. Noi discriminări au fost puse în aplicare de Napoleon Bonaparte, preocupat să mențină o pace civilă şi să îi menajeze pe cei deranjați de prezența evreiască. Atitudinea împăratului este cel puțin ambiguă, căci alături de faimoasa proclamație din 1799 în care se erijează în precursor al sionismului politic, el nu încetează să manifeste o mare neîncredere la adresa comunității evreieşti şi a conducătorilor ei. Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care convoacă, în 1806, o Adunare a delegaților iudaismului, numită de către prefecți, cărora le impune un chestionar de fidelitate față de patrie. Încurajat de atitudinea delegaților, el reuneşte, în 1807, „Marele Sanhedrin", după numele areopagului rabinilor care lua decizii privind aplicarea legii în perioada Talmudului. Scopul acestei adunări este de a supune toate legile religioase autorității statului. Această decizie de principiu va duce la crearea unei noi instituții controlate de stat, Consistoriul, a cărui sarcină este de a administra problemele religioase ale comunității. Această structură, compusă din notabili, alege rabinii şi verifică conformitatea vieții evreieşti cu legile republicii.

Dar alături de această instituționalizare a comunității, Napoleon promulgă în 1808 faimosul „decret infam" care stabileşte restricții serioase ale activității evreilor în Franța. Acest decret le ia evreilor jumătate din creanțe, nu îi autorizează să practice comerțul decât după ce au obținut brevete speciale,

nu le permite să se instaleze în Alsacia şi îi obligă la recrutarea pentru serviciul militar fără dreptul de a fi înlocuiţi decât prin alt evreu. Acest decret nu este aplicat pentru evreii din Bordeaux, apoi alte excepţii creează o situaţie mai mult decât echivocă pentru iudaism, singurul vizat de aceste măsuri. Emanciparea nu este întotdeauna bine primită de evreii din ţările ocupate de armatele napoleoniene. În Olanda, evreii beneficiau de o autonomie al cărei sens era mult mai profund decât emanciparea după moda franceză. Această autonomie le permitea îndeosebi să-şi păstreze tradiţiile, dispunând de tribunale şi de şcoli. Autoritatea rabinilor nu era supusă aceleia a statului în domeniile privind viaţa socială şi legile religioase. Doar anumiţi evrei germani, deja pregătiţi de mişcarea intelectuală a Luminilor, *Haskala*, au acceptat emanciparea cu entuziasm.

Mediile evreieşti ortodoxe respingeau emanciparea ce anunţa după părerea lor dispariţia iudaismului, căci se înscria într-o vastă întreprindere de secularizare inerentă modernităţii. Absenţa distanţării atât în cutumele cât şi în locurile unde trăiau reprezenta o adevărată provocare pentru rabini în opera lor de transmitere a iudaismului, cu practicile precum şi cu valorile sale. Problema căsătoriei ridicată cu ocazia „Marelui Sanhedrin" era o chestiune vitală pentru doctorii credinţei evreieşti puşi în faţa unei dileme insolubile: imposibilitatea de a nu recunoaşte căsătoria civilă în timp ce doar *Hupa* (căsătoria religioasă sub bolta nupţială) este acceptată după *Halakha*. Aparenta deschidere către lumea exterioară constituia un pericol pentru orice grup minoritar, chemat să se piardă în majoritate, şi cu atât mai mult pentru evrei, care suferiseră multă vreme din cauza unui statut de străini. Voinţa de integrare nu corespundea unei dorinţe de abandon ci unei aspiraţii la calm şi la o acceptare în societatea civilă.

Procesul de asimilare care a urmat emancipării provine din mai multe fenomene sociologice, psihologice şi politice. Nu e vorba de o decizie luată clar şi conştient ci de consecinţa unui demers spre celălalt care are ca scop obţinerea unei recunoaşteri. Ultima etapă a acestei mişcări spre celălalt este fuziunea într-un ansamblu cu numitor comun vag. Sociologic vorbind, acest fenomen nu are nimic specific poporului evreu, dar faptul că a fost creat printr-un sistem de schimburi „uşurează" asimilarea evreului deoarece o lungă tradiţie l-a făcut apt să facă schimburi. Supuşi persecuţiilor, evreii îşi vor investi toate eforturile pentru a poseda tot ceea ce se poate transmite rapid: banii şi inteligenţa. Primul moment al asimilării este trăit ca o situaţie de schimb. Abia într-un al doilea moment ea presupune abandonul şi pierderea de sine. Psihologic vorbind, voinţa de asimilare provine dintr-o „lipsă de a fi", senzaţie a unei închideri sau

a unei insuficienţe a iudaismului de a răspunde la toate aşteptările sau la toate nevoile unei lumi în evoluţie. Această carenţă nu este înţeleasă ca o simplă lacună a sistemului ci ca un defect inerent sistemului care nu se poate repara decât prin respingerea lui. Această „lipsă de a fi" se accentuează uneori pentru a duce la ura de sine, ale cărei epifenomene sunt cunoscute astăzi. Politic vorbind, procesul se desfăşoară după un model de integrare previzibilă. Intrarea evreilor în politică nu se poate realiza decât prin ideologii ce propovăduiesc dispariţia sau slăbirea corpurilor şi a forţelor seculare ale naţiunii. A se asimila pe plan politic ia forma unei adeziuni la o concepţie asupra lumii ce respinge tradiţia în favoarea spiritului de reformă. Procesul de reformă însoţeşte în politică ideea de progres, care va fi motorul teoriilor universaliste ale secolului al XIX-lea.

Dar e neîndoielnic faptul că aspectul economic al integrării evreilor domină spiritele. Ei sunt asociaţi cu reuşita burgheziei financiare prin prezenţa câtorva familii cu nume celebre. Banii nu mai sunt doar un semn, ei devin un mit purtător de putere şi încărcat de sens. Revoluţia industrială, gropar al lumii vechi şi al valorilor sale tradiţionale, este alimentată de către maşina financiară ale cărei bănci evreieşti sunt comanditarii de fonduri. Se formează o mitologie care va servi drept teren fertil pentru antisemitismul modern. Toussenel, socialist convins, va vorbi de „feudalitate" financiară care se substituie feudalităţii funciare. Evreii sunt martorii acestei victorii a economicului asupra spiritualului în secolul al XIX-lea. Economia are nevoie de facultăţi de adaptare şi de speculaţie dobândite de acest popor de-a lungul unei istorii tulburate, în cursul căreia a trebuit să le folosească pentru a se proteja şi pentru a dăinui. Marile lucrări de transformare a societăţii franceze, ca de exemplu transporturile, industrializarea, şantierele urbane sunt considerate ca o dovadă a dominaţiei imperiilor finanţelor, gata de orice pentru a se îmbogăţi, chiar de a se servi de ideea de progres. Primatul economiei atrage asupra evreilor ura celor care se opun schimbărilor prin ataşamentul faţă de rădăcinile profunde ale patriei dar şi a celor care nu văd în asta decât o strategie de îmbogăţire prin efectele perverse ale modernităţii. Altfel spus, evreii nu au nevoie de puterea politică, pentru că o deţin oricum prin intermediul economiei. Ori evreii sunt la fel de puţini şi în politică şi în finanţe, chiar dacă anumite nume marchează spiritele: Rothschild, Pereire, Worms, Fould sau Crémieux.

Procesul de asimilare se desfăşoară în marginea acestei evoluţii a societăţii, dar îi serveşte drept „umbrelă". Într-adevăr, el atinge ceea ce numim de obicei „clasele mijlocii", însufleţite de o voinţă de ascensiune socială şi nu

păturile cele mai sărace ale comunității evreiești. Studiile, mobilitatea, spiritul de inițiativă permit ascensiuni rapide dar cer totodată renunțări la patrimoniul cultural și spiritual al iudaismului. Construirea unei identități sociale printr-o carieră în marile corpuri ale statului, armata, justiția sau învățământul, se realizează în detrimentul altor straturi identitare. Anumite medii se dovedesc deosebit de permeabile pentru evrei. Este cazul domeniului artelor și culturii, unde numeroși evrei se pot integra datorită acelui „geniu evreiesc" totodată universal și particular. Asimilarea nu e trăită de acești evrei ca o renunțare la vechea moștenire ci ca o deschidere și o adaptare. Totuși, evreii părăsesc băncile școlii evreiești, nu mai studiază Tora în ebraică și nu mai cunosc textele rugăciunii. Evreii renunță la Carte în favoarea cărților și a presei. De altfel emanciparea va fi mai efectivă tocmai prin publicații și presă, prin legătura între finanță și acest nou domeniu cu reguli încă insuficient definite. Presa condiționează părerile politice, dar dacă ea este în mâinile grupurilor financiare explicația unui control al statului de către evrei nu va întârzia să apară.

Ultimul și neîndoielnic cel mai evident element al procesului de asimilare este creșterea numărului căsătoriilor mixte încă din primii ani de după emancipare. Instituirea căsătoriei civile ușurează uniunile cu parteneri de o altă confesiune, dar rezultatul este cel mai adesea renunțarea la orice practică religioasă mai degrabă decât convertirea. Majoritatea acestor alianțe sunt încheiate între familii burgheze și fac parte dintr-o mișcare de ascensiune socială. Faptul de a fi acceptat drept soț este descris în mod naiv drept o recunoaștere din partea societății franceze. Ea se înscrie în tranziția între societatea închisă și societatea deschisă, pentru a relua termenii lui Karl Popper[1]. Căsătoria mixtă reprezintă fără nicio îndoială ultima victorie a individualismului, triumful unei societăți în care alegerea omului primează asupra originii și apartenenței. Sfârșitul Vechiului Regim nu înseamnă numai pierderea privilegiilor ci și descompunerea anumitor ordine, ce organizează viața de zi cu zi și ciclurile de viață. Pentru lumea evreiască, lenta dezintegrare a societății rurale nu are nicio influență asupra cursului lucrurilor, în schimb posibilitatea de a alege un partener de viață neevreu reprezintă un pericol vital. Endogamia a fost întotdeauna arma cea mai eficace de supraviețuire fizică a unui popor exilat de aproape două mii de ani. Modernitatea fondează

[1] Vezi Karl POPPER, *La Société ouverte et ses ennemis* (*Societatea deschisă și dușmanii ei*) (1945), Paris, Ed. du Seuil, 1979.

această relaţie cu celălalt în căsătorie pe ştergerea diferenţelor, acceptarea tuturor ca partener potenţial de o viaţă. Responsabilitatea ia un alt sens, căci nu mai este vorba de a asuma moştenirea generaţiilor precedente ci de a face o alegere autonomă, fără vreo influenţă exterioară.

Declinul religiei în numele individualismului nu este, desigur, singura consecinţă a emancipării. Ceea ce numim de obicei dezamăgirea faţă de lume, cu alte cuvinte credinţa într-o raţionalitate pe care am putea-o descoperi în cursul istoriei, se impune tiranic în toate domeniile gândirii. Transcendenţa, fundament metafizic al iudaismului, este repusă în discuţie de către această voinţă de explicare a lumii, de găsire a unor reguli ascunse ale ei ce pot fi descoperite prin discernământ şi analiză ştiinţifică. Poporul tainei şi al misterului înfruntă exigenţa unei lumi inteligibile şi raţionale. Interpretarea textelor sacre nu răspunde acestei cerinţe ci cheamă la dialog, în care evreul să poată găsi „sens". Previziunea prin calcul şi teoria unei circulaţii totale a ideilor, a valorilor şi a bunurilor, care stau la baza modernismului, ţin de un alt model. Individul trebuie să se afirme prin colectiv, şi expresia libertăţii sale corespunde capacităţii lui de a domina mediul înconjurător. Rolul societăţii moderne este de a-i procura uneltele necesare acestei stăpâniri, sau, cu alte cuvinte, de a-i da puterea sau forţa să stăpânească lumea în care trăieşte. Ideea că universul este ordonat după un model construit nu corespunde vechii credinţe evreieşti a unei lumi provenite dintr-o ruptură, conform metaforei palatului vaselor sparte, reluată de Cabală. Imperfecţiunea este însăşi esenţa acestei viziuni şi aşteptarea venirii lui Mesia nu este concepută dintr-o dorinţă de perfecţiune ci ca o reparaţie. Modernismul şi ideologiile sale generice abat mesianismul evreiesc spre realizarea unei umanităţi abstracte şi fac apel la aspiraţia profundă spre dreptate a fiilor acestui popor. Numeroşi au fost cei care, desigur din nerăbdare, au fost ispitiţi de această grăbire a istoriei în epoca marilor transformări din secolul al XIX-lea. Acest entuziasm îi va face, în ochii unora, pe evrei vinovaţi de toate calamităţile modernităţii.

Aventura Revoluţiei are o dimensiune mesianică, ce ia înfăţişare de apocalips în momentul războaielor napoleoniene. Minunatul roman al lui Martin Buber *Gog şi Magog* descrie receptarea acestor evenimente în imaginarul popular al comunităţilor evreieşti din Europa occidentală. O contratradiţie de falşi Mesia împestriţează istoria evreiască în perioadele sale cele mai negre. Nenorocirea constituie neîndoielnic un motor sau un catalizator de o putere excepţională. Ideologiile revoluţionare s-au sprijinit pe acest resort pentru a da acţiunii lor dinamismul originar. Un vechi Midrash povestea naşterea lui

Mesia în momentul distrugerii Templului, simultan cu cea mai cumplită dintre catastrofe. Mesianismul revoluționar rezultă din aceeași abordare a unei speranțe ce se naște din disperarea absolută. Marx va furniza poate formularea cea mai desăvârșită a acestei teorii a unui mesianism ce își trage forța din străfundurile mizeriei sociale, aceasta devenind un instrument de mobilizare universală.

Toleranța, progresul, fericirea, egalitatea sau fraternitatea sunt în diverse grade valorile pe care se sprijină mișcarea revoluționară. Aceste concepte nu fac parte din viziunea evreiască a dreptății, bazată pe lege (echilibru al forțelor și distribuție), îndurare (*gmilut hasadim*, și în termenul *gmul* există ideea unei reciprocități) și generozitate (în sensul dăruirii inegale prin definiție). Dar dincolo de aceste divergențe privind accepțiunea noțiunii de dreptate, există o altă diferență mult mai importantă: vocația omului pe pământ. Să înfăptuiești un destin, o misiune sau o promisiune și nu să găsești fericirea, sau, dimpotrivă, să guști din plăcerile vieții. În centrul iudaismului nu se află omenirea de mâine ci un om, fiu al tatălui său, urmaș al unei generații precedente, verigă a unui lanț istoric și spiritual. Încercarea de a înscrie Revoluția într-o viziune inspirată de profeți lasă la o parte însăși esența profetismului, care poate fi definită ca un dialog între omenesc și divin, în clipa în care alianța devine istorie și societatea trebuie să aplice legea. Profetismul este înainte de toate un cuvânt, uneori un strigăt sau o chemare, dar nicicând o ruptură cu trecutul, dimpotrivă, profetul se exprimă în numele legăturii originare.

Procesul de descreștinare început în Europa odată cu Revoluția devine și cel al eliminării progresive a iudaismului, cu singura diferență că atribuirea anumitor drepturi de care evreii au fost lipsiți timp de secole de persecuție și de jigniri îl fac mai acceptabil și prin aceasta mai rapid. Eliminarea iudaismului se desfășoară în mai multe etape, chiar dacă nu putem vorbi cu adevărat de o cronologie. Prima este „evoluția" cultului. Instaurarea Consistoriului dă naștere unei profunde modificări a desfășurării slujbelor, mergând de la arhitectura sinagogilor la îmbrăcămintea oficianților și la introducerea rugăciunilor pentru Republică și conducătorii săi. A doua este părăsirea sinagogilor și a școlilor, ce va duce la crearea unui iudaism liberal la sfârșitul secolului al XIX-lea, cu susținerea tacită a rabinilor consistoriali dornici să umple din nou templele. Această golire a locurilor de cult corespunde fără nicio îndoială cu declinul credinței în societate, dar pentru iudaismul francez este un dublu eșec deoarece iudeofobia nu a dispărut odată cu integrarea, ci dimpotrivă ia o formă mult mai periculoasă. A treia etapă a eliminării iudaismului este ceea ce se

cheamă „laicizarea" anumitor concepte ale iudaismului, precum valorile cuprinse în Cele Zece Porunci, care se oferă omenirii ce trebuie să recunoască în asta rolul determinant al acestui popor în ceea ce priveşte progresul şi dreptatea. Această generalizare a moralei evreieşti în ansamblul naţiunilor poartă deja în sine una dintre acuzaţiile majore ale antisemitismului modern, şi anume conspiraţia pusă la cale pentru a „evreiza" societatea.

Revoluţia franceză nu a spulberat ura împotriva evreilor, ci dă naştere unei noi forme a acestui flagel, care va lua numele de antisemitism la sfârşitul secolului al XIX-lea. Venind din medii de dreapta precum şi de stânga, această iudeofobie nu mai era centrată pe vinovăţia în cazul morţii lui Cristos, ci pe responsabilitatea evreului în naşterea lumii moderne şi a relelor sale. Anticapitalismul se uneşte cu nostalgia universului tradiţional pentru a denunţa manipularea evreilor, astăzi de nerecunoscut pentru că şi-au pierdut atributele exterioare. Teoria complotului evreiesc, care va atinge apogeul în sinistra lucrare *Protocole des Sages de Sion (Protocolul înţelepţilor din Sion)*, se bazează pe ideea că emanciparea permite evreului să se ascundă, să semene cu Gentilii şi deci să devină mult mai primejdios. Antisemitismul se străduieşte să găsească criterii permiţând să fie mai bine reperat evreul: caracterul, fizionomia, rasa, depravarea, etc. În secolul al XIX-lea se formulează explicit ideea de exterminare a poporului evreu. Proudhon o enunţă în *Carnetele* sale: „Evreul este duşmanul speciei umane. Trebuie să alungăm această rasă în Asia sau să o exterminăm"[1]. Baudelaire s-a făcut şi el ecoul acestui lucru: „Frumoasă conspiraţie de organizat pentru exterminarea rasei evreieşti"[2]. Fenomenul de antisemitism modern a fost descris şi analizat, dar dacă ne punem întrebări în legătură cu bazele sale, nu putem să nu facem legătura cu filosofia Luminilor. Arthur Hertzberg arată în cartea sa *The French Enlightenment and the Jews (Iluminismul francez şi evreii)*[3] că antisemitismul modern nu este o reacţie la Revoluţie ci este o parte integrantă a acesteia şi că el datorează mai mult doctrinei lui Voltaire, d'Holbach sau Marat decât teologiei creştine.

Începând cu Revoluţia, evreii nu mai sunt consideraţi ca un popor în exil ci ca persoane dispersate care trăiesc această situaţie de nenorocire în

---

[1] *Carnets de P.J. Proudhon*, 2 vol. apărute, ed. P Haubtmann, Paris, Rivière, 1961, t. II, p. 337.

[2] Charles BAUDELAIRE, *Mon coeur mis à nu* (*Inima mea dezvelită*) în *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", t. II, p. 1300.

[3] Arthur HERTZBERG, *The French Enligtenment and the Jews*, New York, Columbia University Press, 1968.

singurătate. Originea națională a dispersării este respinsă. De atunci încoace, un evreu laic este neapărat internaționalist și un evreu pios este în mod obligatoriu renegat. Antisemitul îl acuză pe evreu că nu vede în politică decât un mijloc de a stăpâni lumea și nu o artă de a guverna pusă în serviciul statului. Faimoasa expresie „stat în stat", acuzație adusă mai întâi de hughenoți, este folosită de abatele Grégoire și ea va deveni baza acestei credințe într-un dușman din interior desemnat drept țap ispășitor. Detalierea antisemitismului economic, politic sau rasial este cunoscută și nu este util să o amintim aici, dar este important să-i identificăm premisele. Antisemitismul nu este o reacție la prezență ci o deplasare a gândirii politice, a cărei sursă este ideea de naturalizare dragă deiștilor englezi, ce constă în biologizarea societății și a istoriei. Originea politică a rasismului este ideea revoluționară că dreptul repară nedreptatea naturală și că dacă această reparație nu reușește, trebuie să se revină la natură. Deismul avansează ideea unei origini antinaturale a iudaismului, și anume în Egipt. Freud va relua de altfel această idee a unei origini neevreiești a poporului evreu[1].

Situând poporul alianței sub tutela „alianței fraterne", Revoluția franceză considera că trebuie să i se ia titlul de națiune salvând indivizii. Dar istoria i-a redat o șansă de a-și regăsi pe pământul său vremurile glorioase ale trecutului. Această speranță hrănește încă astăzi sufletele dornice de libertate.

MICHAEL BAR ZVI,
filosof.

[1] Vezi Sigmund FREUD, *Moïse et le monothéisme (Moise și monoteismul)*, 1939.

XXIV

„LIBERTATE, EGALITATE, FRATERNITATE" SAU IMPOSIBILITATEA DE A FI FIU

Ceva, în Revoluția franceză, își află sursa în spiritul creştin.

Fraternitatea - „Că tot cel ce va face voia lui Dumnezeu, acela este fratele meu" (Marcu 3, 35) - libertatea - „Adevărul vă va face liberi" (Ioan 8, 32) -, egalitatea - „Nu mai este rob nici liber" (Ga 3, 28) - fac parte de secole din tradiția creştină în aşa măsură încât această Revoluție, înainte de momentul hotărâtor al Terorii, a provocat entuziasmul a numeroşi ecleziaşti. Fratele dominican Henri-Dominique Lacordaire mai apăra, după mulți ani, compatibilitatea între deviza republicană franceză şi spiritul creştin până să-şi dea seama de utilizarea perversă a cuvintelor creştine de către Republică. Astfel el, mesagerul catolicilor liberali, reconciliatorul Bisericii şi al secolului, aminteşte în 1848 partizanilor liberalismului că „între cel puternic şi cel slab, între bogat şi sărac, între stăpân şi sclav, libertatea asupreşte şi legea eliberează"[1].

Şi, de fapt, două sute de ani mai târziu, bilanțul politic al devizei republicane nu este bun: este fals pentru libertate, catastrofal în ceea ce priveşte egalitatea şi mincinos în privința fraternității. Ce s-a întâmplat aşadar? A existat o întârziere în aplicarea acestui program, aşa cum o subliniază republicanii ce par de bună credință? sau pervertirea valorilor creştine era inerentă antropologiei revoluționarilor?

Deşi îşi revendicau valorile evanghelice, revoluționarii, expulzându-l pe Dumnezeu, s-au rupt de sursa fără de care nu mai putem recunoaşte roadele. Astfel o libertate care nu este dată de un Tată este o mişcare incoerentă: o egalitate ce nu recunoaşte alegerea preferențială a unei iubiri este mincinoasă şi o fraternitate care se autoproclamă fără referință la o origine comună este pur şi simplu falsă.

A 52-a Conferință de Post la Notre-Dame în 1848.

A vrea să-l ucizi pe Tată păstrând în același timp valorile lăsate moștenire de el, este imposibil.

Franța aștepta de la sărbătorirea bicentenarului Revoluției un adevărat bilanț politic; nu am avut decât o autocelebrare care ascundea prost refuzul de a privi realitatea în față. De aceea trebuie să încercăm astăzi să înțelegem bazele antropologice ale monarhiei precum și ale republicii, pentru a prezenta cinstit inventarul politicului în Franța. În privința monarhiei, există două feluri de a milita: prima din pură nostalgie (ea este adeseori opera unei aristocrații care, prin atitudinea sa iresponsabilă, are o vină în eșecul monarhiei), a doua constă în a aminti că există, în practica filiației monarhice, un principiu de care politicul nu se poate lipsi, cu riscul de a conduce lumea la porțile haosului. Cât despre republicani, fără să ne spună care este omul în care cred și la care aspiră, ei nu pot lăsa să se înțeleagă ceea ce se află dincolo de cele trei cuvinte sesam (libertate, egalitate, fraternitate) făcute pentru a deschide poarta fericirii.

Vom începe acest studiu cu egalitatea căci ea poartă păcatul originar al întregii devize. Ignorarea libertății și a fraternității își are sursa în această concepție falsă asupra egalității[1].

EGALITATE

La 28 septembrie 1791, un decret al Adunării naționale constituante permitea tuturor evreilor trăind pe teritoriul francez să devină cetățeni francezi. Decret de emancipare. Decret de asimilare. Decret de egalitate, de asemănare. Decret de dispariție.

Prin acest act, Revoluția franceză susținea contrariul față de un precedent act politic din care s-a inspirat întreaga istorie, un decret venind de

---

[1] Ne vom limita în acest studiu la modul de a fi fiu în politică și nu vom trata felul de a fi fiică. Mai întâi pentru că Revoluția franceză însăși a fost prea puțin interesată de acest lucru. În cea mai mare parte a istoriei revoluționare și republicane, femeile, ca și săracii, nu votau căci ele nu plăteau impozit și era anormal să participe la votul unui buget la care nu contribuiseră. Votul feminin a fost dobândit în urma angajamentului lor social și public. Noi credem că acest fel de a gândi femeile în politică, doar sub forma egalității fiscale, este foarte sărac și că ele merită un alt tratament. Ar trebui pentru asta să se reflecteze asupra relației între filiația Tată-Fiu și revelarea acestei filiații de către femeie (vezi lucrarea lui Philippe LEFEBVRE și Viviane DE MONTALEMBERT, *Un homme, une femme et Dieu (Un bărbat, o femeie și Dumnezeu)*, Paris, Ed. du Cerf, 2007).

la Dumnezeu însuşi: „Văzut-am necazul poporului Meu în Egipt, i-am auzit strigătul [...]. M-am pogorât dar să-l scap din mâna Egiptenilor" (Ieşirea, 3, 7-8). Dumnezeu i-a creat pe toţi oamenii într-un acelaşi elan de iubire dar istoria acestor oameni l-a determinat să facă o alegere. Această alegere a fost fără concesie, radicală şi definitivă.

Radicală căci Iehova nu este un arbitru care vede toate lucrurile la fel, el ia faptul şi cauza, se implică şi îşi alege tabăra. Domnul duce un război şi foloseşte procedee ce scandalizează: „Domnul a învârtoşat inima lui Faraon" (Ieşirea 14, 8). Act de neînţeles în vremea noastră de consens în care visăm la o omenire fără războinici şi la un Dumnezeu fără asprime. Ori Dumnezeu nu este un arbitru. El este creator iubitor şi se implică prin şi în această iubire. El, izvor al tuturor lucrurilor, îşi alege tabăra şi dacă trebuie duce un război pentru a-l apăra pe cel care are nevoie să fie apărat.

Alegere definitivă căci iubirea nu se reneagă niciodată (în politică şi în alt domeniu). Dacă Dumnezeu a ales să îl iubească pe Izrael mai mult decât Egiptul, această alegere se impune tuturor, chiar şi celor care nu fac parte din această alegere, nu pentru că ei sunt excluşi din aceasta ci dimpotrivă deoarece sunt şi ei implicaţi de acest decret divin, de această revelaţie divină ce ne spune tuturor ceva despre iubirea lui. Consecinţa alegerii evreieşti nu înseamnă excluderea celor care nu sunt evrei pentru că Iehova alege poporul evreu pentru a conduce celelalte naţiuni, „Eu, Domnul Dumnezeu [...] Te-am dat spre legământ şi neamurilor spre luminare"[1] (Isaia 42, 6).

Orice act politic trebuie să îşi aibă originea în acest act divin. Orice act politic este un act de iubire, o alegere preferenţială.[2]

Ori alegând egalitatea pentru evrei (şi refuzând deci să li se recunoască acest loc aparte pe care Dumnezeu li l-a conferit), revoluţionarii francezi refuză o alegere politică bazată pe iubirea în folosul unei naturi umane convertite, fără distanţă în drept: evreii sunt nişte oameni ca şi ceilalţi *deci* nişte cetăţeni ca şi ceilalţi. Evreii *trebuie să fie* ca ceilalţi aşa cum propunea abatele Grégoire în 1788 în al său *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs (Eseu asupra regenerării fizice, morale şi politice a evreilor).*

---

[1] Poporul, aici, nu desemnează poporul evreu ci omenirea întregă.

[2] Ultima mare teologie politică, teologia eliberării, a văzut în exod (plecarea din Egipt) actul divin al formării politicului, dar făcând să lunece preferinţa divină a evreilor către oprimaţi, ea nu are înţelegerea fidelităţii divine în istorie: oprimaţii sunt chemaţi să nu mai fie exploataţi în timp ce evreii sunt chemaţi să rămână evrei. Semnele fidelităţii faţă de eveniment nu mai sunt aceleaşi.

Pentru că evreii nu au putut intra cu forța în această asemănare care li se prezenta: „Peste tot am încercat în mod loial să ne contopim cu colectivitățile naționale care ne înconjoară nepăstrând decât credința taților noștri... Degeaba suntem patrioți devotați, chiar patrioți exuberanți în anumite țări; degeaba consimțim să facem aceleași sacrificii în bani și în sânge ca și concetățenii noștri; degeaba ne străduim să înălțăm gloria patriilor noastre respective în domeniul artelor și al științelor, și să creștem bogățiile prin comerț și schimb..."[1], noi știm cum a fost reglată această imposibilitate de egalitate o sută cincizeci de ani mai târziu.

Deoarece ei nu au putut fi asemenea *celorlalți*, trebuia atunci ca evreii să fie făcuți să dispară fizic, singura modalitate de a crea o adevărată egalitate între oameni. Astfel proiectul politic al egalității duce la cea mai cumplită dintre barbarii. Ceea ce au vrut să facă revoluționarii (să-i facă pe evrei să dispară) a reușit Hitler în Europa[2]. Restricția lui Herzl („credința părinților noștri"), ce nu pare să fie decât un amănunt pentru el, reprezintă, de fapt, cheia imposibilității asimilării. În vreme ce li se cerea celorlalte națiuni franceze (bretoni sau burgunzi) să renunțe la privilegii legate de specificul regional (ceea ce era acceptabil pentru ei căci acel teritoriu devenea o parte din de acum înainte unicul teritoriu național), evreii nu puteau renunța la nimic (pământul unui ghetou nu este un teritoriu). Ei ar fi trebuit să sacrifice ceea ce îi făcea evrei, ori nu poți sacrifica credința strămoșilor.

Tocmai pentru că evreii au știut să-și păstreze filiația față de esența vieții lor („credința părinților noștri"), ei nu pot fi asimilați de o lume în care generațiile sunt de acum înainte spontane. Dar aici filiația nu este egală cu genealogia, părinții sunt ei înșiși raportați la *altceva*, ca să nu spunem la Cineva[3].

---

[1] Théodore HERZL, *L'État juif* (*Statul evreiesc*), 1896, Paris, La Découverte, 2003.

[2] Vezi lucrările lui Zygmunt BAUMAN, *Modernité et holocauste* (*Modernitate și holocaust*), Londra, Polity Press, 1989, reedit. Paris, La Fabrique, 2002; Richard L. RUBINSTEIN, *La Perfidie de l'histoire* (*Perfidia istoriei*), Paris, Ed. du Cerf/Les Provinciales, 2005; Jean-Claude MILNER, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* (*Pornirile criminale ale Europei democratice*), Lagrasse, Verdiet, 2003; Fabrice HADJADI, *L'Élection* (*Alegerea*), Saint-Victor de Morestel, Les Provinciales, 2004.

[3] Diferența între filiație și genealogie este fundamentală căci filiația este acea mișcare a *părinților către copii*, așa cum este descrisă de evanghelistul Luca: „[Ioan Botezătorul] va merge înaintea [Domnului] cu duhul și cu puterea lui Ilie, ca să întoarcă inimile părinților spre copii" (Luca 1, 17) în vreme ce genealogia este mișcarea fiilor în căutarea părinților lor, mișcare

Regele nu domnea doar pentru că era născut din tatăl său, acesta nu era decât *modus operandi* al transmiterii puterii politice. *Modus operandi* cel mai banal, cel mai fragil, cel mai puțin meritoriu cu putință și tocmai de aceea el era singura putere posibilă și legitimă căci nimeni nu se putea mândri de a fi sursa lui[1]. Dar darul puterii depindea de o alegere superioară, de același gen ca și alegerea poporului evreu *împotriva* poporului din Egipt. Această alegere superioară era o poruncă divină la care trebuia consimțit.

Refuzând, în același timp, sursa originară a puterii și *modus operandi* al nașterii, contemporanii noștri se obligă prin urmare să găsească în ei înșiși, și la fiecare generație, motivele de a exercita această putere. Ei sunt atunci condamnați la o veșnică autojustificare a puterii pe care o exercită. Ei sunt obligați să-și aleagă ei înșiși propria naștere. Moda generațională (suntem mai mult fiii timpului nostru decât fiii părinților noștri) este concomitentă cu revoluția franceză. Tocmai de aceea a trebuit să moară regele, dar și fiul său: ca să nu mai existe filiație.

Începând cu revoluția, nu mai suntem fiii părinților noștri, suntem de-aceeași-generație. Încercăm să găsim motive de a exista în faptul că ne-am născut în același timp. Timpul ne dă naștere mai mult decât părinții noștri. Prima dintre aceste generații a fost generația romantică, ultima a fost generația 68 (între ele alternează două tipuri de generații, o generație a fondatorilor și o generație sacrificată). *Exit* nașterea, nu mai existăm decît ca bloc generațional. Ori o generație nu creează frați, ea creează indivizi juxtapuși care își vor petrece *timpul* ca să înțeleagă ce îi leagă de acești alți indivizi, care nu sunt nici frații nici părinții lor și totuși din care s-au născut. Este principiul *semnelor*

---

asociată cu fenomenul generațional. Pentru a înțelege această diferență fundamentală, trebuie citite lucrările lui Aharon Appelfeld și îndeosebi *L'Amour soudain* (*Iubirea subită*) (Paris, Ed. de l'Olivier, 2004) unde masa este pregătită pentru cei vii și pentru cei morți.

[1] Prima democrație ateniană avea ceva din această fragilitate, din acest aleatoriu prin locul, central, pe care îl acorda tragerii la sorți în atribuirea sarcinilor de guvernare. A exercita puterea la Atena pentru că ai fost tras la sorți era considerat motivul cel mai just, cel mai înalt și mai legitim. Această absență, acest loc politic acordat absenței este semnul lipsei de putere pentru a scăpa de totalitarism. Democrația actuală se înșeală gândind că ea poate fi redusă la alegeri. Alegerea nu poate fi decât *modus operandi* a unei alegeri care aparține altora decât noi, altuia decât noi (vezi comentariile lui Jacques RANCIÈRE, *La haine de la démocratie (Ura față de democrație)*, Paris, La Fabrique, 2005 și J-Cl MILNER *Les penchants criminels de l'Europe démocratique (Pornirile criminale ale Europei democratice)* privind acest loc acordat tragerii la sorți în primele democrații.

timpului. În lipsa părinților, timpul este cel care ne vorbește și trebuie, după expresia canonizată chiar și de Biserica catolică[1], „să citim semnele timpului"

În această istorie în care generațiile se succedă diferențiindu-se, fiecare dintre ele, într-o mișcare pe care o crede generoasă, vrea ca următoarea să fie compusă nu din moștenitori, ci din fondatori. Fiecare generație politică vrea ca următoarea să recreeze lumea. Strigăt disperat al părinților care își dau seama că nu au izbutit să transmită nimic altceva decât vid și haos.

Această succesiune de generații fără vreo moștenire posibilă nu mai lasă nicio alegere: nu e vorba atunci decât de a grăbi catastrofa deoarece nimic nu e transmisibil: de la fasciștii din anii 1930 la stânga radicală din acest început de mileniu, este vorba tocmai de acest lucru: a grăbi catastrofa pentru că nu ai primit nimic și nu poți să trasmiți nimic.

LIBERTATE

Cea mai bună descriere a libertății, gândită de moderni și aplicată de revoluție, se găsește fără îndoială în lucrarea lui Simone de Beauvoir *Pentru o morală a ambiguității*. În această carte în care autoarea încearcă cu onestitate să fondeze o morală bazată pe libertate, iată cum o descrie pe aceasta: „[...] să vrei dezvăluirea lumii, să te vrei liber, este una și aceeași mișcare. Libertatea este sursa din care ies toate semnificațiile și toate valorile; este condiția originară a oricărei justificări a existenței; omul ce caută să-și justifice viața trebuie să vrea înainte de toate și la modul absolut libertatea însăși"[2].

Să afirmi, așa cum o face Simone de Beauvoir, că libertatea este sursa oricărei morale înseamnă să susții că viața omenească seamănă cu acele șuruburi fără început nici sfârșit care se învârt fără încetare și pe care doar privindu-le te cuprinde amețeala deoarece privirea nu se poate opri asupra a nimic, curba fiind continuă dar neconducând nicăieri. Chiar dacă mai departe, în lucrare, autoarea vede bine riscul și refuză ideea că libertatea ar fi „acest atom epicurean care o ia în derivă în orice moment, în orice direcție"[3], totuși,

---

[1] Vezi Conciliul Vatican II, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 1965.

[2] Simone de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté* (*Pentru o morală a ambiguității*), Paris, Gallimard, 1947, p. 33.

[3] *Ibid.*, p 35.

dacă nimic nu fondează libertatea, ea nu poate atunci să nu aibă alte scopuri decât ea însăşi.

Decretând legislativ că oamenii se nasc liberi prin natură şi prin drept, revoluţionarii au fantasmat natura şi au atribuit dreptului ceea ce el nu poate face.

Nu eşti liber decât printr-un dar şi greşeşti de crezi că vei garanta perenitatea unui dar decretând că el este natural sau proclamând dreptul lui. Un dar este mult mai peren decât natura (care dăruieşte şi ia înapoi, începând chiar cu primul dintre darurile ei care este viaţa); în ceea ce priveşte dreptul scris, o altă scriere poate să îl anuleze, şi în asta constă întreaga lui slăbiciune. Ceea ce există prin scris poate înceta să existe printr-un alt înscris. În schimb, ceea ce este *dat* nu poate fi *luat înapoi*, căci darul este o extensie a sinelui ce nu poate nicicând fi recuperată. Dacă Dumnezeu ne-a creat liberi, e pentru că s-a dăruit El însuşi şi nu se poate lua înapoi fără să ne distrugă şi să Se distrugă.

Dacă oamenii se nasc liberi, este pentru că acest lucru ar avea loc în mod natural şi este deci o contradicţie să îl decretăm în scris. Ceea ce este scris este tocmai ceea ce nu este natural şi are nevoie de acest înscris ca să existe.

Confundând şi amestecând libertăţile publice (care existau sub regalitate şi cărora regele le era garant deoarece ele dăinuiau la *cuvântul* său, mult mai puternic decât orice înscris) şi libertatea personală (al cărei sălaş este conştiinţa mea), revoluţionarii şi-au asumat riscul ca ele să se contrazică una pe cealaltă şi să se împiedice să funcţioneze.

Părintele meu este cel ce mă învaţă libertatea individuală (aceasta nu este scrisă nicăieri şi totuşi există din cele mai vechi timpuri) şi regele este cel care garantează libertăţile publice.

Unul dintre primii gânditori contrarevoluţionari, Joseph de Maistre, a văzut imediat că problema Revoluţiei era problema scrisului:

> În ceea ce îl priveşte pe cel care se apucă să scrie legi sau constituţii civile, şi care îşi închipuie că, deoarece le-a scris, a putut să le dea evidenţa şi stabilitatea cuvenite, oricine ar fi acel om, persoană privată sau legislator, şi fie că o spunem sau nu, el s-a dezonorat, căci consimte astfel că nu ştie ce înseamnă inspiraţia şi delirul, dreptatea şi nedreptatea, binele şi răul: ori, această necunoaştere este o infamie, chiar dacă întreaga masă a vulgului ar aplauda[1].

---

[1] PLATON, *Phaed.*, în Joseph de MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (*Eseu despre principiul generator al constituţiilor politice*), (1809), Lyon, Pélagand, 1880, p. 26-27.

El ajunge la problema începuturilor şi a originilor:

Orice instituţie falsă scrie mult, deoarece îşi simte slăbiciunea şi caută puncte de sprijin [...] nicio instituţie mare şi reală nu ar putea fi fondată pe o lege scrisă, pentru că oamenii înşişi, instrumente succesive ale instituţiei, nu ştiu ce va deveni ea, şi deoarece creşterea pe nesimţite este adevăratul semn al duratei, în toate ordinele posibile ale lucrurilor[1].

Inflaţia legislativă actuală în care legi urmează altor legi care nu au nici măcar vreme să îşi primească decretele de aplicare înainte de a fi anulate de alte legi este dovada că nici chiar legislatorii nu mai cred în ceea ce fac[2].

Părintele meu mă învaţă să îmi educ conştiinţa de om liber. El mă introduce în lumea oamenilor unde trebuie să învăţ a deosebi binele de rău căci libertatea este înainte de toate capacitatea de a spune „da" sau „nu", în momentul crucial.

Dintotdeauna şi pentru totdeauna, bărbaţi şi femei au trebuit şi vor trebui să spună „nu" sau „da" atunci când în jurul lor totul conspiră pentru ca ei să tacă. Sub cea mai cumplită dintre dictaturi sau sub regimul cel mai liberal, nimeni nu este scutit de datoria de a se pronunţa în nume propriu.

Grava eroare a teoriei libertăţii republicane este de a fi lăsat să se creadă că un regim de libertăţi publice (care se aseamănă foarte tare cu acest program: „Ne ocupăm noi de tot, inclusiv de libertatea voastră") ar putea să instaureze libertatea.

Libertatea este eminamente personală şi cu hopuri. Este ţâşnire intempestivă. Nu se exercită decât pentru fiecare în parte şi în momente specifice. Arareori omul trebuie să facă în mod constant dovada libertăţii sale, dar atunci când trebuie să o facă nu are voie să rateze clipa. Când Jean-Paul Sartre scria: „Niciodată nu am fost mai liberi decât sub ocupaţia germană"[3], el arăta cu adevărat că libertatea nu poate fi exercitată decât faţă în faţă cu ceea ce o neagă. Nu există ţară liberă şi ţară „neliberă", doar oamenii sunt sau nu liberi. A fost nevoie de o gravă necunoaştere a ceea ce înseamnă libertatea

---

[1] *Ibid.*, p. 31-32.

[2] Jacques Delors numea nu demult Franţa „cel mai mare cimitir al legilor neaplicate".

[3] Jean-Paul SARTRE, „La République du silence" („Republica tăcerii"), în *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 2.

pentru această lume care își spune „liberă" pentru a cuteza a avea o asemenea pretenție.

Ideea potrivit căreia un regim de libertăți publice apără libertatea individuală este o amăgire; el nu poate decât eventual să garanteze niște contracte ce îi leagă pe oameni între ei. O libertate se cucerește, aceasta constituie însăși esența ei. A pretinde că aperi libertatea individuală înseamnă a o anihila.

Există în spatele acestei idei de regim de libertăți publice ideea progresului moral al omenirii și deci a negării posibilității răului. Orice rău nu este decât un defect ce va putea fi eradicat prin educația sau știința pe care statul se însărcinează să le dea fiecăruia. Totul poate fi îmbunătățit. Progresul va jalona drumul copiilor noștri spre un viitor mai bun. Or nu există progres moral (și cu atât mai puțin politic) în istoria omenirii. Această necunoaștere a răului, acest refuz de a vedea că fiecare bărbat și fiecare femeie va trebui până la sfârșitul veacurilor să se lupte împotriva acelorași – *exact acelorași* – rele ca și strămoșii lor a dus această omenire eliberată spre infern.

Regele nu era garantul libertății omului (nu avea această atotputernicie) ci garanta libertățile publice, cele ce le îngăduiau oamenilor să trăiască împreună într-o negociere constantă între subiecți.

„Supus" nu înseamnă doar „cel ce se supune", ci și „a exista grație și printr-un altul". A exista prin *grație* înseamnă a exista printr-un *dar*. Termenul de „supus" nu a fost citit, politic, decât în termeni de supunere. Ori există un alt element în acest cuvânt, *acest altul* căruia îi sunt supus. Un supus politic există pentru că există un altul, și, pe deasupra, acest altul este interesat de mine și poate chiar vrea ca eu să exist din punct de vedere personal și politic. Supusul există pentru că altcineva decât el o dorește. A fi un supus politic înseamnă deci a exista din punct de vedere politic prin voința cuiva mai tare și mai puternic, și această putere nu servește mai întâi spre a nega existența celui mai slab ci înainte de toate să îi confere existență politică. Ceea ce Republica a refuzat era acest dar al grației existentei politice. Dar refuzând aceasta, ea a creat cetățeni care nu există decât prin faptul că se află acolo. Sunt puși acolo. Fără nicio justificare. Un cetățean este în acest caz pus acolo, ca un popic într-un joc, la distanță egală de celelalte popice, astfel încât o mașină poate să le miște, să le ridice sau să le mute din loc. Nu mai e nevoie de voință omenească în raportul popicelor între ele.

Un supus, spre deosebire de un popic, nu este niciodată anonim, niciodată identic cu un altul căci el există printr-o voință omenească. Și acestei

surse îi revine rolul să îmi garanteze libertatea publică, să o apere şi să fie acest terţ care va face dreptate atunci când ea va fi ameninţată.

În sistemul nostru politic actual în care ne dăm nouă înşine libertatea (atât libertatea interioară cât şi libertatea politică), cât valorează această libertate? Cum aş putea fi eu însumi garantul propriei mele libertăţi? Ce valoare are această libertate dacă nu propria valoare pe care mi-o dau mie însumi? Cum aş putea să-mi cunosc valoarea şi deci libertatea dacă nimeni în afară de mine nu mi-o revelează şi nu mă cheamă spre ea?

În fine, ce raport întreţin eu cu ceilalţi, liberi ca şi mine? Dacă libertatea îmi este atribuită mie însumi de către mine însumi şi aproapele meu face la fel, ciocnirea libertăţilor este inevitabilă până la a reduce legea şi dreptul la această falsă doctrină înzestrată cu un fals bun simţ: „Libertatea mea se opreşte acolo unde începe libertatea celuilat". Ce libertate chinuită, ce mediocritate, ce micime, ce josnicie! Când de fapt libertatea mea înseamnă a-l face pe celălalt încă şi mai liber decât pe mine, amintindu-i cine i-a dăruit-o. Libertăţile oamenilor nu se stânjenesc reciproc ci se întreţin reciproc şi dialoghează constant.

FRATERNITATE

Cel care spune fraternitate spune în mod obligatoriu părinţi comuni. Trebuie să existe o origine comună (sau cel puţin un început comun) pentru ca să existe o legătură frăţească. Ori Republica franceză, după ce l-a negat pe Tatăl ceresc, după ce l-a ghilotinat pe tatăl naţiunii, va trebui să caute în altă parte o origine comună, chiar dacă va fi silită să o inventeze. Va fi vorba de o mamă, patria sau mai bine spus matria, care îşi naşte şi îşi hrăneşte progeniturile. În vreme ce naţiunea exista în persoana tatălui care îi da coerenţa, patria există în funcţie de copii săi, mamă posesivă care îi naşte şi îi sufocă. Ei înşişi vor trebui să fie gata să moară pentru a o apăra. Or nu îţi dai viaţa decât din dragoste şi nu poţi iubi decât o persoană. Începe atunci personificarea matriei, antropomorfismul ei: ia trăsăturile unei femei generoase căreia i se dă numele de Marianne, o cotropire a pământului devine un viol al mamei-patrii care va trebui răzbunată după legile sângelui. Dar în ceea ce priveşte a trăi, e vorba mai curând de a muri: singura fraternitate propusă se pecetluieşte prin ridicarea în masă, prin recrutare. Copiii („Allons, enfants de la patrie") nu există decât pentru că pleacă la război. Fraternitatea nu este posibilă decât ca fraternitate de arme.

În zadar Marianne este reprezentată ca fiind generoasă, cu sâni frumoşi şi hrănitori, ea va deveni, cu timpul, Medeea, mama nedemnă care îşi ucide copiii. Mama ce hrăneşte a devenit o căpcăună. Cine mai cutează să spună că va muri pentru ea?

Această fraternitate naţională a funcţionat totuşi o vreme, ar fi putut chiar continua să funcţioneze dacă nu ar fi existat, la origine, un viciu de formă care face imposibilă această fictiune. Fictiunea vine din hotărârea arbitrară de a-şi alege tatăl sau mama. Orientarea naturală a Republicii spre universal a permis, de-a lungul istoriei, ca naţiunea să fie înlocuită cu Europa în aşteptarea unei noi entităţi încă şi mai vaste, încă şi mai universale. Această expansiune către universal sau particular nu este decât tranzitorie (trebuiau să se bată pentru Franţa; astăzi, nu mai trebuie să ne batem pentru Franţa ci pentru Europa, aşteptând să ni se spună că nu va mai trebui să ne batem pentru Europa, ci pentru...?); ea este evoluţia grăbită şi continuă a proiectului republican. De la fraternitatea naţională, a trebuit deci să se treacă la o fraternitate cetăţenească, mai vagă, nelimitată[1].

Atunci când Alain Badiou, cel mai republican şi cel mai universal dintre filosofii noştri, opune „singularitate universală" şi comunitate[2], el îi propune astfel individului să fie singur în faţa universului fără nicio posibilitate intermediară. Ori dacă există o fraternitate universală, cea care ne-a făcut fiul sau fiica unui aceluiaşi Tată din ceruri, aceasta se înscrie în comunităţi specifice, în fraternităţi specifice, *întruchipări politice* ale acestei filiaţii *universale*. Refuzând comunitatea, Alain Badiou refuză întruchiparea şi îl lasă pe individ, ca pe un cosmonaut care, într-un univers sideral, întunecat şi rece, s-ar fi desprins de cordonul care îl lega de naveta spaţială. El nu propune pentru om decât un singur destin, să se piardă în univers.

Astăzi negând originea comună (mama-patrie nu mai are niciun succes la republicani), Republica a ţinut să păstreze fraternitatea, dar în sens de

---

[1] Ultima limită, ultima luptă la care suntem chemaţi este cea a ecologiei; nu mai e vorba de a-i apăra pe cei apropiaţi ci întreg mediul înconjurător. Nu mai există niciun corp comun particular, o universalizare totală conduce la o luptă în favoarea naturii. Ecologia este sfârşitul politicului (în sens schmittian al termenului, în care politicul se bazează pe cuplul prieten/duşman), cu excepţia faptului... că ecologiştii care declaraseră, într-un uriaş elan de generozitate, că nu mai au duşmani, se găsesc azi în faţa teroriştilor, avioanelor kamikaze, care nu au părăsit terenul politic. Utopia universalului este deci, încă o dată, contracarată de voinţa omului de a fi membru al unui corp specific, de a fi încarnat.

[2] Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, p. 14.

solidaritate. Aceasta, pur abstractă, deoarece nu se bazează pe nicio legătură reală, propune atunci ca această solidaritate să se deschidă către toți. Dar în acest univers abstract, nu mai există supuși (care sunt cei pe care se pot clădi revendicări), nu mai există decât persoane care cer drepturi personale. Ori dreptul persoanelor se exprimă astăzi în două moduri: siguranța de risc zero și dreptul la fericire. „Luat în dimensiunea sa de persoană trăitoare, individul are mai puține drepturi și datorii decât puncte de vulnerabilitate ce trebuiesc securizate și capacități de înflorire ce trebuiesc optimizate"[1]. Ne aflăm astfel în cea mai bună dintre lumi unde, după ce a fost ștearsă orice dimensiune a supusului depinzând de cineva care îi acordă un drept, nu mai rămân decât persoane care cer drepturi pe care nimeni nu li le poate acorda.

Lumea Vechiului Regim cunoștea fraternitatea și, destul de ciudat, autorii marxiști sunt cei ce ne explică cel mai bine cum funcționau aceste frății medievale, căci analizele lor socio-economice permit o descriere precisă a acestor legături de solidaritate:

Masele țărănești, indiferent de condiția lor juridică (oameni liberi, sclavi, dependenți...) trăiau fără îndoială în condiții modeste, la discreția crizelor de subzistență, generatoare de lipsuri și uneori de foamete cumplită. Dar aceste fenomene loveau societatea țărănească în ansamblul ei, o societate prea puțin diferențiată pe plan economic. Desigur apăreau cazuri de pauperizare a unor familii țărănești, legate fie de boală, fie de presiunea pe care cei puternici le exercitau asupra lor. Aceste șocuri erau amortizate de solidaritățile locale (familie, comunități rurale, Biserică, etc.) și, în orice caz, nu duceau la constituirea unei pături sociale aparte a săracilor caracterizată printr-un mod de viață specific[2].

Proletariatul se naște din constituirea primelor orașe. Iobagii eliberați vin să caute acolo de lucru. Cei mai norocoși pot intra în bresle unde găsesc o solidaritate economică, socială, culturală și politică. Dar nu toți iobagii eliberați găsesc de lucru. Astfel se constituie o clasă săracă ce devine, pentru burghezi, o clasă primejdioasă și pentru Biserică o populație ce trebuie ajutată:

În mod mai general [săracii] beneficiază de această „revoluție a caritățiî" ce se inserează în marile mișcări spirituale și instituționale (reforma gregoriană,

---

[1] Frédéric GROS, *États de violence*, Paris, Gallimard, 2006, p. 236.

[2] Guy BOIS, *La Grande Dépression médiévale* (*Marea Criză medievală*), Paris, PUF, 2000, p. 105.

indeosebi) din secolele al XI-lea şi al XII-lea. Cateheza se focalizează pe caritativ. Între 1150 şi 1300 este instalată o vastă reţea de spitale şi de instituţii de caritate... Pe scurt, sistemul feudal a produs simultan cohorte de săraci şi plasele de protecţie care îi menţineau în contact cu toţi ceilalţi[1].

Astfel interpretarea marxistă arată cum societatea feudală şi apoi post-feudală a fost în stare să se adapteze la răsturnările sociale şi a permis introducerea, prin fraternitate, a elementului solidar.

Într-adevăr, toate aceste frăţii specifice (bresle, organizaţii ale calfelor, confrerii pioase, fraternităţi caritabile, ordine religioase...) funcţionau după statute politice foarte precise şi riguroase, care dăduseră adesea dovada unei reale democraţii (folosind ca *modus operandi* alegerile, dar care nu uitau sursa principală) timp de secole. „A avea un cuvânt de spus"[2] este o expresie a celei mai elementare şi eficiente funcţionări democratice. Diluând frăţiile particulare într-o frăţie (fraternitate) universală, nimeni nu mai poate „avea un cuvânt de spus în consiliu", căci nu mai există consiliu universal. Singurele „voci[3]" pe care fraternitatea universală le autorizează sunt cele care se numără la urne. Astfel o voce nu se mai face auzită, un om nu mai vorbeşte, i se numără votul. Nu ne mai aflăm în actul de vorbire, ne aflăm în limbajul matematic. Unei democraţii bazate pe cuvânt ca act i s-a substituit o democraţie bazată pe numărarea codurilor (sondajele nefiind altceva decât nişte încercări disperate de a şti ce vor să spună codurile).

O lege revoluţionară (legea Chapelier din 14 iunie 1791) desfiinţează breslele, organizaţiile calfelor, adunările ţărăneşti şi muncitoreşti. La 13 februarie 1790 o altă lege desfiinţase jurămintele religioase. Golind astfel noţiunea de fraternitate de noţiunile de corp comun, de trup şi de întruchipare, de limbă şi istorie comune, revoluţionarii au desfiinţat posibilitatea unei adevărate democraţii. Chiar în clipa când republicanii propuneau fraternitatea ca proiect politic, ei desfiinţau condiţiile posibile ale aplicării ei.

Cei mai pesimişti dintre hermeneuţii devizei revoluţionare arată că fraternitatea este cuvântul ce permite să se facă legătura între celelalte două cuvinte, antagonice, ale devizei. Libertatea tinzând spre dreapta şi egalitatea

---

[1] *Ibid.*

[2] În franceză „avoir voix au chapitre", „chapitre" însemnând „consiliu canonic"; deci traducerea literală ar fi: „a avea o voce în consiliu". (N. t.)

[3] Joc de cuvinte, în franceză „voix" însemnând atât „voce" cât şi „vot". (N. t.)

tinzând spre stânga, singurul mod de a nu sfâşia naţiunea într-un nesfârşit război civil este de a atenua defectele dreptei şi ale stângii prin fraternitate. În momentul bilanţului, se poate spune că singurele momente ale istoriei în care dreapta şi stânga s-au unit într-un acelaşi elan naţional, singurele dăţi când libertatea şi egalitatea au tăcut pentru a lăsa fraternitatea să vorbească au fost momentele de război. Doar în noroi şi sânge naţiunea a vrut ca oamenii să fie fraţi.

IUBIREA ARE CEVA DE-A FACE CU POLITICA?

Politica nu este numai disciplina drepturilor, ea are de-a face şi cu supunerea şi servirea. Or nu poţi să serveşti şi să te supui în mod liber decât iubind. Iubirea este soclul esenţial al politicului, aşa cum e soclul întregii vieţi omeneşti.

Refuzul iubirii de fiu nu a îndepărtat iubirea de politică, ci doar a metamorfozat-o şi caricaturizat-o. Deoarece natura omenească are oroare de vid, cultul eroului a venit să ia locul iubirii faţă de rege.

Gilles, tânărul fascist al lui Drieu la Rochelle exclama: „Noi, tinerii, nu trebuie să avem încredere în nimic, noi care suntem gata să iubim totul." Deoarece trebuie să iubim, deoarece este cu neputinţă să nu iubim, deoarece iubirea a fost expulzată din politic şi înlocuită de sociologie, îi vom iubi pe toţi cei care se vor ridica deasupra maselor amorfe. Începe atunci lunga serie a „eroilor": Hitler, Stalin, Mao...; Goebbels îşi încheie adesea jurnalul după întrevederile sale cu Hitler prin acest strigăt din suflet: „Doamne, cât îl iubesc pe acest om"[1]. A doua zi după moartea lui Stalin, jurnalul *L'Humanité* titra: „Omul pe care îl iubim cel mai mult". Această fascinaţie pentru nazism nu i-a părăsit pe contemporanii noştri, ca şi cum acesta ar fi încă regimul nedepăşit al modernităţii politice. Fiu al democraţiei, nazismul rămâne astăzi o obsesie şi o teamă pentru că democraţiile noastre nu s-au schimbat în raport cu ceea ce erau înainte de război. Pentru ca nazismul să nu mai fie forma cea mai perfectă a modernismului politic, va trebui ca democraţia să înceteze de a-l genera.

---

[1] Ian KERSHAW, *Hitler*, t. I, *1889-1936, Hubris*, t. II, *1936-1945, Nemesis*, Paris, Flammarion, 2000, Jurnalul lui Joseph Goebbels este în curs de publicare în franceză.

Toți eroii moderni în politică au revendicat titlul de tată: Stalin era Tătucul popoarelor; Hitler și Mussolini sunt păstori și Mao, un Mare Cârmaci. Dar deoarece nu se poate ajunge la Tată decât prin Fiu și în Spirit, să ajungi la tătucii politici fără mijlocirea acestora duce inevitabil la cult. Cultul personalității este făcut doar din orfani.

Ca de obicei, nu lucrările de filosofie politică sau de sociologie sunt cele ce ne îngăduie să ne apropiem de adevăr ci mitul, ficțiunea, romanul care servesc de figură, de chip al adevărului politicului. Ori una dintre cele mai frumoase figuri, unul dintre cele mai frumoase chipuri, imaginea și metafora politică cea mai reușită a acestor ultimi ani, ne-a fost dată de *Stăpânul Inelelor*[1] de J. R. Tolkien. În această lucrare, o comunitate heteroclită (ea este compusă din hobiți, oameni, elfi și gnomi) se constituie în jurul unui proiect (a distruge un inel care dă atotputernicie asupra lumii). Unul singur este capabil să exercite această sarcină: hobitul Frodo. De-a lungul celor 1500 de pagini pe care se desfășoară această povestire, vedem lupta și durerea acestui *erou* și, firește, iubirea cititorului pentru el crește până a dori să împărtășească lupta și durerea lui. Dar cultul este imposibil căci nu atât persoana este iubită cât este împărtășită lupta lui. După un episod deosebit de greu de suportat (unul dintre membrii comunității încearcă să-i ia cu forța inelul lui Frodo), eroul propune să îi dea inelul fiului regelui. Frodo crede că regelui îi revine în mod firesc atotputernicia asupra lumii. Ori fiul regelui este depozitarul puterii asupra unui regat și nu al atotputerniciei asupra lumii. Moștenitorul știe să facă deosebirea între putere și atotputernicie și îl ajută pe erou să distrugă inelul.

Îmbinarea între puterea eroului, puterea regelui și puterea inelului permite să fie puse la locul lor elementele oricărei politici.

La sfârșitul romanului, fiul regelui este încoronat, puterea îi revine de drept și eroul, rănit de sarcina îndeplinită, părăsește lumea.

Fiecare a fost în rolul său și la locul său: eroul este erou și nu rege, și de aceea trebuie să părăsească lumea pentru ca regele să domnească și ca să evite apariția unui cult al eroului.

Eroul Frodo nu are copii, dar este urmat de alți trei hobiți, *aparținând aceleași generații ca și el*, care îi împărtășesc lupta și bucuriile. În schimb, regele,

---

[1] Johne Ronald Reuel TOLKIEN, *Le Seigneur des Anneaux* (*Stăpânul Inelelor*) (1954), Paris, Christian Bourgeois, 2001.

în clipa încoronării, se căsătoreşte şi îşi asigură o descendenţă. Erou generaţional, rege patern.

A reîntemeia politica pe iubire nu înseamnă a refuza să iubeşti eroi ci a şti să înţelegi că eroul este cel care îi încredinţează puterea celui care trebuie să o deţină în mod legitim. Orice autoritate vine de la Dumnezeu. El dăruieşte şi acest dar este ceea ce se cuvine a fi iubit.

Fr. JEAN-MICHEL POTIN, o.p.,
istoric arhivist
al Provinciei dominicane a Franţei.

XXV

SE VA SĂRBĂTORI OARE TRICENTENARUL REVOLUȚIEI?

La 5 mai 1889, la exact o sută de ani după ședința de deschidere a stărilor generale, corpurile generale constituite ale Republicii franceze inaugurează comemorările marii Revoluții, la Versailles, prin dezvelirea unei plachete în sala de la Jeu de Paume. Mergând apoi la castel, ei îl ascultă pe șeful statului, Sadi Carnot, celebrând centenarul lui 1789. Tot la Versailles, la 20 iunie, va fi sărbătorit centenarul jurământului de la Jeu de Paume la inițiativa consiliului municipal al Parisului.

Dar evenimentele cele mai fastuoase se vor desfășura în capitală: la 6 mai se inaugurează marea Expoziție pe Champs-de-Mars. În vederea centenarului Revoluției, s-a lansat în 1883 ideea de a organiza la Paris o Expoziție universală după modelul tuturor celor care, de la prima, ținută la Londra în 1851, preamăreau progresele științei și tehnicii moderne. În 1855, 1867 și 1878, Parisul a găzduit acest rendez-vous internațional. În 1889, monarhiile vor evita să fie reprezentate oficial acolo – ultimă solidaritate monarhică –, dar țările lor nu vor fi mai puțin prezente, cu excepția Germaniei, prin comitetele naționale și mai ales prin expozanți: 25 000 dintre aceștia din urmă sunt străini, din cei 55 000 reuniți pe malurile Senei. Galeria Mașinilor (420 de metri lungime, o boltă înaltă de 43 de metri), imens vas de piatră și de fier cu structuri articulate, provoacă admirația tuturor.

Totuși atracția Expoziției domină ansamblul de pavilioane presărate în fața Școlii militare: din înaltul celor 300 de metri ai săi, turnul construit de inginerul Gustave Eiffel este de acum înainte cea mai înaltă construcție din lume. A fost nevoie de doi ani pentru a se asambla cele 12 000 de piese ce îl compun, doi ani în care a bântuit polemica asupra a ceea ce Verlaine numește un „schelet de clopotniță". Turnul este deschis publicului la 15 mai. La căderea nopții el este iluminat cu electricitate, ceea ce produce un mare efect. La 6

noiembrie 1889, când Expoziția își va închide porțile, se vor fi numărat mai mult de 25 de milioane de vizitatori, turnul Eiffel primind doar el 1,9 milioane.

Acest centenar al Revoluției a ocazionat și alte manifestări. Sărbători și defilări, la 14 iulie, în toată Franța republicană. Înhumarea în Panteon, la 4 august, a lui Carnot, a lui Marceau, Baudin (deputat ucis cu ocazia loviturii de stat de la 2 decembrie 1851) și La Tour d'Auvergne (ofițer nobil raliat Republicii în 1792). Banchet național al primarilor, la 18 august, la palatul Industriei de la Expoziția universală, pe Champs-Elysées, în prezența a 19 000 de aleși municipali reuniți în jurul lui Sadi Carnot. Mare sărbătoare muzicală, la 11 septembrie, din nou la palatul Industriei: 20 000 de invitați îl ovaționează pe autorul *Odei triumfale*, imn închinat Republicii interpretat de către 1 500 de figuranți. Inaugurarea în piața Națiunii, la 21 septembrie - dată anticipând centenarul proclamării Republicii, la 21 septembrie 1792 -, a unei versiuni din ghips al *Triumfului Republicii* al lui Jules Dalou (versiunea definitivă va fi instalată în 1899); Dalou, sculptor angajat, primește crucea de ofițer al Legiunii de onoare și marele premiu al Expoziției.

Statui monumentale ale Republicii sunt de asemenea inaugurate la Bordeaux, la Lyon și la Toulon. Tot în acel an este acceptat de către Les Beaux-Arts proiectul pentru Panteon al pictorului Meissonier. În fosta biserică Sainte-Geneviève - dezafectată prin decret guvernamental, în 1885, pentru a servi drept mausoleu lui Victor Hugo, apoi tuturor marilor oameni ai Republicii -, sfânta patroană a locului va fi înlocuită cu o alegorie a *Triumfului pașnic* al Franței. Tot în 1889 este hotărâtă alegerea decorațiunii interioare de la Hôtel de Ville din Paris, reconstruit (aproape) identic după ce a fost incendiat de comunarzi, sau a fost inaugurată noua Sorbonă. În frescele celor două edificii, și mai mult în cele ale noii facultăți, Pascal Ory vede „exaltarea unei noi istorii sfinte, îndreptată în întregime spre ascensiunea socială și progresul spiritului prin mijlocirea școlii laice, gratuite și obligatorii"[1].

Încă în 1889 statul hotărăște să se înceapă elaborarea unei ediții naționale a volumului *Histoire de la Révolution française (Istoria Revoluției franceze)* a lui Michelet. O alegere care nu este neutră: publicată începând din 1848 (altă dată simbolică în imaginarul republican al secolului al XIX-lea), opera lui Michelet este o glorificare a epopeei revoluționare. În 1886, un curs de

[1] Pascal ORY, „Le centenaire de la Révolution française"(„Centenarul Republicii franceze"), în Pierre NORA (dir.), *Les Lieux de la mémoire (Locurile memoriei)*, t. I, La République, Paris, Gallimard, 1997, p. 473.

istorie a Revoluției a fost creat de municipalitatea din Paris, și încredințat lui Alphonse Aulard, tânăr profesor de litere, ziarist radical și colaborator al lui Clemenceau, care va asista la primul său curs. Aulard a ajuns în fruntea Societății de istorie a Revoluției franceze, care s-a născut din comitetele executive in scopul de a pregăti centenarul lui 1789 și care adună la un loc militanți radicali și eruditi locali; în 1881, el va deveni primul titular al catedrei de istorie a Revoluției franceze create la Sorbona, post din care va domni vreme de douăzeci de ani peste studiile revoluționare. În provincie, Liga învățământului - organizație republicană anticlericală fondată sub al Doilea Imperiu, organizată definitiv în 1881 - continuă această viziune a istoriei, cu ajutorul conferințelor și ediției de stampe și a unui *Album al Centenarului*, publicat în 1889.

Adversarii Revoluției se fac oare auziți? Și ei organizează centenarul lor. Din 13 până în 20 iunie 1889, Societatea de economie socială, fondată de către Le Play, organizează un congres în care sunt pronunțate patruzeci de alocuțiuni. Contribuții ce emană din adunările provinciale care ar trebui să reprezinte voința profundă a țării, aspirația sa spre „reformă", și să continue mișcarea din 1789 - in sensul în care o înțelegea contele de Chambord. Congresul se ține cu binecuvântarea lui Taine, al cărui al patrulea tom din *Les Origines de la France contemporaine (Originile Franței contemporane)*, cel care încheie expunerea Revoluției propriu-zise, a fost publicat cinci ani mai târziu, urmarea apărând în foileton în *Revue des deux mondes*. Facultatea catolică de la Angers poate fi considerată bastion al contrarevoluției: fondatorul său, Mgr Freppel, care este în același timp episcop de Angers și deputat de Finistère, publică în acest an 1889 bilanțul său critic asupra Revoluției franceze. De la *Revue de la Révolution (Revista Revoluției)* la *Almanach de la Révolution (Almanahul Revoluției)*, publicațiile ostile Revoluției, chiar dacă nu au garanție universitară, nu sunt lipsite de audiență.

Dar în realitate, lumea conservatoare este politic - și intelectual - vorbind, împărțită. Să reamintim cronologia. După succesul monarhist al alegerilor din 1871, apoi eșecul restaurării în 1873 și adevărata naștere a celei de-a Treia Republici în 1875, stânga câștigă scrutinurile din 1876, 1877, 1881 și 1885. Începând din 1886, agitația federalizată de generalul Boulanger încurcă aceste frontiere politice: demagogul adună monarhiști, bonapartiști și naționaliști, dar și republicani revoltați de scandalurile parlamentare. Anul 1889 vede în același timp apoteoza și prăbușirea boulangismului: ales deputat de Sena în ianuarie, sărbătorit de întreg Parisul în februarie, generalul fuge la Bruxelles, în aprilie, pentru a scăpa de arestarea ce îl amenință. Rezultatul este acela că la

alegerile legislative din 22 septembrie şi din 6 octombrie 1889, francezii aleg 366 de deputaţi republicani, 166 de monarhişti şi doar 44 de boulangişti.

Monarhiştii şi bonapartiştii s-au compromis fără niciun folos în aventura boulangistă. Pretendenţii lor respectivi fiind constrânşi să se exileze printr-o lege din 1886, ipoteza unei restauraţii îşi pierde veridicitatea. Consecinţa este faptul că mediile conservatoare pornesc mişcarea ce îi va duce la acceptarea Republicii. Ei împlinesc astfel dorinţele papei: începând din 1880, Leon al XIII-lea consideră că Republica franceză este instalată, şi chiar dacă nu-i place acest regim, el crede că este necesar să-i îndemne pe credincioşi să-l accepte. Acest scop se va atinge mult mai târziu, dar suveranul pontif nu îl pierde niciodată din vedere. În 1890, cardinalul Lavigerie va pronunţa celebrul său toast de la Alger, simptom pentru raliere, iar în 1892 va apare enciclica cerând catolicilor să se supună instituţiilor actuale ale Franţei.

De cealaltă parte a eşichierului politic, în centru stânga, republicanii se îngrijorează de creşterea radicalismului. Prin urmare, oportuniştii caută să se apropie de centru dreapta, şi anume de catolici, punând o surdină virulentului lor anticlericalism: astfel în 1889 Jules Ferry asigură că doreşte împăcarea religioasă. Radicalii sunt la urma urmelor mai degrabă dezamăgiţi de felul în care a fost organizat Centenarul: ei doreau explicit o reconstituire a sărbătorii Federaţiei, şi crearea unui muzeu permanent al Revoluţiei.

Pentru a strânge tot ce-i cade la mână, Centenarul devine consensual. De aici o lectură a istoriei care şterge asperităţile însângerate ale Revoluţiei, ca să nu reţină din ea decât versiunea convenabilă, democratică şi patrioată. Imperiul colonial francez, în curs de constituire pe atunci, este reprezentat la Expoziţia din 1889, fiecare colonie trimiţându-şi un sat şi pe băştinaşii săi. Expoziţia decernează de altfel un mare premiu de onoare pictorului Detaille, memorialist militar.

Ştiinţe, tehnici şi patriotism: Centenarul nu a comemorat cu adevărat anul 1789, ci a glorificat mai degrabă ideea că Franţa din 1889, cel puţin cea care este la putere, se face de la sine.

În seara lui 14 iulie 1989, 34 şefi de stat şi de guvern şi un milion de curioşi sunt adunaţi pe Champs-Elysées, în timp ce telespectatorii din 112 ţări pot să urmărească evenimentul în direct: spectacolul nocturn al lui Jean-Paul Goude mobilizează 8000 de figuranţi. Pentru a celebra bicentenarul Revoluţiei franceze, vom vedea deci chinezi trăgând o tobă uriaşă, percuţionişti din Bronx bătând pe bidoanele lor, şi un urs alb dându-se cu patinele pe gheaţă. Cu

cascheta de base-ball, Goude, fostul director artistic al unei reviste new-yorkeze și realizator de clipuri publicitare pentru Kodak sau Lee Cooper, mărturisește: „Revoluția pe care am vrut să o celebrez la 14 iulie, este cea a timpurilor moderne, metisajul genurilor, nașterea unei sonorități noi, combinate cu ritmuri africane"[1]. Comentariu al cotidianului *Libération*: „Goude nu este un istoric, e tot ce se poate spune pe scurt"[2]. La rândul lui, filosoful Alain Finkielkraut face o critică mai incisivă: „Multitribalul 14 iulie al lui Jean-Paul Goude neagă importanța memoriei culturale ca factor al identității naționale"[3].

Pregătirea Bicentenarului s-a desfășurat sub stranii auspicii. În 1986, președintele Mitterand a încredințat sarcina de a coordona comemorările lui Michel Baroin, care a murit într-un accident de avion. Urmașul său, Edgar Faure, a murit la rândul său. De altfel, coabitarea între stânga și dreapta (1986-1988), o premieră în istoria celei de-a V-a Republici, dădea alte griji tuturor. Când Jean-Noël Jeanneney a fost numit în fruntea Misiunii Bicentenarului, în 1988, el nu a găsit decât dosare goale, situația financiară obligându-l pe Mitterand să renunțe la organizarea unei Expoziții universale la Paris în 1989.

Două secole după Revoluție, ce reprezintă mai bine această epocă în ochii francezilor? Pentru 74% dintre ei este vorba de drepturile omului, Teroarea nefiind citată decât de 6% dintre persoanele chestionate. „Dacă ne distanțăm în timp, credeți că Ludovic al XVI-lea trebuia să fie executat?" Nu, răspund 61% dintre acestea, proporția atingând 68% îndată ce vine vorba despre Maria-Antoaneta, 75% dintre francezi estimând că trebuia totuși să se aboleasca monarhia[4].

Și aici, opinia dominantă reflectă versiunea edulcorată a faptelor care se desprinde din manualele școlare: dacă Revoluția trece pentru moment drept cea care a văzut născându-se cetățeanul dotat cu drepturi, Teroarea trebuie să apară, în acest proces istoric, ca un epifenomen.

În 1989 există totuși ceva nou în domeniul istoriei Revoluției, mai ales la Universitate. Începând din secolul al XIX-lea, studiul acestei perioade era terenul de vânătoare privat al curentelor de idei înaintate. Alphonse Aulard era un radical, am văzut-o. În 1906, discipolul său Albert Mathiez, care este marxist, rupe relațiile cu el și fondează Societatea de studii robespierriste.

---

[1] *Libération*, 14 iulie 1989.
[2] *Ibid.*
[3] *Le Monde*, 17 iulie 1989.
[4] Sondage Sofres, *Le Figaro Magazine*, 23 ianuarie 1988.

Devenindu-i adversar şi ducând împotriva lui un război de gherilă implacabil, Mathiez îi urmează lui Aulard în 1926 la catedra de istorie a Revoluţiei de la Sorbona. Mathiez moare în 1932. Georges Lefebvre îi ia locul la direcţia Societăţii de studii robespierriste şi a Analelor revoluţionare, şi obţine catedra de la Sorbona în 1937: el este socialist, şi va fi coleg de drum al Partidului comunist după război. Până la moartea sa în 1959, el va rămâne figura universitară a istoriei Franţei. Discipolul său Albert Soboul, care este comunist, preia conducerea catedrei de la Sorbona în 1967, domnind ca un mandarin asupra studiilor revoluţionare, impunând interpretarea marxistă a Revoluţiei, văzută ca venirea la putere a burgheziei. Dar doi ani mai înainte, în 1965, cartea lui François Furet şi Denis Richet intitulată *La Révolution française*, a avut efectul unei bombe denunţând „catehismul revoluţionar" al lui Soboul.

Nimicind vulgata marxistă, Furet şi Richet - care se situau totuşi la stânga - arătau că ascensiunea socială a burgheziei nu aşteptase anul 1789, şi condamnau Teroarea în care vedeau un derapaj survenit între 1791 şi 1792, rezultat al voinţei iacobine de ruptură faţă de Vechiul Regim. Pentru aducere aminte, să repetăm că, de la Mathiez la Soboul, toţi istoricii marxişti au asumat teroarea, interpretând Revoluţia franceză ca prefigurarea revoluţiei bolşevice.

Totuşi pentru Furet acesta nu era decât un început. În 1978, cu cartea *Penser la Révolution française* (*A gândi Revoluţia franceză*), istoricul îi recitea cu simpatie, de la Tocqueville la Cochin, pe marii autori ostili Terorii. „Cultura politică ce conduce la Teroare, remarca el, este prezentă în Revoluţia franceză din vara lui 89. Ghilotina se alimentează cu predicaţia morală"[1]. În 1988, în ajunul Bicentenarului, cu al său *Dictionnaire critique de la Révolution française* publicat împreună cu Mona Ozouf, el mergea mai departe eliminând noţiunea de derapaj: „Din 1789, Revoluţia franceză nu gândeşte rezistenţele, reale sau imaginare, ce îi sunt oferite, decât sub unghiul unui gigantic şi permanent complot pe care trebuie să-l zdrobească neîncetat cu un popor constituit ca un singur corp, în numele suveranităţii sale indivizibile." Concluzia pe care o trăgea Furet este că procesul revoluţionar purta în el germenii Terorii. „Repertoriul politic, sublinia el, nu a făcut niciodată nici cel mai mic loc expresiei legale a dezacordului"[2].

---

[1] François FURET, *Penser la Révolution française* (*A gândi Revoluţia franceză*), Paris, Gallimard, 1978, p. 101.

[2] Fr. FURET şi Mona OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 156.

Furet a jucat un rol cardinal. Căci acest om de stânga, care s-a alăturat liberalismului dar niciodată contrarevoluției, a contestat din interior, în lumea cercetării universitare, punctul de vedere dominant, confirmând afirmația istoricilor pe care lumea nu voia să îi asculte, odinioară, fie pentru că erau clasați la dreapta, fie pentru că li se refuza eticheta științifică în ciuda rigorii metodei lor, cum a fost cazul lui Pierre Gaxotte.

În 1989 așadar, peisajul istoriografic este bulversat. De la Reynald Secher la Pierre Chaunu, de la Frédéric Bluche la Jean Tulard, fără a-i pune la socoteală pe autorii anglo-saxoni în sfârșit descoperiți în Franța precum Alfred Cobban[1], cercetătorii care domină dezbaterea au în comun perspectiva lor critică față de mitologia revoluționară. Ceea ce arată ei este ambivalența profundă a Revoluției franceze: cine poate trasa frontiera exactă între spiritul din 1789 și logica din 1793? Putem oare să despărțim Revoluția-drepturile omului de Revoluția-Teroare? În ciuda polemicilor și invectivelor lansate, prin intermediul mass-media, împotriva istoricilor care au comis crima de a răsturna ceea ce a fost, timp de o sută de ani, versiunea oficială a trecutului, susținătorii legendei aurite revoluționare sunt în defensivă pe tot parcursul anului Bicentenarului.

Cu patru ani înainte, în 1985, eseistul Jacques Julliard a publicat *La Faute à Rousseau*[2], o carte în care el presimțea criza de identitate istorică a stângii franceze. După părerea lui, septenatul început de Mitterand în 1981 vedea încheindu-se trei cicluri. Un ciclu scurt, cel al unirii stângii, deschis la congresul socialist de la Épinay în 1971; un ciclu mediu, cel al sovietismului, introdus cu revoluția rusă din 1917; un ciclu lung, ciclul revoluționar, început în 1789. După părerea lui Julliard, cele trei cicluri își epuizaseră în același timp forța de convingere. „E aproape sigur, prevedea el, că moștenirea revoluționară nu va rezista la sărbătorirea Bicentenarului din 1789. De ce? Pentru că discreditarea ce lovește de acum încolo revoluția bolșevică a răbufnit, sub formă de bănuială, asupra Revoluției franceze înseși. Nu ea a inventat Teroarea ca mijloc de guvernare revoluționară?"[3]

---

[1] Reynald SECHER, *La Vendée-Vengé: le génocide franco-français* (*Vandeea-Vengé: genocidul franco-francez*), Avant-propos de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1986, reedit Perrin 2006; Frédéric BLUCHE, *Septembre 1792, logiques d'un massacre* (*Septembrie 1792, raționamentele unui masacru*), Paris, Robert Laffont, 1986; Jean TULARD, Jean-François FAYARD, Alfred FIERRO, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française 1789-1799*, Paris, Robert Laffont, col. „Bouquins", 1987; Alfred COBBAN, *Le sens de la Révolution française*, 1964, Paris, Julliard, 1984.

[2] Jacques JULLIARD, *La Faute à Rousseau* (*Vina lui Rousseau*), Paris, Ed. du Seuil, 1985.

[3] *Ibid.*, p. 187.

Bine văzut. An al Bicentenarului Revoluției, 1989 va fi de asemenea anul căderii zidului Berlinului. Sunând sfârșitul comunismului european, evenimentul va avea urmări asupra stângii, în Franța, urmări pentru măsurarea amplorii cărora va fi nevoie de mai mulți ani: încet-încet, socialiștii vor fi lipsiți de sprijinul comuniștilor, specie pe cale de dispariție, lucru ce va modifica cu timpul echilibrul dintre stânga și dreapta.

A contesta mitul revoluționar, cum se străduiesc istoricii actuali, a delegitima Teroarea, înseamnă a ruina presupunerea învechită conform căreia progresele sociale s-ar obține prin violență. Înseamnă a spulbera iluzia conform căreia un proiect politic ar putea da naștere unui om nou. De fiecare dată când o asemenea încercare a fost realizată, ea a dus la voința de regenerare a omenirii curățind-o de elementele sale nedorite, instalând un mecanism ucigaș. În Vandeea, Alexandru Soljenițân va stabili în 1993 legătura între Revoluția franceză și logicile totalitare ale comunismului sau ale nazismului.

Zece ani după Bicentenar, noi lucrări ale istoricilor vor aprofunda această pistă de reflecție. În 1999, Alain Gérard decriptează războiul din Vandeea ca punct focal al Terorii; analizând concepția omului care se desprinde din limbajul convențional, autorul conchide că dacă vandeenii (și dincolo de ei, toți opozanții guvernului de salvare națională) trebuiau să fie lichidați, asta s-a întâmplat pentru că ei întruchipau o „sub-umanitate"[1]. În 2000, Patrice Gueniffey analizează Teroarea asociind-o noțiunii de putere. „Teroarea, afirmă acest istoric, este produsul dinamicii revoluționare și, poate, a oricărei dinamici revoluționare. Prin asta, ea ține de natura însăși a Revoluției, a oricărei revoluții."[2]

Condusă în numele poporului, Revoluția s-a făcut fără consimțământul poporului, și adeseori chiar împotriva poporului. Cum să explici această contradicție francezilor din 1989? Ar fi prea complicat, și ar genera mult prea multe puneri sub semnul întrebării. Astfel comemorarea oficială are loc departe de istorie, după preferințele vremii. Ca în 1889. Pe vremea aceea, patriotismul era la modă: Centenarul se împodobea cu tricolor. În 1989, e vremea drepturilor omului, a antirasismului, a reducerii frontierelor. De unde defilarea metisată a lui Jean-Paul Goude.

Bicentenarul nu a comemorat cu adevărat anul 1789, ci a glorificat mai degrabă ideea că Franța din 1989, cel puțin aceea care este la putere, se face de la sine.

---

[1] Alain GÉRARD, *Par principe d'humanité*, Paris, Fayard, 1999, p. 468.

[2] Patrice GUENNIFFEY, *La Politique de la Terreur*, Paris, 2000, p. 14.

Dar să părăsim istoria pentru câmpul prospecției. Un exercițiu riscant: atâția parametrii determină mersul evenimentelor, atâtea neprevăzute pot bulversa acest mers încât nimeni nu poate să prevadă viitorul cu certitudine. Putem, măcar, - și e deja mult - să subliniem că anumite consecințe decurg inevitabil din tendințe afirmate cu douăzeci, treizeci sau cincizeci de ani în urmă.

Franța va sărbători oare tricentenarul Revoluției în 2089? Îndrăzneț ar fi cel ce ar risca să răspundă afirmativ sau negativ, dat fiind cei optzeci de ani ce ne despart de acest termen. În schimb, este legitim să ne punem întrebări.

Toți observatorii sunt de acord că nivelul școlar s-a prăbușit în cursul ultimilor douăzeci de ani, mai ales în domeniul istoriei. Desigur, în programele din învățământul secundar, Revoluția rămâne o bucată preferată, în ciuda unei orientări ideologice evidente: manualul tip propune o pagină asupra monarhiei absolute, de la Henric al IV-lea la Ludovic al XVI-lea, față de vreo douăzeci de pagini despre căderea Vechiului Regim și douăzeci și cinci de pagini despre Revoluția propriu-zisă. Dar cronologia este absentă din ceea ce nu mai este o poveste națională. În ceea ce privește învățământul primar, practic istoria Franței a dispărut. Dacă tendința nu se inversează, ce va mai însemna data de 1789 pentru cetățeanul din 2089?

Deși campania prezidențială din 2007 a arătat - atât la stânga cât și la dreapta - că tematica mândriei franceze mai trezea ceva în mentalități, epoca este convinsă că viitorul constă într-un model de societate în care frontierele vor fi din ce în ce mai puțin marcate, mai ales cu vecinii noștri foarte apropiați. Ori, europenii definesc, nu fără înțelepciune, Revoluția franceză ca pe o secvență întinsă, situată între 1789 și 1815. Și ce reține ei din asta? Britanicii, toți fii ai lui Burke, consideră că drepturile omului nu au fost inventate de Revoluția franceză, această agitație însângerată, și adaugă că ei nu regretă că l-au trimis pe Napoleon pe insula Sfânta Elena. Nemții și austriecii își amintesc de Franța revoluționară ca de „Marea Națiune" orgolioasă care, sub pretextul de a le aduce libertatea, le-a declarat război. Italienii nu uită captivitatea papei și jaful organizat al Peninsulei de către Bonaparte, iar spaniolii vibrează încă la evocarea lui Dos de Mayo. O Europă integrată îi va îndemna oare pe francezi să sărbătorească 1789?

Principiul rupturii radicale de lumea exterioară, recurgerea la ideologie în discursul public (în sensul în care Saint-Just lăuda fericirea ca pe o „idee nouă"), voința de a „schimba viața", ambiția de a crea un om nou, toate aceste simptome revoluționare au lăsat o dâră însângerată de-a lungul ultimelor două

secole. După căderea nazismului în 1945, comunismul s-a prăbuşit asupra lui însuşi în anii 1980. Nimeni nu poate spune ce ne rezervă secolul al XXI-lea, dar se pare că, dacă trebuie să înfruntăm un nou val distrugător pentru om, el va veni, mai mult decât dintr-un proiect politic organizat, din nihilismul reţelelor teroriste sau din derivatele cercetării ştiinţifice (şi anume din cercetarea biologică), fenomene amplificate de negarea sau uitarea eminentei demnităţi a naturii umane şi prin banalizarea a ceea ce papa Ioan-Paul al II-lea numea „cultura morţii". Cu alte cuvinte, chiar dacă secolul ce vine riscă să fie la fel de periculos ca cel precedent, nu vedem ce ar putea să aducă renaşterea mitului revoluţionar aşa cum s-a născut el în secolul al XVIII-lea. Aşa că de ce să sărbătorim anul 1789 în 2089?

Deviza revoluţionară - libertate, egalitate, fraternitate - şi-ar avea originea, după cum afirma Chesterton, în ideile creştine ce au luat-o razna? Pe plan istoric, e uşor de amintit anticreştinismul iacobin şi persecuţia ce s-a abătut asupra Bisericii catolice (dar şi asupra altor culte, în toiul Terorii). Totuşi, pe un plan filosofic, controversa asupra conformităţii idealului republican cu preceptele evanghelice durează de mai bine de un secol. Fără să pretindem că rezolvăm în trei rânduri o chestiune atât de complexă, ne vom mulţumi aici să remarcăm că Revoluţia a crescut pe un teren creştin. Dacă Franţa continuă ca în zilele noastre să se îndepărteze de creştinism, ce privire vom arunca, spre sfârşitul secolului al XXI-lea, asupra originilor Revoluţiei? Şi dincolo de asta, raţiunea, progresul şi ştiinţa, aceste idealuri ale Secolului Luminilor, care au devenit idealuri republicane, ce sens vor avea ele în 2089?

Să mai spunem ceva, cu riscul de a răsturna ceea ce este corect din punct de vedere politic. Dacă privim mişcările de populaţie intervenite pe solul francez la sfârşitul secolului al XX-lea, şi chiar dacă fluxurile migratorii s-ar estompa acum, demografii calculează că, în 2030, numărul de familii originare din Magreb, din Africa neagră şi din Turcia ar putea reprezenta aproape 10 milioane de persoane şi 30% din naşteri. Pe la 2050, numărul copiilor de origine străină având reşedinţă în Franţa metropolitană ar trebui să îl depăşească pe cel al copiilor de origine franceză. Cu mai mult de o generaţie după, proporţia va fi încă şi mai mare, cum va fi desigur mai mare şi procentajul de musulmani în această populaţie. Dacă logica comunitaristă care predomină actualmente nu a fost răsturnată, dacă noii francezi nu au devenit francezi de cultură, ce semnificaţie va îmbrăca pentru ei comemorarea Revoluţiei? Gândirea revoluţionară, *stricto sensu*, nu se potriveşte cu antropologia exprimată

de textele sacre ale islamului. Musulmanii vor dori oare să celebreze anul 1789 în 2089?

Istoria nu este niciodată scrisă dinainte, şi istoria Franței a rezervat mereu imense surprize. Nu am putea exclude ideea că, de fapt, secolul al XXI-lea incheiat va vedea o întoarcere în forță a credinței creştine pe bătrânul sol francez. Va fi atunci nevoie să se reconstruiască tot. Dar oare aceşti noi creştini nu vor avea altă urgență decât celebrarea sau contestarea tricentenarului lui 1789?

JEAN SÉVILLIA,
istoric, ziarist.

PARTEA A DOUA

GENIUL

I

MALESHERBES, AVOCAT AL TOLERANȚEI ŞI INVENTATOR AL DREPTURILOR OMULUI

Se ştie că Malesherbes a fost unul dintre cei mai curajoşi apărători ai lui Ludovic al XVI-lea şi că a plătit cu viaţa această fidelitate. Se ştie însă mai puţin că a fost un apărător al Enciclopediei, paradoxal „roman poliţist al ideilor", că a inventat drepturile omului şi că, la cererea regelui, a redactat statutul protestanţilor şi al evreilor.

Istoria trebuie să poată ieşi în stradă. Şi chiar pe bulevard... Experienţa este edificatoare. În 1976 le pusesem deja întrebări trecătorilor din cartierul meu parizian despre identitatea acelui domn Haussmann care dăduse numele unui bulevard atât de lung din capitală. Nu avusesem decât un singur răspuns corect la toate cele cincizeci de întrebări, trist rezultat care mă determinase să consacrez o primă biografie prefectului de Sena din timpul lui Napoleon al III-lea. În 1992, pe urmele aceluiaşi itinerariu, mi-am înnoit tema anchetei întrebând cine este acel Malesherbes onorat de o altă arteră importantă a oraşului. De data aceasta, datorită Primăriei Parisului care, cât se poate de judicios, pusese plăci de identificare a personajelor, nu trebuia decât să ridici privirea ca să ai, măcar în parte, răspunsul. Teoretic...pentru că, spre trista mea surprindere, numeroase dreptunghiuri metalice albastre cu chenar alb afirmau că Malesherbes a fost ministrul lui...Ludovic al XV-lea! Cât se poate de neadevărat! Nu putea, dat fiind că era în relaţii mai mult decât delicate cu Prea-lubitul. Domnul de Malesherbes fusese chiar supus la domiciliu forţat de sus-numitul rege în castelul său din Loiret timp de mai mulţi ani...

În schimb a fost de două ori ministrul lui Ludovic al XVI-lea. Această confuzie – uşor de corectat de altfel – m-a determinat şi mai mult să-l studiez şi să-l fac cunoscut pe acest ilustru necunoscut al cărui nume se confundă adesea

cu cel al lui Malherbe, poet din secolul al XVI-lea apreciat de Henric al IV-lea şi de Ludovic al XIII-lea.

Deci, scriu despre Malesherbes mânat de un spirit al străzii.

Dacă Chrétien-Guillaume de Lamoigne de Malesherbes rămâne până la urmă ascuns în spatele pateticei sale pledoarii de apărare a cetăţeanului Capet în faţa Convenţiei în decembrie 1792 e fără îndoială pentru că acest om generos a fost cu totul altceva decât un avocat improvizat, chiar dacă clientul său rămânea pentru el regele Franţei şi al Navarrei. Strălucita bogăţie a minţii sale, permanenta sa curiozitate, universalitatea centrelor sale de interes, dimensiunea cunoştinţelor sale, toate aceste calităţi puse în slujba unei verticalităţi morale şi a unei adevărate obsesii pentru dreptate fac din el un simbol prin excelenţă al Secolului Luminilor. Malesherbes este gentilomul însuşi al Iluminismului.

M-a intrigat încă din copilărie. La Mesnil, într-un castel al familiei din împrejurimile Parisului înconjurat de un parc splendid evocat de Chateaubriand, se găsea - se găseşte încă - un document uimitor. Este originalul unei scrisori al cărei conţinut este foarte cunoscut şi prin care Malesherbes, pe vremea aceea retras din viaţa publică şi în vârstă de şaptezeci şi unu de ani îşi propune serviciile pentru a-l apăra pe rege. Regele său.

Atunci când nimeni nu se mai sinchiseşte de soarta regelui Ludovic al XVI-lea închis la Temple, Domnul de Malesherbes înţelege că Revoluţia trebuie să-l execute pe monarh pentru a ucide însăşi ideea de monarhie. Ori, acest bătrânel, mititel, bondoc, pentru care eleganţa vestimentară este ultima grijă, acest gastronom al cărui nepot, celebrul La Reynière, a dat câteva dintre cele mai fastuoase supeuri din Paris, acest colecţionar de pietre şi arbori, corespondent al lui Buffon şi al lui Jussieu, este scandalizat: nimeni nu i-a venit în ajutor juridic şi judiciar suveranului încarcerat.

Desigur, regele l-a întrebat pe Tronchet despre intenţiile sale. Dar e un demers al lui Ludovic al XVI-lea, pe când cel al lui Malesherbes este pe cât de spontan pe atât de dezinteresat. Căci ştie ce a riscat: moartea...Iar acest bunic paşnic, în petiţia lui din 11 decembrie 1792 are cuvinte exemplare. În special în paragraful 4 dă dovadă de o demnitate absolută: „[...] Am fost chemat de două ori la Consiliul celui care mi-a fost stăpân pe vremea când această funcţie era râvnită de toata lumea; îi datorez acelaşi serviciu atunci când e vorba de o funcţie pe care cei mai mulţi o consideră periculoasă [...]". Împreună cu regretatul Jean-Marc Varant citeam cu voce tare adesea acest admirabil text.

Malesherbes nu ezită, se propune din oficiu, nu are memorie scurtă. Deci aleargă în ajutorul unui om părăsit de toţi şi pe care îl ştie condamnat

dinainte. Ori, chiar dacă e magistrat și a exercitat cele mai înalte funcții juridice Malesherbes nu este avocat. Se exprimă cu dificultate, iar pledoaria sa e asemeni mersului său: șchioapătă. Curajul însă, nu. În trioul de juriști pe care îl formează cu Sèze și Tronchet el este de departe cel mai vârstnic și singurul care nu e obișnuit să vorbească în public, căci se exprimă ușor doar în scris.

Documentul despre care vorbesc a avut un răspuns dar, în general, el este ignorat sau cunoscut doar parțial. Este vorba despre scrisoarea pe care, induioșat de abnegația fostului său ministru, regele i-o scrie de la Temple, în 13 decembrie, deci a treia zi. Însă din cauza precipitării suspecte a evenimentelor decisă de Convenția care s-a transformat în jurisdicție arogându-și toate drepturile, se pare că această prețioasă corespondență nu a ajuns niciodată la apărătorul spontan și că a fost remisă, din precauție, marchizei de Touzel, ultima guvernantă a Copiilor Franței, al cărei descendent sunt. Este foarte probabil ca atunci când s-au întâlnit pentru pregătirea dosarului, regele să-i fi spus, prin viu grai, lui Malesherbes esențialul din cele scrise, dar cu acest răspuns, pe care l-am publicat *in extenso* în cartea mea, avem o dovadă emoționantă. Iată aici un scurt fragment, care atestă luciditatea suveranului: „[...] Nu-mi fac iluzii în legătură cu soarta mea. Nerecunoscătorii care m-au detronat și interogat nu se vor opri la mijlocul drumului; le-ar fi prea rușine să-și vadă victima fără încetare în fața ochilor. Voi urma soarta lui Carol I. Iar sângele meu va curge ca o pedeapsă pentru cel pe care eu nu l-am vărsat niciând [...]"

„Unchiașul Malesherbes", cum era numit adesea, nu și-a dat haina modestă pe una nouă. Pentru că participase la câteva dintre cele mai frumoase reușite ale domniei lui Ludovic al XVI-lea. Era un supus credincios, dar nu avea nimic dintr-un curtean sau apărător al unor privilegii sau abuzuri demult apuse. Din contră, în calitate de prim președinte al Curții ajutoarelor, o jurisdicție fiscală care nu-l menaja nici pe monarh nici Coroana, Malesherbes a trebuit să cunoască în profunzime problema impozitelor strânse pentru războaie, nemulțumirile pe care le provocau, răzmerițele, printre care cea numită „războiul făinii" îndreptată împotriva amicului său Turgot. Timp de douăzeci de ani, între 1751 și 1771, sub domnia lui Ludovic al XVI-lea, primul președinte de Malesherbes, al cărui tată era cancelar al Franței (păstrător al Sigiliilor), a dus o luptă extraordinară, fără precedent împotriva arbitrariului. Prin intermediul celebrelor sale „Admonestări", critici directe pe care le prezenta regelui cu o încăpățânare incredibilă, el a făcut inventarul tuturor nedreptăților și anomaliilor regimului.

Dar – şi e bine să fim clari asupra acestui punct –, Malesherbes nu este şi nu a vrut niciodată să fie groparul monarhiei. El dorea un monarh puternic dar care să respecte legalitatea pentru a servi cât mai bine legitimitatea. Contestarea, apoi opoziţia parlamentelor îi furnizează primului preşedinte de Malesherbes ocazii spectaculoase pentru a-şi arăta independenţa. Îşi asumă mereu riscuri, începând cu cel de a deranja. Ei şi! Nu e magistrat ca să placă. Îndrăzneala îl va face, pe nedrept, să treacă drept un ambasador al Revoluţiei, drept cineva care ar subscrie orbeşte la toate noile idei, le-ar răspândi şi, în final, ar fi zdrobit de maşina infernală pe care şi el, prin contribuţia sa, a pus-o în funcţiune. Ori, se observă exact contrariul la acest spirit fin, plin de umor, cititor înverşunat, pasionat de botanică şi care se amuza afirmând: „Mi-am petrecut viaţa sădind copaci.." Pentru a evita Revoluţia, el recomandă reforme urgente, denunţă abuzurile fermierilor generali, deşi se căsătorise cu fiica unuia dintre aceştia şi deschide închisorile atunci când este numit, la 21 iulie 1775, Secretar de Stat al Casei Regale. În fine, consternat de lipsa de stare civilă a protestanţilor care continuau să suporte interdicţiile revocării catastrofale a Edictului de la Nantes, Malesherbes, la cererea lui Ludovic al XVI-lea, lucrează la pregătirea unui text esenţial, faimosul Edict de toleranţă din 1788, fundament al tuturor procedurilor de integrare. Iar Ludovic al XVI-lea, care are mult mai multă energie politică decât pare, îşi arată deschiderea, înţelegerea pentru ca ministrul său să se poată ocupa de următorul dosar arzător: „Domnule de Malesherbes, v-aţi făcut protestant. Acum eu vă fac evreu. Ocupaţi-vă de ei!" La cererea Majestăţii Sale Prea-Creştine, Malesherbes, om nereligios, îl devansează astfel pe abatele Grégoire elaborând un text nou pe care Revoluţia şi-l va apropria punându-l în practică, uitând de iniţiatorul său...

Cercetări îndelungate într-un ocean de arhive de familie repartizate în trei fonduri principale mi-au permis să pun în valoare paradoxurile surprinzătoare ale acestui om pasionat. Şi Dumnezeu mi-e martor, sunt multe în cei şaptezeci şi doi de ani de viaţă frumoasă şi plină!

Cel mai vizibil e acesta: în perioada în care ocupa o înaltă funcţie de prim magistrat al Curţii de ajutoare, este şi director al Librăriei, adică al Cenzurii! Astăzi un asemenea cumul ar fi de neconceput. Astfel, nu numai că se ridică împotriva impozitărilor excesive, anormale şi nedrepte, dar îi şi supraveghează pe filosofii şi scriitorii cu pană turbulentă. Judecător al cheltuielilor statului el este şi poliţist al ideilor. Dar – şi aici situaţia lui este incredibilă – învestit cu funcţia de a împiedica să se tipărească texte de agitaţie,

subversive şi provocatoare, el închide ochii, temperează, moderează, încurajează! Devine aliatul oficios al lui Diderot şi salvează planşele Enciclopediei ameninţate cu arderea. E de-a binelea savuros să-l vezi pe Domnul de Malesherbes ascunzând în fundul dublu al caleştii sale volumele pe care el însuşi ceruse poliţiei să le caute! În secret, transportă preţioasele texte în pivniţa reşedinţei sale din cartierul Marais, frumosul Hôtel de Lamoignon, azi sediu al Bibliotecii de istorie a Oraşului Paris.

Fund dublu - joc dublu? Nu, demersul său e mai subtil. Acest cenzor iubeşte sincer literele şi ştie să recunoască adevăratele talente harnice. Voltaire îl ridică în slăvi, Rousseau îi este enorm de îndatorat, d'Alembert îl stimează iar Diderot, mereu cam uşuratic, uită că, dacă a putut duce la bun sfârşit cea mai formidabilă aventură intelectuală cunoscută vreodată, acest lucru îl datorează tenacităţii caracterului liber al acestui bun „Domn Guillaume", cum îl numeau ţăranii din Gâtinais.

Un om foarte cald, a cărui viaţă personală e înnegurată de misterioasa sinucidere a soţiei sale, găsită moartă în pădurea din preajma castelului de Malesherbes după ce şi-a tras un glonte în piept. Drama, şi poate mai ales felul straniu în care s-a întâmplat, rămâne o enigmă. Văduv, el alege tăcerea, liniştea unei existenţe private foarte discretă. Se ştie doar că primeşte la masa lui bogată „colonia americană" din Paris. Personalitatea lui puternică îi intrigă şi îi fascinează pe musafiri. Susţinând războiul de independenţă al *Insurgenţilor*, prieten al lui Jefferson căruia îi dă sfaturi de agricultură, el îl invită într-o seară pe Franklin la castel. Domnul de Malesherbes împinge curtoazia până acolo încât „pregăteşte" chiar ...o furtună pentru cină, lucru ce i se pare extrem de amabil inventatorului paratrăznetului.

Este de asemenea un om care îl ajută pe cumnatul uneia dintre nepoatele sale, Chateaubriand, să-şi pregătească voiajul în America. Tot el este şi cel căruia Ludovic al XVI-lea îi încredinţează testamentul său şi care piere pe eşafod la fel ca regele său, la 22 aprilie 1794. Singura sa crimă? L-a apărat pe „tiran". Singurul său defect? A iubit întotdeauna măsura. Condamnarea şi executarea lui Malesherbes este una dintre cele mai de neiertat crime ale Revoluţiei. Iată un bătrân de şaptezeci şi doi de ani cu vederea slabă şi cu un picior care o ia razna. Se clatină pe scara care îl duce la moarte şi îşi face lui însuşi această remarcă: „Vai de mine! Semn rău! Se pare că un roman s-a întors acasă".

Teroarea nu poate fi scuzată pentru aceasta ghilotinare-asasinat a unui spirit luminat care a prevăzut totul, a anunţat şi a denunţat totul. Aşa cum

notează Chateaubriand într-un mod strălucit, acest Modern avea în el ceva dintr-un Antic, era „un om cu virtuți antice și cu idei noi". Dar Revoluția a vrut să se debaraseze de el, pentru că magistratul i-a judecat deja excesele. Iar condițiile acestei decapitări sunt și mai puțin admisibile: fiica sa Rosanbo și doi dintre nepoții săi sunt ghilotinați sub ochii lui, cu puțin înaintea sa. O exterminare familială înfricoșătoare care survine cu trei luni înainte de căderea lui Robespierre. Malesherbes era membru al Academiei franceze, al Academiei de științe și al Academiei inscripțiilor. Moartea lui stârnește indignarea spiritelor lucide. Și astăzi încă, magistrații care judecă și avocații care pledează la Palatul de Justiție din Paris, fostul Parlament, trec prin fața statuii sale, ridicată în timpul Restaurației. Ei îi cunosc integritatea și demnitatea.

Acest om bun dar hotărât, pudic dar îndârjit, dușman al extremelor, s-a definit singur: „Cine ar fi crezut că toleranța însăși își are fanaticii ei?" Viața și moartea sa stau mărturie că apostolul sacrificat al toleranței nu și-a trădat niciodată idealul. Mesajul său, lansat acum mai bine de două secole, nu a pierdut nimic din însângerata sa actualitate.

JEAN DES CARS,
Scriitor[1], istoric.

[1] Autor al cărții *Malherbes, gentilhomme des Lumières* (*Malherbes gentilom al Luminilor*), Paris, Ed. de Fallois, 1994, Marele premiu pentru biografie istorică al Academiei franceze.

II

RIVAROL, „TĂCUTUL REVOLUȚIEI"

Antoine de Rivarol a fost un spirit luminat. Lucru singular într-o epocă ce l-a divinizat pe Jean-Jacques, el nu-şi făcea nicio iluzie în legătură cu contemporanii săi şi nici în legătură cu propria persoană. S-ar putea crede că un temperament atât de viu era destinat să joace cel mai mare rol în Revoluție. Nimic mai puțin adevărat. Rivarol nu a fost decât o victimă şi un observator implacabil al Revoluției. Fiu de cârciumar, devenit idol al unei aristocrații căreia i-a uzurpat titlurile dar pe care nu a stimat-o niciodată, Rivarol este unul din acei oameni care dau impresia că au ajuns să aibă totul fără efort renunțând apoi la tot fără niciun regret. Fapt şi mai singular, s-a ținut la distanță în timpul Revoluției, ferindu-se de orice partid şi rămânând credincios doar scepticismului. Succesele pe care le-a obținut până la sfârşitul vieții sale, în 1801, s-au datorat exclusiv prestigiului inteligenței sale şi al stilului său. Secolul al XIX-lea nu i-a iertat inaptitudinea pentru pasiunea politică şi l-a condamnat la uitare.

Burke îl considera pe Rivarol „Tăcutul Revoluției". Acest titlu, pe care bătrânul whig l-ar fi putut revendica la fel de bine pentru sine, nu e chiar nemeritat. Dar această paralelă, din care însuşi Rivarol îşi va face o glorie în momentul exilului său, e prezentă, se pare, de zeci de ori în scrierile timpului. Mult mai târziu, într-o vreme în care celebritatea europeană a lui Rivarol nu era decât o foarte îndepărtată amintire, Rémy de Gourmont putea să afirme acestea: „lată un nume destul de important. Mie nu mi-ar fi venit în minte [...], dar a fost strigătul contemporanilor. Comparația pare strivitoare, ea strivește însă doar prin ridicol"[1]. Contemporan al evenimentului, Rivarol aruncă asupra Revoluției incipiente privirea nemiloasă a unui polemist de geniu; în acelaşi

---

[1] Rémy DE GOURMONT, „Rivarol", în *Promenades littéraires*, seria a 3-a, Paris, Mercure de France, 1909.

timp el dă dovada unei vederi largi şi al unui simţ al istoriei comparabil cu cel al marilor scriitori ai generaţiei următoare. Care, totuşi, nu par a-i fi arătat multă recunoştinţă predecesorului lor. Chateaubriand, care nu a ezitat să-şi atribuie rolul marelui istoric latin în denunţarea despotismului imperial, îl judecă foarte aspru pe Rivarol. În *Memoriile de dincolo de mormânt*, relatarea unicei întâlniri dintre cei doi scriitori este istoria unei neînţelegeri. Chateaubriand, reţinut, aduce un omagiu talentului inimitabil al lui Rivarol pentru conversaţie, dar refuză să vadă altceva în el decât reprezentantul unei „emigraţii infatuate" condamnată de istorie[1]. Dornici să pună bazele unui sistem politic şi filosofic în întregime coerent, marii reprezentanţi ai gândirii contrarevoluţionare au neglijat operele unui autor care personifica prea mult Iluminismul pentru ca critica pe care o făcea Revoluţiei să li se pară demnă de luat în considerare.

Lectura atentă a operelor sale e suficientă pentru ca cineva, nu foarte în temă, să înţeleagă cât de nemeritată este această uitare, oricât de justificată ar fi ea din punct de vedere politic. Trebuie spus însă că Rivarol însuşi este răspunzător în mare parte de nedreptatea care i s-a făcut: fascinaţia pe care o provoca conversaţia sa nu putea decât să falsifice interpretarea operei sale. Mai întâi este vorba despre amintirea lăsată de spiritul său inimitabil, despre succesul obţinut aparent fără efort, despre forţa cu care Rivarol punea stăpânire pe saloanele Parisului în plin apogeu atunci, fapt care i-a atras admiratori până în zilele noastre. Acel Rivarol, prinţ al conversaţiei franceze, l-a sedus pe Ernst Jünger[2] printre alţii. A presupune o doctrină politică la un astfel de personaj înseamnă a-l deposeda de o parte deloc neglijabilă a farmecului său, înseamnă a-l priva de superficialitatea sa şi a-l lega de nişte realităţi uneori lipsite de eleganţă. Dar înseamnă şi a-i restitui adevărata identitate: cea a unui stilist incomparabil care şi-a pus pana şi gândirea de *iluminist* în slujba contrarevoluţiei. Pentru a înţelege această figură stranie a unui discipol al lui Voltaire apărător al „Regelui-Prea-Creştin" e nevoie să punem în balanţă ceea ce ar fi putut să fie şi ceea ce a refuzat să devină. Înzestrat cu talente extraordinare şi aflat în centrul tuturor dezbaterilor importante ale epocii sale, Rivarol pare totuşi să fi fost condus înainte de orice de defectele sale: o lene legendară care l-a împiedicat să se implice în orice activitate politică, o ironie

---

[1] „Spiritul lui Rivarol dăuna talentului său, iar vorba sa scrisului" (François-René DE CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, partea I, cartea IX, cap. VIII).

[2] Vezi Ernst Jünger, *Rivarol et autres essais*, Paris, Grasset, 1974.

care l-a ferit de disperare şi un scepticism care l-a împiedicat să devină doctrinar. A fost nu doar un spirit luminat, ci şi un gânditor politic profund original.

DE LA GRAMATICĂ LA POLITICĂ

Talentul lui Rivarol, născut în 1753, era pe deplin evidențiat la începutul Revoluției. Cariera lui de scriitor debutase fulgerător în 1777 când Voltaire, aflat la momentul de „apoteoză" al carierei sale, salutase geniul precoce al acestui tânăr provincial recunoscând în el „francezul prin excelență". Timp de mai mulți ani avea să fie singurul titlu solid al lui Rivarol, admirat de contemporanii săi. Lenea sa era practic tot atât de celebră ca şi spiritul său iar, în primii ani ai vieții sale în capitală, efortul său literar s-a rezumat la câteva articole de critică apărute în *Mercure*. Încă de atunci toate forțele sale au fost angajate în ceea ce, de fapt, i-a fost adevărata operă: conversația. Prodigiosul succes al acestui scriitor fără operă, al acestui conte fără genealogie nu se poate explica decât prin ascendentul irezistibil al inteligenței sale şi al farmecului aproape magic al cuvântului său. Toți martorii sunt de acord asupra acestui punct. La câteva luni doar după sosirea sa la Paris, în 1776, Rivarol era primit în cele mai inaccesibile saloane. Curtenii cei mai strălucițî îl elogiază. Un ecou găsim în scrierile lui Alexandre de Tilly, paj al reginei, moştenitor risipitor şi mare seducător, care a colaborat mai apoi la *Actes des Apôtres*: „Rivarol avea o memorie prodigioasă. Un sentiment viu, o iubire excesivă pentru frumos gravaseră în ea tot ceea ce merita reținut din operele marilor scriitori antici şi moderni. Aceste auxiliare puternice, baze solide pentru conversație, nu i-au alterat cu nimic însă originalitatea, nu au adăugat niciun aliaj la acest aur nativ"[1].

Iliada şi *Odiseea* nu au fost la început decât nişte povestiri spuse la gura sobei, aşa că nu putem să-l acuzăm pe Rivarol că a privilegiat acel gen de literatură orală care era conversația de salon. Totuşi genul are limitele sale şi chiar dacă l-a ridicat pe culmea perfecțiunii, Rivarol nu ignora slăbiciunile care-i interzic omului de spirit gloria producerii unei capodopere sau cea a fondării unui sistem: „Geniul se naşte şi creşte în compoziție: spiritul se evaporă în ea şi

[1] Alexandre de TILLY, *Mémoires pour servir à l'histoire des moeurs à la fin du XVIII-e siècle*, Paris, Mercure de France,1986, p. 219.

rămâne fără sevă. E firesc pentru el să strălucească dar să nu lumineze decât suprafețe mici"[1]. Chiar şi contemporanii săi erau conştienți că autorul atâtor vorbe de duh celebre dădea o proastă întrebuințare talentelor sale. Critica însă trebuie să țină cont de împrejurări: din lipsă de rivali pe măsură, Rivarol a putut triumfa fără efort în literatura vremii sale. De aceea Sainte-Beuve, pentru a justifica de ce un stilist atât de admirabil nu a produs o operă pe măsura talentului său, incriminează epoca şi succesele prea facile pe care i le-a oferit: „Când a debutat Rivarol în literatură, marii scriitori care au ilustrat cu succes secolul erau morți sau pe cale de dispariție: era vremea celor mediocri şi a celor neînsemnați."[2] Lucrările lui Rivarol au fost nişte opere de circumstanță într-o epocă în care circumstanțele nu erau la înălțimea unei minți sclipitoare.

Când se apropie Revoluția, două producții îl vor face pe acest om de litere strălucit şi copleşit de succese mondene să abandoneze controversa literară pentru a aborda o gândire mai politică. Aşa cum era firesc pentru un leneş sadea, aceste două lucrări au fost nişte răspunsuri la solicitări exterioare. O convorbire cu Voltaire l-a determinat pe Rivarol să abordeze traducerea *Infernului* lui Dante, considerată imposibilă în limba secolului al XVIII-lea, pe care el însuşi o caracterizează drept „castă şi timorată"[3]; iar pentru a concura la premiul oferit de Academia din Berlin a compus *Discurs asupra universalității limbii franceze*, premiat în 1784. Cu această ocazie, criticul de temut care era Rivarol îşi dă la iveală preocuparea care îi va rămâne pentru totdeauna cea mai dragă: limba franceză. Sentimentul pentru limba franceză se regăseşte în scrierile politice din timpul Revoluției când, demagogii cei mai virulenți sunt condamnați atât pentru incorectitudinea limbajului cât şi pentru cruzimea principiilor lor. Tot atât de preocupat de stil ca de idei, mai mult gramatician decât filosof, Rivarol a găsit în dragostea pentru limba franceză forțele necesare pentru a-şi păstra independența gândirii.

Înainte de 1789 ideile politice ale lui Rivarol, deşi lipsite de originalitate, nu sunt totuşi lipsite de conținut: sunt convingerile unui spirit al Luminilor. Totuşi, încă din acea vreme, se întâlnesc în opera sa aprecieri care sunt lipsite de prejudecățile timpului său, ceea ce se explică prin faptul că

---

[1] *Discours préliminaire du niveau dictionnaire de la langue français*, Hamburg, Fauche,1797

[2] SAINTE-BEUVE, „Rivarol", 27 oct.1851, în *Causeries du lundi*, ed a 3-a, Paris, Garniers Frères, t.V, p. 62-84.

[3] „Despre viața şi poemele lui Dante", introducere la *Infernul* de Dante, traducere de Rivarol, reeditată de Librăria Biliotecii naționale, Paris, 1867, p. 19-42.

gândirea lui Rivarol şi-a extras seva din cei mai mari autori. În 1788 el însuşi mărturiseşte: „Trebuia să trăieşti în provincie ca să fi un cititor pasionat"[1]. Astfel, predilecţia sa pentru Pascal şi Montesquieu nu se dezminte niciodată. Asemenea influenţe l-au făcut pe Rivarol să se lepede de ura împotriva religiei şi a monarhiei care i-a animat pe mulţi dintre contemporanii săi. Tot ecoul acestor lecturi poate fi găsit în primul text cu adevărat politic publicat sub semnătură, *Scrisoare către Dl. Necker*. Apărut în 1788, textul este o respingere a tezei din lucrarea *Despre importanţa opiniilor religioase*, în care celebrul bancher genevez justifica deismul lui Rousseau prin opoziţia la ateismul militant în vogă la acel moment. Paradoxal, Rivarol se serveşte de toate resursele ironiei voltairiene pentru a combate această poziţie şi a justifica *a contrario* religia tradiţională. Ceea ce condamnă efectiv tentativa lui Necker în ochii săi este ignorarea nevoilor reale ale poporului, pentru care religia este un suport de neînlocuit. De unde, inutilitatea lucrării: „Nu pentru popor predicaţi, căci cartea dumneavoastră, care a ajuns deja poate la Petersburg, nu va ajunge niciodată în anticamera dumneavoastră"[2]. Pornind de la o astfel de constatare, acest text oferă punctul de plecare pentru două articole esenţiale pentru gândirea politică a lui Rivarol: pe de o parte rolul benefic al instituţiilor tradiţionale, pe de altă parte, existenţa unui partid de filosofi dornici să tulbure instituţia statală. Evenimentele din 1789 îi vor da ocazia să meargă mai departe cu aceste intuiţii.

Înainte de izbucnirea Revoluţiei, Rivarol dă impresia că nu acordă politicii un loc prea important. În acest domeniu ideile sale sunt ideile engleze şi joacă în viaţa sa un rol mult mai modest decât resentimentele sale literare. Acestea îi luau mult timp: 1785 a fost anul în care a apărut *Micul almanah al marilor noştri oameni*, inventar literar al celor mai proşti scriitori ai regatului grupaţi în ordine alfabetică şi asasinaţi în câteva fraze. La acea dată, Rivarol părea asemeni majorităţii francezilor: „Dacă aţi fi consultat toţi francezii înainte de Stările generale aţi fi văzut că fiecare vrea câte puţin din revoluţia de acum. Se pare că banii nu au făcut decât să adune voturi, ca mai apoi să fie împrăştiaţi în întregime; fiecare îşi zice în sinea lui: «E prea de tot»."[3].

---

[1] *Sur les ouvrages de M. Florian – 1788*, publicat la Hamburg în *Le Spectateur du Nord*.

[2] *Lettre à M.Necker, Paris, 1788*, în *Les plus belles pages de Rivarol*, Paris, Mercure de France,1963, p. 215.

[3] *Réflexions et maximes*, în *Les plus belles pages de Rivarol*, p. 33.

DEOSEBIREA DINTRE RIVAROL ŞI MALLET DU PAN

Geniu singular, Rivarol pare atât de mare mai mult prin ceea ce nu a făcut decât prin ceea ce a reuşit să ducă la bun sfârşit. Unul din principalele sale merite a fost că s-a ridicat deasupra evenimentelor pentru a istorisi despre ele fără pasiune. Această detaşare aproape miraculoasă într-o epocă tulbure nu se explică doar printr-o viziune fără echivalent printre contemporani, ci şi prin indolenţa lui Rivarol, care nu a avut niciodată destulă energie sau destulă rea credinţă pentru a se transforma în propagandist al unui partid, oricât de bun ar fi fost acela. De aceea, Rivarol nu a fost - aşa cum a fost Mallet du Pan - apărătorul recunoscut al cauzei regale. Puternic prin reputaţia sa literară şi fără legătură cu Curtea, Rivarol putea, spre deosebire de alţii, să judece faptele cu o detaşare perfectă. Lenea sa, de altfel, nu ar fi putut niciodată să se plieze constrângerilor pe care le implica o acţiune politică; ea l-a ferit de agitaţia care, foarte adesea, i-a făcut pe apărătorii regelui să o ia pe căi greşite.

De aceea toţi biografii lui Rivarol se miră că a acceptat propunerea abatelui Sabatier de Castres din primăvara lui 1789 de a redacta, după modelul *Analelor* lui Tacit o prezentare a evenimentelor sub formă de „rezumate" cu o apariţie bisăptămânală. Rivarol s-a angajat să furnizeze aceste rezumate care constituie toată substanţa *Jurnalului politic naţional* şi şi-a respectat angajamentul cu o regularitate remarcabilă chiar după ce a părăsit Parisul pentru a se refugia la castelul Manicamp, în Picardia, unde prietenul său, contele de Lauragais i-a oferit, toată vara lui 1789, o ospitalitate fastuoasă. Un asemenea efort era prea opus temperamentului său pentru a avea viaţă lungă. Dar, chiar dacă publicarea *Jurnalului politic naţional* s-a oprit la începutul anului 1790, ecoul său a fost considerabil. În afară de mărturia lui Burke totul arată că „analele contelui de Rivarol" s-au bucurat de o imensă admiraţie din partea criticilor Revoluţiei.

În rândul partizanilor noii ordini a lucrurilor însă aceasta lucrare a trezit o ură de neiertat, ceea ce l-a determinat pe Rivarol să o ducă la bun sfârşit. Astfel, el a continuat, pe tărâm politic şi cu aceeaşi ironie, războiul împotriva prostiei pe care îl începuse pe tărâm literar. Căci tocmai prostia şi josnicia duşmanului îi ataţa talentul de polemist: „Nicicând vreun jurnal n-a fost onorat cu mai multe calomnii ca acesta. Printre cei ce ne urăsc noi îi numărăm pe duşmanii păcii, ai autorităţii regale, ai fericirii publice şi ai

bunului simț."[1] Entuziasmul său pentru o activitate nu numai obositoare și ingrată, dar și periculoasă are în plus o motivație mai personală: ca și Pascal pe vremea când își scria *Provincialele*, Rivarol pare a fi avut sentimentul că împrejurările îi ofereau, cu *Jurnalul politic național*, ocazia de a produce o operă de un gen inedit. Rivarol afirmă cu claritate ceea ce îl plasează deasupra autorilor politici ai vremii: „Scriitorii sunt toți, mai mult sau mai puțin corupți de evenimente. Acest reproș nu ni se va aduce, sunt sigur. Am scris fără predilecție și fără amărăciune, fără teamă și fără temeritate, dar nu fără piedici sau fără pericole."[2]

Dacă Rivarol, pe care nimic nu-l predispunea la un rol activ pe lângă marele public, a îmbrăcat haina jurnalistului este și pentru că el a avut, printre primii, conștiința vie a rolului nou al presei. Autoritatea pe care i-au dat-o elocvența și spiritul în saloanele vremii era, de-acum, la îndemâna până și a celui mai prost ziarist. O asemenea răsturnare de situație nu putea să nu îl sensibilizeze pe un om atât de sigur de meritele sale: „Datorăm aproape totul libertății presei [...] Textul tipărit este artileria gândirii. Nu se poate vorbi orice în public, în schimb totul se poate scrie; căci dacă nu poți avea o armată de ascultători, poți avea în schimb o armată de cititori."[3] Este o răsturnare de situație care arată că de-acum o forță nouă își exercita influența asupra guvernului Franței: opinia publică. Una din misiunile atribuite de Rivarol *Jurnalului politic național* era de a-i face pe apărătorii monarhiei să înțeleagă cât de importantă este puterea, pentru a putea lupta cât mai eficient împotriva influenței din ce în ce mai mare a ziariștilor: „Voiam, Domnule, să vă vorbesc despre enorma influență a opiniei publice în legătură cu tot ce s-a întâmplat.[...] Prostia oamenilor de stat care neglijează sau disprețuiesc orientarea cursei acestui torent este cât se poate de demnă de observațiile dumneavoastră. Opinia trebuie atacată cu propriile arme. Nu tragi cu pușca în idei."[4] Și totuși el nu s-a alăturat niciodată celor care, în demersurile lor, au folosit armele noii prese pentru a apăra monarhia. În timp ce Mallet du Pan, credincios ordinelor regelui căruia nici măcar nu-i era supus, încerca din toată puterea să oprească Revoluția prin scrierile sale și să combată schimbările care erau pe cale să se petreacă, autorul *Jurnalului politic național* rămânea la analiza rece a evenimentelor.

---

[1] *Journal politique national*, nr. 13, „Avertisment".
[2] *Journal politique national*, nr. 8.
[3] *Journal politique national*, nr. 11.
[4] „Lettre à l'auteur du journal", *Journal politique national*, nr. 6.

În această conjunctură, pesimismul şi luciditatea lui Rivarol au fost auxiliarele lenei sale. Experienţa sa de ziarist l-a făcut să înţeleagă că Revoluţia avea să depăşească cu mult marile comoţii politice oferite ca exemplu de istoria Europei: ideile erau pe punctul de a trece din saloane în anticamere. Privind Revoluţia ca pe un fenomen politic radical nou, ca pe o mişcare ireversibilă, Rivarol pare să-şi fi dat seama, încă din 1789, de dimensiunea evenimentelor: „Puseurile de autoritate ale regelui sunt ca trăznetul: nu durează decât un moment; însă revoluţiile populare sunt asemeni cutremurelor de pământ: zguduirile lor se propagă la distanţe incomensurabile."[1] În ciuda unui asemenea pesimism, sinceritatea şi ataşamentul său pentru guvernarea regelui nu poate fi pusă la îndoială: Rivarol a făcut totul pentru a-şi pune inteligenţa în slujba monarhiei atunci când partizanii săi cei mai fideli sau cei mai interesaţi începeau să-şi găsească salvarea în altă parte. Activitatea sa politică s-a înteţit la începutul anului 1791. Atunci, mult mai dornic să fie de folos ţării sale decât să câştige sufragiile opiniei, i-a adresat direct regelui recomandări pe care nu le-a putut formula în *Jurnalul politic naţional*. În aprilie şi în iulie 1791 Rivarol îi prezintă lui Ludovic al XVI-lea două memorii prin intendentul listei sale civile, Arnaud de La Porte. Aceste două texte nu dezvăluie nici teorii secrete nici mari aranjamente de culise. Rivarol nu face decât să dezvolte în ele, cu o forţă deosebită, o idee pe care o formulase deja de mai multe ori: „Atunci când vrei să împiedici ororile unei revoluţii, trebuie să o doreşti şi să o faci parte din tine: Revoluţia era prea necesară în Franţa ca să nu fie inevitabilă."[2] Din acest principiu simplu, Rivarol deduce toată conduita pe care ar fi trebuit să o adopte monarhul. Fără a umbla cu menajamente pe care orice curtean le-ar fi considerat firesc chiar faţă de un suveran destituit de la putere, el îi reproşează lui Ludovic al XVI-lea indulgenţa faţă de „scumpa sa nobilime": „Astăzi cei ce se declarau aristocraţi nu sunt buni de nimic pentru că s-au înşelat în toate; cei care au rămas îşi duc viaţa la Paris în jurul a trei mii de covoraşe verzi ; îşi pierd existenţa ca să se consoleze că şi-au pierdut banii [...] În toate, corupţia are efecte mai teribile decât barbaria. Aristocraţii au pierit sub democraţi din acelaşi motiv din care galii şi romanii au pierit sub fondatorii monarhiei. Regula generală: de fiecare dată când eşti mai bine la tine acasă decât în stradă, trebuie să fi bătut de către cei care se simt mai bine în stradă decât la ei acasă.

---

[1] *Maximes et pensées*, Paris, ed. A. Silvaire, 1960, p. 108.

[2] *Journal politique national*, nr. 11.

Este principiul însuși al revoluțiilor și chiar al cuceririlor."[1] Este greu de crezut că un text de o asemenea virulență ar fi putut fi adresat regelui, însă Rivarol nu avea niciun motiv să se teamă de Palat, de care nu a fost niciodată atașat și care, prin greșelile sale, a provocat nenorocirile care s-au abătut asupra Franței.

După părerea lui Rivarol regele și consilierii săi cei mai apropiați poartă întreaga responsabilitate pentru primele nenorociri provocate de Revoluție: „Suntem de acord cu toții că dacă regele ar fi urcat pe cal și s-ar fi prezentat în fața armatei, aceasta i-ar fi fost credincioasă, iar în Paris ar fi liniște; însă nimeni nu s-a gândit la nimic."[2] Sfaturile practice pe care i le-a adresat lui Ludovic al XVI-lea privind deputații ce trebuiau mituiți precum și demersurile ce trebuiau încercate pe lângă popor nu puteau însă face nimic împotriva acestei lipse de prevedere. Un al doilea memoriu trimis lui Arnaud de La Porte a fost și mai inutil decât primul: el ajungea la Palat în 30 septembrie 1791, când ultimii credincioși ai regelui îi pregăteau fuga. Dar principii erau orbi. Constatând dezastrul, cu conștiința curată, Rivarol a putut, fără regrete, părăsi Franța în iunie 1792, întorcându-se la literatură.

Războiul dintre Franța și puterile coaliției l-au făcut să simtă pentru ultima dată nevoia de a influența cursul evenimentelor. Se găsea atunci la Bruxelles, de unde emigranții plecaseră să se alăture armatei care se pregătea să invadeze Franța. Rivarol a urmărit cu atenție tratativele care s-au încheiat cu publicarea manifestului lui Brunswick. Din închisoarea de la Tuileries, Ludovic al XVI-lea ordonase lui Mallet du Pan să se întâlnească cu armata principilor, dându-i instrucțiuni precise: regele dorea un text capabil să asigure națiunea franceză de bunele intenții ale emigranților. Refuzând sfaturile de prudență, contele de Provența și contele de Artois au preferat documentul provocator redactat pentru ei de un fost confident al ducelui de Orleans, marchizul de Limon. Publicat fără tragere de inimă de către ducele de Brunswick, manifestul a declanșat indignarea francezilor. Consternat de atâta imprudență, Rivarol a vrut să se facă interpretul regelui în *Scrisoare către nobilimea franceză în momentul întoarcerii sale în Franța*[3] propovăduind clemență și moderație. În momentul publicării textului era deja prea târziu: războiul și condamnarea regelui deveniseră inevitabile. Acest ultim eșec politic a marcat o ruptură în gândirea lui Rivarol. În timpul primilor ani ai Revoluției, a lucrat pe cât putea de activ la

[1] *Premier mémoire à M. De La Porte, 25 apr.1791*, în *Les Plus Belles Pages de Rivarol*, p. 209.
[2] *Journal politique national*, nr. 12.
[3] Publicată de Peltier în ultimul *Tableau de Paris*, 1792.

un tratat despre suveranitate, apoi la o *Teorie a corpului politic*. Încetul cu încetul şi-a abandonat această lucrare, continuând să o evoce în corespondenţa sa.[1]

Instalat la Hamburg din 1795, Rivarol îşi consacră întreaga energie neabsorbită de conversaţie, în elaborarea unui mare dicţionar al limbii franceze. Acest proiect, care ar fi trebuit să fie opera vieţii sale, a rămas neterminat. Au fost publicate doar *Discursurile preliminare*[2]. Lucrarea acordă un loc secundar consideraţiilor politice şi dezvoltă o metafizică profund inspirată de Condillac. Se putea crede că Rivarol renunţase pentru totdeauna la acţiune. Totuşi, încercările sale nereuşite nu fuseseră uitate. Contele de Avaray, principal agent al principelui, încercase deja, în 1798, să intre în legătura cu el. În aprilie 1800, Rivarol a fost contactat de agenţii lui Ludovic al XVIII-lea, pe atunci exilat la Mittau: regele dorea ca uimitorul polemist din *Jurnalul politic naţional* să reia pana pentru a combate tirania născândă a lui Bonaparte. Propunerea a fost acceptată şi Rivarol a promis o respingere deschisă a politicii Consulatului. Moartea lui Mallet du Pan la Londra a făcut ca aceste cerinţe să fie şi mai presante: lipsită de cel mai mare publicist al său, cauza monarhiei avea nevoie de un nou purtător de cuvânt. În luna iulie a aceluiaşi an, câteva cuvinte din partea regelui însoţite de câteva subvenţii i-au trezit lui Rivarol entuziasmul. Ataşamentul lui faţă de monarhie era sincer, dar deşi vanitatea sa a fost răsplătită de această atenţie regală, lenea a învins: singurul om capabil să exprime o opinie în favoarea cauzei Bourbonilor a primit ceea ce au binevoit unii să-i dea şi a murit fără să scrie un rând împotriva uzurpatorului.

Cu mulţi ani înainte, Rivarol îşi justificase oarecum conduita. Conştient că existenţa îi va fi dominată mult mai mult de plăcerea de a nu face nimic decât de aceea de a avea un discurs exemplar, el şi-a compus un epitaf care ar fi trebuit să-i pună pe gânduri pe contemporanii săi: „Lenea ni l-a răpit mai repede decât moartea"[3].

---

[1] Fragmente din aceste două texte au fost compilate de abatele Sabatier de Castres, care le-a publicat sub semnătura sa: *De la souveranité: connaissance des vrais principes du guvernement des peuples*, Altona, 1805.

[2] *Discours préliminaire du nouveau dictionnaire de la langue française*, Hamburg, Fauche, 1797.

[3] *Rivaroliana*, în *Les Plus Belles Pages de Rivarol*, p. 277.

DEOSEBIREA DINTRE RIVAROL ȘI CHAMFORT

Când Chamfort s-a sinucis pentru a scăpa de persecuțiile regimului popular pe care îl dorise cu atâta ardoare, Rivarol s-a gândit desigur la nenorocirile pe care i le-a pricinuit încrederea oarbă în iluminism unui scriitor pe care îl stimase întotdeauna și cu care semăna în multe privințe. Provincial fără niciun sprijin, Chamfort știuse să cucerească, asemeni lui Rivarol, o poziție literară eminentă prin conversația sa sprințară și inteligentă mai mult decât prin scrierile sale. Ceva totuși îi diferenția: în ciuda cinismului conduitei sale, Chamfort era însuflețit de convingeri sincere. În schimb, Rivarol nu a nutrit niciodată ura față de nobilime care îi era caracteristică lui Chamfort, așa cum nu a împărtășit nici entuziasmul acestuia pentru noile idei. Ironia pe care se baza caracterul său l-a ferit de disperare și, chiar și în exilul greu, primul răspuns la atacurile cărora le era țintă i-a fost râsul.

Rivarol și Chamfort, la fel de dezamăgiți amândoi, asistau cu aceeași amărăciune la spectacolul epocii lor. Cu toate acestea făceau parte și unul și altul din partidul învingătorilor: amândoi discipoli ai Filosofilor, asistaseră, cu puțin înainte de izbucnirea Revoluției, la triumful ideilor lor în mediul intelectualilor. Dar Rivarol, contemporan cu apoteoza lui Voltaire, nu putea avea aceeași încredere în idealul Luminilor ca autorii generației precedente. Scepticismul său era încă îmblânzit de vocația sa de gramatician. În timp ce Chamfort, ca moralist, căuta să descopere universalul în manifestările individuale și să găsească egalitatea naturală sub deosebirile sociale, Rivarol se străduia să claseze indivizii și ideile ierarhic, ca pe niște termeni lingvistici. Ceea ce era forma incipientă a unei gândiri aristocratice. Aceasta se afirmă încă din primele luni ale Revoluției și va deveni unul din jaloanele majore ale reflecției sale politice: „Gloata este întotdeauna canibală, întotdeauna antropofagă. Pentru ea nu există vreun *secol al Luminilor*."[1] Oroarea pe care i-o inspira violența maselor nu-l face însă să renunțe total la ironie: „Că veni vorba de lanternă și de felinar, un glumeț neinspirat a spus că demagogii, care pretind că poporul nu prea poate fi luminat, ar trebui să fie dezgustați de această maximă văzând ce întrebuințare dă poporul luminilor"[2]. Cu timpul, aceasta ironie va deveni mai blândă; totuși, departe de a se lăsa dus de valul unui

[1] *Journal politique national*, nr. 14, 26 august 1789, în legătură cu uciderea lui Foulon și a lui Bertier.
[2] *Ibid.*

sentimentalism morbid care l-a dus pe Chamfort la sinucidere, Rivarol se va sluji de ea pentru a crea una dintre cele mai frumoase imagini ale sale: „Popoarele cele mai civilizate sunt tot atât de aproape de barbarie ca şi fierul cel mai şlefuit de rugină. Popoarele, ca şi metalele, nu strălucesc decât la suprafaţă."[1]

Acest extraordinar sânge rece faţă de evenimentele care prin violenţa şi noutatea lor au zguduit minţile cele mai solide a trezit admiraţia lui Rémy de Gourmont: „În timp ce atâţia bărbaţi distinşi, inteligenţi chiar, participau la Revoluţie mânaţi de sentiment, Rivarol rămânea pe margine, ancorat de logică. [...] Revoluţionarii, care se credeau intelectuali adevăraţi, nu erau decât nişte sentimentali: inteligenţa, între Mirabeau şi Bonaparte, este de partea contrarevoluţiei şi de aceea a fost învinsă."[2]. Această încăpăţânare a lui Rivarol de a rămâne de partea raţiunii ţine pe de o parte de lipsa lui de încredere în nişte idei cărora le ghicea slăbiciunea sub podoaba frazelor măreţe, iar pe de altă parte de dispreţul său faţă de spiritele exaltate care le vehiculau. Ironia sa rece şi darul de a analiza care o însoţeşte nu se manifestă doar în domeniul ideilor. Forţa criticilor lansate în *Jurnalul politic naţional* se explică şi prin faptul că Rivarol a intuit foarte devreme interesele materiale care stăteau la baza acţiunilor revoluţionarilor: numărul 20 al *Jurnalului* este în întregime consacrat expunerii explicite a eşecului împrumuturilor propuse de Necker după reînvestirea sa. Acest text arată că Rivarol, asemeni lui Burke, poseda noţiuni foarte precise de politică financiară. Contrar autorului lucrării *Reflecţii asupra Revoluţiei franceze* Rivarol îşi exprimă opinia în legătură cu un subiect atât de tehnic fără a renunţa la pasiunea sa pentru sarcasm: „Un sărac îţi cere bani din milă pentru el; un hoţ ţi-i cere din milă pentru tine; iar, îmbinând cele două modalităţi, rând pe rând cerşetori şi hoţi, guvernanţii pun întotdeauna mâna pe banii poporului."[3]. Un astfel de mod de a vedea lucrurile l-au predispus la demascarea intereselor care, acţionând nu se ştie cum în sufletele oamenilor şi în taina adunărilor, au determinat cursul evenimentelor.

După părerea lui Rivarol, cea mai irezistibilă dintre aceste forţe este vanitatea. Obişnuit de multă vreme să fie pe urmele manifestărilor puerile ale

---

[1] Extras din *Discours préliminaire* apărut cu titlul *De la philosophie moderne*, Hamburg, 1799, p. 13.

[2] Rémy DE GOURMONT, „Rivarol", în *Promenades littéraires*, seria a 3-a, Paris, Mercure de France,1909.

[3] *Journal politique national*, nr. 20.

confraților săi scriitori, nu i-a fost greu să îi vadă influența până și în discursurile cele mai dezinteresate. El considera astfel că ura față de deosebirile sociale și nu cea față de inegalitățile economice îi însuflețește pe distrugătorii monarhiei: „Cine ar putea crede? nu impozitele, nici condamnările la carceră, nici celelalte abuzuri ale autorităților, nu jignirile intendenților sau încetineala păguboasă a justiției au iritat cel mai mult națiunea, ci *prejudecățile nobilimii*. Acestea au trezit cea mai puternică ură; ceea ce dovedește fără tăgadă că cei care au ridicat săracii orașelor și pe țăranii satelor împotriva nobilimii sunt burghezii, oamenii de litere, cei din finanțe și toți cei geloși pe ea.[...] Oamenilor de spirit, celor avuți, nobilimea li se părea atât de insuportabilă încât până la urmă au cumpărat-o"[1]. Și în acest caz experiența este de partea lui Rivarol: invidia se adevereşte mai elocventă decât suferința; iar studierea originii sociale a deputaților nu face decât să-i confirme ipoteza: „Nu cumva e o adevărată bucurie pentru niște deputați care, în cea mai mare parte și-au petrecut viața ploconindu-se în fața legiuitorului din sat sau linguşindu-l pe mai-marele provinciei? nu e deci, spun, o dulce bucurie pentru ei să calce în picioare unul dintre cele mai importante tronuri din lume?"[2] Asistând la spectacolul vanităților burgheze împlinite prin înjosirea nobilimii, Rivarol nu putea decât să privească cu scepticism teoriile conform cărora revoluționarii nu ar fi făcut decât să urmeze un plan, cel al unui mare complot și să se supună comenzilor unui grup de inițiați. Aici Rivarol își dă în vileag una din slăbiciuni: orbit de claritatea propriei inteligențe, el pare incapabil să înțeleagă partea de irațional din Revoluție.

Cu toate acestea a știut să demaște și să înțeleagă calculele politice care au determinat în secret mersul lucrurilor. Resorturile care pun în mișcare Adunarea sunt analizate tot prin asocierea lor cu ambiții personale, cu vanități nesatisfăcute, cu vicii înrădăcinate. În primii doi ani Revoluția a fost condusă de oameni a căror notorietate era deja importantă în ultimii ani ai Vechiului Regim: pentru Rivarol, care de aproape sau de departe îi cunoștea pe toți, Revoluția a fost mai întâi o afacere personală. Clarvăzător chiar și în ura sa, Rivarol nu a trebuit decât să dea frâu liber dușmăniei ce i-o purta lui Mirabeau pentru a descrie mai bine decât oricine rolul jucat de acesta în zilele lui octombrie: „Iată care a fost, în această revoluție, profunda înțelepciune a domnului de Mirabeau: n-a existat partid în care să nu își fi exprimat părerile și

[1] *Journal politique national*, nr. 17.
[2] *Journal politique national*, nr. 23.

care să nu fi contat pe el [...] Astfel, făcând trafic cu propria-i persoană, făcând şi desfăcând târguri, printr-o mulţime de intrigi şi o adevărată ţesătură de perfidii, el şi-a făcut un renume atât de ambiguu încât mulţimea noastră de scriitori nu mai ştie cărui partid să-i atribuie ruşinoasa proprietate a numelui de *Mirabeau*"[1]. Ca adevărat moralist ce era, Rivarol pare de altfel să fi prins gust pentru spectacolul pe care îl ofereau corupţia şi duplicitatea unui asemenea personaj.

Nu toţi actorii Revoluţiei i-au trezit lui Rivarol un asemenea viu interes. Trei figuri eminente ale primilor ani ai Revoluţiei au fost totuşi ţintele sale preferate: Necker, La Fayette şi ducele de Orleans. Întrupând într-o singură persoană hibridul născut din oamenii finanţelor şi cei de litere, Necker era o victimă firească a ironiei răzbunătoare a lui Rivarol. Acesta nu i-a putut ierta că a favorizat mişcări sociale în speranţa de a se face indispensabil şi că l-a părăsit pe rege într-un moment în care sprijinul său ar fi fost cât se poate de necesar, aşa cum nu l-a iertat pe „Eroul celor două lumi" că a călcat în picioare instituţiile cele mai vulnerabile pentru a-şi satisface ambiţiile. De la începuturile Revoluţiei, când îl ridiculizează în *Micul dicţionar* ("Gloria sa nu i-a costat încă nimic pe duşmanii Franţei"), şi până la abandonarea luptei de către general în 1792, urmată de capturarea sa de către austrieci, Rivarol nu l-a scutit de nicio umilinţă. Când un om fără niciun merit a avut îndrăzneala să se cocoaţe pe înălţimi pe care Rivarol le considera rezervate sufletelor nobile sau spiritelor superioare, nici măcar nenorocirea nu putea să-i servească drept scuză. Nimeni nu a simţit acest lucru mai intens decât ducele de Orleans, pentru care nici moartea nu a putut fi un baraj în calea avalanşei de sarcasm cu care era tratat. La sfârşitul lui 1793, Rivarol trasa un portret nemilos al prinţului regicid: „Crima, cu toţi scripeţii ei, nu a putut ridica sufletul acela din mocirla în care zăcea [...] Supliciul acelui mizerabil a fost mai degrabă pedeapsa pentru o intenţie ne dusă la îndeplinire decât o satisfacţie meritată de rege, popoare şi morală"[2].

Ironia lui Rivarol l-a protejat de multe neajunsuri, dar l-a împiedicat în acelaşi timp să intuiască rolul istoric pe care Revoluţia îl va atribui unor oameni de care el şi-a bătut joc cu cruzime. Cum ar fi putut oare să prevadă că Robespierre, pe care îl ridiculizase pentru eleganţa lui înţepată, rece şi

[1] „Rezumat" al zilei de 5 octombrie 1789, *Journal plitique national*, seria a 2-a, nr. 3.

[2] *Portretul ducelui de Orléans şi al Doamnei de G.* (Dna de Genlis), 1793, în *Oeuvres complètes*, Paris, 1808, t.V.

pompoasă avea să devină despotul sângeros al Terorii? Această incapacitate de a ghici grandoarea tragică a evenimentelor sub aparențele deseori grotești ale celor care au participat la ele i-au permis totuși să nu cadă niciodată în extrema exagerării. Oamenii pe care Michelet, îmbătat de retorica revoluționară, îi descria ca pe niște titani luptători pentru instalarea unei lumi noi, ne sunt prezentați de Rivarol în adevărul lor comic. Nimeni nu a descris mai bine noua elită: „Suntem convinși, într-adevăr, că mai există *aristocrați* în Franța. Altădată aceștia erau miniștrii, iar azi ei sunt cei care guvernează Parisul: Aristocrați Frizeri, Aristocrați Burghezi, Aristocrați Cămătari, în fine toți cei care oferă protecție, care comandă texte, care îi fac să tremure sau să delireze după bunul lor plac pe [...] Jurnaliștii-Citadini."[1] Acest râs universal nu îi cruță pe niciunul dintre protagoniștii Revoluției. Ei sunt judecați cu o rigoare direct proporțională cu binele pe care ar fi putut să-l facă. Astfel, Rivarol manifestă maximum de severitate față de corpul ei cel mai important de la început, Adunarea: „Templul legislației s-a transformat într-un adevărat teatru pentru mulțimea de declamatori, într-o arenă furtunoasă în care îndrăzneala și violența au învins neputința și timiditatea."[2] Și tot neputința Adunării este vinovată de faptul că Franța nu a fost în stare să instituie un regim după modelul englezesc care i-ar fi satisfăcut aspirațiile pe care le împărtășea cu Mounier: „Activitatea Comitetului pentru Constituție a fost găsită prea slabă de către Adunare; el nu statuta decât echilibrul puterilor, restabilirea autorității regale, libertatea și liniștea publică; într-un cuvânt, el nu oferea decât o constituție când de fapt se dorea o revoluție."[3]. Această ironie față de primele încercări ale parlamentarismului in Franța nu l-au ajutat cu siguranță pe Rivarol să câștige stima liberalilor din secolul XIX așa cum, în timpul vieții sale, toate criticile sale batjocoritoare l-au determinat să aibă relații proaste cu nobilii emigranți. Rivarol însuși și-a dat seama de acest lucru, căci și-a privit exilul ca pe o răscumpărare plătită pentru nenumăratele sale batjocoriri: „Dacă Revoluția s-ar fi făcut pe vremea lui Ludovic al XIV-lea, Cotin l-ar fi ghilotinat pe Boileau, iar Pradon i-ar fi făcut la fel lui Racine. Ca emigrant, am avut norocul să scap de câțiva iacobini pe care i-am citat în *Almanahul marilor bărbați*"[4].

---

[1] *Journal politique national*, nr.14.
[2] *Journal politique national*, nr. 22.
[3] *Ibid*
[4] *Maximes et pensées*, p. 131.

DEOSEBIREA DINTRE RIVAROL ŞI BURKE

Încă din primele luni ale Revoluţiei, Rivarol pare că i-a măsurat amploarea şi că a făcut, graţie acestei intuiţii, deducţii impecabile privind viitorul Franţei. Atunci când nimic nu-l predispunea la acest lucru, Rivarol a fost printre primii care s-au pus în slujba cauzei monarhice. Totul ar trebui deci să-l facă să fie admirat de cei care, după el, au denunţat în scris atrocităţile comise de revoluţionari. Gândirea sa moderată, admiraţia sa pentru instituţiile engleze, ataşamentul său faţă de proprietate şi de religie, fundamente ale corpului politic, deschideau calea unui conservatism luminat care ar fi putut să-l facă să fie considerat echivalentul francez al lui Burke. Dar nu s-a întâmplat aşa. Şi aceasta din cauza scepticismului său: „Nu mi-e frică să o spun: în această revoluţie atât de lăudată, nimic nu a fost bun: nici principii de neam, nici militarii, nici deputaţii, nici filosofii, nici poporul, nici măcar asasinii."[1] Disprețul rece pe care l-a arătat deopotrivă tuturor actorilor Revoluţiei i-a sedus pe cei cu o gândire mai liberă dar l-a îndepărtat de apărătorii instituţiilor sale. Rivarol a persistat în această atitudine chiar şi atunci când încercările prin care trecea monarhia ar fi trebuit să-l facă să uite de erorile ei din trecut.

Dimpotrivă, autorul *Jurnalului politic naţional* nu a fost de acord niciodată să-şi ascundă disprețul pe care i-l inspira vechiul guvern: „Pentru a da naştere unei revoluţii trebuie mai degrabă o anumită doză de prostie pe de o parte decât o doză de lumini pe de alta."[2] Ciudat fel de a apăra Coroana ridiculizându-i public miniştrii şi acuzându-i de incompetenţa care a dus la căderea ei.

Admiraţia lui Rivarol pentru adevăratul merit îl fac astfel să piardă orice simţ al măsurii atunci când trebuie să descrie ordinele privilegiate ale regatului: „Căci noi nu îi considerăm aristocraţi pe curteni şi pe nobili; în ochii noştri ei nu au fost niciodată altceva decât, la Paris, nişte libertini plictisitori, iar la Versailles nişte cerşetori cu tocuri roşii. Ce aristocraţi amuzanţi aceşti oameni care-şi petreceau viaţa făcând datorii, umblând după dame sau cerşind favoruri sau ajutoare!"[3] Lui Rivarol îi face de altfel plăcere să pună faţă în faţă nobilimea coruptă de la Versailles cu „acei cavaleri francezi atât de mândri, strălucitori şi generoşi, al căror neam s-a stins într-atât încât istoria lor a devenit

---

[1] *Journal politique* national, nr. 14.

[2] „A doua Scrisoare către autorul jurnalului", *Journal politique national*, nr. 6.

[3] *Journal politique national*, nr. 14.

mitologie."[1] Adversarii romantici ai Revoluției care, în secolul al XIX-lea au împărtășit acest regret după adevărata măreție nobiliară, au fost totuși mai indulgenți cu nobilimea de curte care, prin martiriul său, a răscumpărat slăbiciunile de care s-a făcut vinovată înainte de 1789. Rivarol însă, care nu are presimțirea Terorii, nu are niciun scrupul când dezvăluie în *Micul dicționar* josnicia, lașitatea și prostia marilor seniori instalați în fotoliile Adunării.

Sentimentul fragilității individului nu l-a condus totuși până acolo încât să exagereze meritele unor grupuri de persoane care au fost chemate să facă figurație în Revoluție. Rivarol nu a vrut niciodată să vadă în poporul francez suveranul pe care adversarii săi politici voiau să-l instaleze cu adevărat la putere. În timp ce partizanii noii ordini exaltau virtuțile ideale ale acestui popor, el le opunea, ironic, mărturia experienței: „În general poporul este un suveran care nu cere decât de mâncare, iar majestatea sa e liniștită când își face digestia."[2] Tot ca și nobilimea ereditară sau principiul monarhic, suveranitatea poporului nu putea fi acceptată fără rezerve de un spirit atât de rebel la orice idealism politic: „Căci există două adevăruri ce nu pot fi niciodată separate în lume: 1) suveranitatea aparține poporului; 2) poporul nu trebuie niciodată să o exercite."[3] Această atitudine de refuz se explică printr-o particularitate a gândirii sale: într-o țară pe de-a întregul aservită cultului rațiunii și ale cărei noi elite aspirau la o guvernare științifică, Rivarol rămâne fidel vocației sale de gramatician: el se arată în orice împrejurare mai interesat de practică decât de teorii.

Grija pentru realism, care mai mult ca sigur părea un viciu rușinos într-o epocă ce gusta mai presus de orice abstracția și paradoxul, constituie cu siguranță nucleul gândirii sale. Din acest punct de vedere Rivarol este mai apropiat de o tradiție intelectuală mai veche și destul de ignorată de Filosofi. Abil, el mărturisește acest lucru în *Jurnalul politic național*. Un articol intitulat „Despre libelurile timpului"[4] este consacrat aici respingerii articolului *Noua Franță*, publicat de Camille Desmoulins în 1790 pentru a justifica Revoluția. Procedeu insolit, Rivarol își rezumă aici argumentația printr-un citat din *Eseurile* lui Montaigne; „Cu adevărat, cea mai bună, excelentă poliție pentru

---

[1] *Journal politique national*, nr. 21.

[2] *Ibid.*

[3] *Journal politique national*, nr. 16, „Scrisoare către abatele Sabatier de Castres", datată la Bruxelles.

[4] *Journal politique national*, nr.16

orice naţiune este aceea sub care ea a stat cel mai mult timp; forma şi comoditatea depind de uzaj. [...] Nouă ne displace profund condiţia prezentă, dar ţin să spun că a dori conducerea de către un mic număr de oameni într-un stat popular sau un nou guvern în monarhie este fie viciu, fie nebunie." În acest fel, Rivarol se înscrie în lunga tradiţie politică a apărătorilor luminaţi ai monarhiei, printre care se numără, în epoca Ligii, Montaigne şi autorii *Satirei Menipee*. Fiind primul care a aplicat Revoluţiei principiile de înţelepciune şi de moderaţie care i-au distins în tulburările trecutului, Rivarol poate trece drept unul din primii veritabili *conservatori* francezi.

Apartenenţa sa la partidul înţelepciunii trebuia să-l conducă pe Rivarol la apărarea principiului unei monarhii constituţionale. Renunţând la obişnuita sa severitate faţă de membrii Adunării, el face, în numerele 22 şi 23 ale *Jurnalului politic naţional* (toamna lui 1789), elogiul celor mai înţelepţi membri ai Comitetului pentru constituţie. Sprijinindu-l pe Mounier, partizan al unei monarhii parlamentare de tip englez, Rivarol nu-şi trăda deloc principiile. O constituţie putea readuce Franţei liniştea necesară reformelor. Deşi Mounier a fost unul dintre promotorii ei cei mai fervenţi, Rivarol a păstrat întotdeauna o ostilitate fără rezerve faţă de Declaraţia drepturilor omului în care el nu vedea decât „codul sălbaticilor": „În locul unei constituţii şi a unei legislaţii, ei au anunţat sus şi tare că aveau să facă o *declaraţie a drepturilor omului*, adică înainte de a ne da o carte necesară, ei au vrut să facă o prefaţă periculoasă. [...] A spune că toţi oamenii *se nasc şi rămân liberi* înseamnă a spune că ei *se nasc şi rămân goi*. Însă oamenii se nasc goi dar trăiesc îmbrăcaţi, aşa cum se nasc independenţi dar trăiesc conform unor legi."[1] Aceste luări de poziţie îl îndepărtau astfel pe Rivarol de rarii oameni cu care ar fi putut să se înţeleagă înainte ca toţi să fie trimişi în exil.

Continuându-şi rechizitoriul împotriva filosofilor instalaţi la putere în timpul Revoluţiei, fostul protejat al lui Voltaire s-a desprins total de iluminism: „Iată-i deci în fundul mormântului, devenind fără să vrea părinţii unei familii de filosofi care au fixat, în numele lor şi sub stindardul lor, noutatea ca principiu, distrugerea ca mijloc şi o revoluţie ca ţintă [...] Să fi suferit oare rasa umană din cauza atâtor războaie religioase la fel de mult ca din cauza acestei prime încercări de fanatism filosofic?"[2] Dezamăgit de incapacitatea oamenilor de a se lăsa conduşi de raţiune, Rivarol se adevereşte pe deplin conservator în

[1] *Journal politique national*, nr. 19.
[2] *De la philosophie moderne*, p. 3-5.

Discursul preliminar. Totul aminteşte aici de *Reflecţiile* lui Burke; şi dacă ar fi ştiut, ca şi Burke să dea gândirii lui fundamentări la fel de solide ca legitimitatea metafizică a tradiţiei şi geniul naţiunii britanice, Rivarol ar fi putut face şcoală. Dar nimic nu-l putea smulge din scepticismul său natural, nici să-i dea forţa necesară pentru a construi o doctrină: când şi-a revenit din iluzia care i-a orbit pe Filosofi, îşi epuizase aptitudinea de a crede. Dacă Biserica i-a apărut ca o instituţie binefăcătoare în timp, creştinismul în schimb va fi pentru el mereu un subiect de batjocură. Ajunge până acolo încât tratează în termeni egali noua credinţă în raţiune şi certitudinile imemoriale ale catolicismului: „Adunarea naţională şi-a însuşit, pentru a reuşi, unul din mijloacele importante ale Evangheliei: acela de a predica ura faţă de cei bogaţi, de a-i considera pe toţi nişte *bogaţi răi.* De aici şi până la împărţirea bunurilor nu mai e decât un pas. E o ultimă resursă pe care filosofii noştri nu o văd, în viitorul întunecos, decât cu ascunsă oroare. [...] Novatorii înşală poporul acum aşa cum îl înşelau altădată preoţii. *Egalitatea absolută* printre oameni este *împărtăşania* Filosofilor."[1] Rivarol a fost singur deoarece contrarevoluţia ca şcoală a gândirii nu putea fi construită pe moştenirea iluministă şi pentru că Rivarol era, *nolens volens,* unul din ultimii ei reprezentanţi.

Posteritatea a fost severă cu „Tăcutul Revoluţiei". Lipsit de recul istoric, bolnav de o incurabilă lene şi flatat în defectele sale de către amintirea unei societăţi al cărei idol fusese, Rivarol a fost, cu toate acestea, unul dintre observatorii cei mai străluciţi şi lucizi ai vremii sale. Conştient de faptul că răsturnarea monarhiei a fost precipitată de oamenii de litere, Rivarol măsura de altfel toată importanţa rolului său în Revoluţie: „Trebuie admiraţi filosofii care scriu cu ardoare pentru a-i îndrepta pe guvernanţi şi nu pentru a-i răsturna, pentru a uşura soarta poporului şi nu pentru a-l scoate în stradă; însă guvernele au disprețuit vocea marilor scriitori şi le-au creat condiţii spiritelor înguste să comenteze operele de geniu şi să le pună la îndemâna gloatei"[2]. El a ajuns prea târziu pentru a juca cu eficacitate acest rol, iar locul său a rămas gol. Rivarol nu a reuşit niciodată să îşi depăşească propriul personaj: prea spiritual pentru amatorii de teorie, prea voltairian pentru bigoţi, prea liberal pentru monarhiştii credincioşi, a reuşit cu uşurinţă să se facă admirat, dar nu a ştiut niciodată să-şi împărtăşească viziunea despre lume.

---

[1] *Journal politique national,* nr. 23.

[2] *Journal politique national,* nr.13

Rivarol s-a distins totuşi printr-o îndrăzneală a stilului fără precedent la maeştrii săi şi prin puncte de vedere politice care pun în lumină o extraordinară intuiţie asupra marilor mişcări ale istoriei. În august 1789, el rezuma astfel evoluţia monarhiei cu o profunzime care îl anunţă pe Tocqueville: „Suntem obligaţi, citind istoria, să mărturisim că regii noştri, pentru a-şi mări puterea, îşi petreceau viaţa uzurpând privilegiile nobilimii şi ale clerului: astfel că poporul şi Adunarea naţională, zdrobind nobilimea, clerul şi magistratura, în revoluţia actuală, nu au făcut decât să desăvârşească lucrarea regelui." Rivarol se distinge de toţi contemporanii săi din vremea Revoluţiei nu atât prin calităţile sale de istoric cât printr-o extraordinară clarviziune asupra viitorului. De aceea, încă din 6 august 1789 el are în vedere o putere militară ieşită din sânul Revoluţiei. Faptele au confirmat acesta previziune într-un mod surprinzător. Dar Rivarol nu s-a mulţumit, ca abil interpret al învăţămintelor trecutului, să anunţe sosirea la putere a unui nou Cezar. Încă din 18 Brumar, el a întrevăzut Imperiul: „Va fi amuzant să-i vedem într-o zi pe filosofi şi pe apostaţi că-l urmează pe Bonaparte la slujbă, scrâşnind din dinţi: iar pe republicani ploconindu-i-se. [...] Ar fi amuzant să-l vedem într-o bună zi creând decoraţii pe care le pune în pieptul regilor; făcând prinţi şi aliindu-se cu vreo veche dinastie."[1]. Şi a ştiut să-i prevadă căderea: „Legitimitatea îi va reuni pe regi, mai curând sau mai târziu, şi îl va ucide pe Bonaparte."[2]. Antoine de Rivarol s-a stins din viaţă la Berlin, la 11 aprilie 1801, pe când se pregătea să se întoarcă în Franţa.

ARNAUD ODIER,
eseist.

[1] *Réflexions et maximes*, în *Les Plus Belles Pages de* Rivarol, p. 36
[2] *Maximes et pensées*, p. 146

III

JOSEPH DE MAISTRE

Posteritatea a reținut despre Joseph de Maistre[1], acest contemporan al Revoluției franceze, că a fost unul dintre cei mai puternici adversari ai ei. Detractorii săi l-au zugrăvit ca un doctrinar sectarist, a cărui gândire prefigurează ideologiile totalitare ale secolului al XX-lea. Acest portret, pe care mai multe studii recente l-au nuanțat[2], conține o parte de adevăr: în lupta sa împotriva spiritului revoluționar, Maistre dezvolta, ca reacție, o filosofie a autorității care poate, pe bună dreptate, revolta conștiința modernă atașată de drepturile omului, de idealurile democratice și de toleranța religioasă. Un asemenea gânditor este însă oare inutil pentru vremurile noastre? Nimic mai puțin adevărat, căci indignarea pe care i-o trezește Revoluția îl face adesea clarvăzător și nu are egal atunci când observă *in situ* faliile sau iluziile politice pe care le-a născut această perioadă.

Nu trebuie însă să credem că ostilitatea lui Maistre a apărut imediat după producerea evenimentelor din 1789. Acestea, dimpotrivă, sunt, într-o primă perioadă, privite cu destulă bunăvoință de acest magistrat originar din Savoia, fiu al celui de-al doilea președinte al Senatului, a cărui familie fusese recent înnobilată de către suveranul său, regele Sardiniei, Carol-Emmanuel al III-lea. Maistre, ca atâtea spirite înalte ale acestei epoci, este permeabil la noile idei: deși atașamentul său față de tron și de biserică sunt solide, e un bun cunoscător al *Enciclopediei*, a citit toată opera lui Voltaire și-l cunoaște pe Jean-

---

[1] Referințele la opera lui de Maistre vor trimite fără excepție, la ediția Operelor sale complete (*Oeuvres complètes-O.C.*), în 14 volume, Lyon,Vitte și Perrussel, 1884-1886, retipărit în facsimile, Geneva, Slatkine Reprints, 1979.

[2] Vezi Philippe BARTHELET(dir.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L'Âge d'Homme, col. „Dossier H", 2005; Antoine COMPAGNON, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard,2005; Jean-Yves PRANCHÈRE, *L'Autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Geneva, Droz, 2004.

Jacques Rousseau pe de rost. Inițiat în francmasonerie în tinerețe, a jucat un rol important în dezvoltarea lojilor Ritului Scoțian Rectificat și a privit cu simpatie fronda parlamentară din ultimii ani ai domniei lui Ludovic al XVI-lea. Pe scurt, senatorul de Chamberry este un fidel al monarhiei, dar respinge excesele absolutismului arătându-se deschis față de unele reforme prudente inițiate de puterea monarhică. Căutând să îmbine tradiția cu reînnoirile în domeniul legislativ, el nu face niciun secret din admirația sa pentru instituțiile engleze și pentru gânditorii politici ai Angliei.

Dacă nu se alarmează defel atunci când se convoacă stările generale și când sunt date publicității proiectele constituționale ale monarhiștilor, abolirea drepturilor feudale în noaptea lui 4 august îl fac să se îndepărteze de Revoluție pentru multă vreme. Recurgerea la răscoala populară, măsurile îndreptate împotriva Bisericii, voința de a dărâma vechile instituții îi sunt profund antipatice. Dorind acum să țină Savoia cât mai departe de torentul revoluționar, el susține accelerarea reformelor în ducat pentru a evita contagiunea iacobină. Referindu-se încă o dată la modelul englez, el își însușește părerile jurisconsultului Jean-Luis Delolme despre *Constituția Angliei* (1771) și-l descoperă cu un viu interes pe „admirabilul Burke"[1] a cărui lucrare *Reflecții asupra Revoluției franceze* (1791) i-a parvenit imediat ce a fost tradusă. În ianuarie 1791, într-o scrisoare către prietenul său Henri Costa de Beauregard, el aduce un omagiu acestei lucrări care a făcut în mare parte, explică el, ca „ideile sale antidemocratice și antigalicane"[2] să devină tot mai puternice.

Invazia Savoiei de către trupele generalului de Montesquiou-Fezensac, în septembrie 1792, îl transformă definitiv într-un adversar hotărât al iacobinismului. La Lausanne, unul din principalele centre ale emigrației, unde l-au condus drumurile exilului, scrie primul său text de combatere a Revoluției, în aprilie 1793. Corespondent al regelui Sardiniei în acest oraș, el îndeplinește misiunea de agent consular și de informații și, în același timp, pregătește ofensiva armatelor austro-sarde împotriva ocupanților pământului natal. În acest context

---

[1] Scrisoarea din 21 ianuarie 1791 adresată contelui Henri Costa de Beauregard, în *O.C., t.IX*, p. 11.

[2] *Ibid.* Liberalismul lui Burke nu este incompatibil cu principiile conservatoare, care îi explică ostilitatea față de Revoluție. Ca politician pragmatic, partizan al dreptului natural, gânditorul irlandez, care crede într-o înțelepciune bazată pe experiență, respectă tradițiile ancestrale, în care vede „o culegere din gândirea tuturor veacurilor" (*Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette, col. „Pluriel", 1989, p. 121). El opune suveranității poporului și declarației drepturilor universale, himere care duc la despotism, o concepție a libertății civile care recunoaște drepturi relative pentru popor, particulare fiecărei națiuni, care însă nu legitimează în niciun fel revendicarea „unei părți de putere și de autoritate în conducerea afacerilor de stat" (*ibid*, p. 75).

publică primele patru *Scrisori ale unui regalist din Savoia către compatrioții săi.* Profund inspirate de lectura textelor lui Burke aceste scrisori împrumută de la englez numeroase argumente pentru a denunța „crimele îngrozitoare"[1] de care se fac răspunzători revoluționarii. Ca și Burke, Maistre denunță teroarea ideologică a sistemelor abstracte cu pretenție de universalitate, care se bazează pe utopia rațională pentru a instaura *ex nihilo* o nouă ordine politică. Tot ca și Burke, el le opune excelența acelor prejudecăți imemoriale înrădăcinate în înțelepciunea națiunilor și particularitățile locale, care permit menținerea legăturilor politice și morale formate încet de-a lungul istoriei. Și, în sfârșit, tot ca și Burke, își manifestă deplina încredere în valoarea experienței care cere, în domeniul dreptului, adaptarea legilor la „geniul popoarelor"[2] ținând bineînțeles cont de aceste „două adevăruri incontestabile": „că egalitatea este imposibilă și că aristocrația ereditară este inevitabilă."[3] De unde această concluzie a regalistului savoiard, apropiată de cea a gânditorului irlandez: guvernul monarhic poate, fără nicio îndoială, fi amendat prin niște reforme prudente; nimic însă nu autorizează îngâmfarea neobrăzată a tuturor celor care vor să îl răstoarne ca să „îl refacă pe baza unor teorii idealiste"[4].

Empirismul lui Burke îi furnizează lui Maistre argumente pentru a combate „spiritul de inovație"[5] care, în ochii săi, este boala secolului. În afară de aceasta, savoiardul găsește la confratele său germenul tezei conform căreia Franța, prin cine știe ce mare învoială a atras asupra sa răzbunarea divină. Căci Cerul a supus Franța la un „jug abject și umilitor"[6], spune Burke, tocmai pentru a răzbuna cine știe ce crime abominabile. Maistre reia aceeași idee în a treia dintre *Scrisorile unui regalist din Savoia,* chiar dacă nu ajunge să formuleze toate consecințele ei: citând o formulare a lui Tacit - „Niciodată Divinitatea nu a arătat prin semne mai teribile și mai decisive că, indiferentă față de fericirea noastră, ea nu se gândea decât cum să pedepsească" - el se simte tentat să o aplice în legătură cu „zilele pline de nenorociri"[7] pe care le trăiesc francezii. *Scrisoarea* a cincea, pe care renunță să o publice[8], îl face să ia distanță față de

---

[1] *Lettres d'un royaliste savoisin,* Scrisoarea 4, în *O.C.,* t.VII, p. 18.
[2] *Ibid.,* Scrisoarea 3, p. 151.
[3] *Ibid.,* Scisoarea 4, p. 225.
[4] *Ibid.,* Scrisoarea 3, p. 154.
[5] *Ibid.,* Scrisoarea 4, p. 206.
[6] Edmund BURKE, *Réflexions sur la Révoluton de France,* p. 250.
[7] *Lettres d'un royaliste savoisin,* Scrisoarea 3, p. 132-133.
[8] Această Scrisoare 5 a fost editată de către Jean-Louis Darcel, în *Revue des études maistriennes,* nr.4, 1978, p. 7-89.

Revoluție, pentru a-i căuta sursele ideologice pe care le găsește în filosofia Luminilor. Redactată la începutul lui 1794, această scrisoare se așază în aceeași perspectivă ca și *Studiul asupra suveranității*, la care Maistre lucrează din iulie 1794 până în iulie 1795. Este vorba despre respingerea argumentelor dezvoltate de Rousseau în *Contractul social*; plecând de la unele date istorice, el vrea să arate că nu poate fi instalată o republică durabilă și că regele nu este suveran printr-un drept cucerit, contrar tezelor susținute altădată de Boulainvilliers[1], puterea sa fiind de drept divin. Suveranitatea poporului, postulat fundamental al Revoluției, este astfel ridiculizată:

Poporul, se va spune, își exercită suveranitatea cu ajutorul reprezentanților săi. Acest lucru începe să fie auzit din ce în ce mai des. Poporul este un suveran care nu poate exercita suveranitatea: [...] dacă presupunem 25 de milioane de oameni în Franța și 700 de deputați eligibili din doi în doi ani, descoperim că, dacă aceste 25 de milioane de oameni ar fi nemuritori și dacă deputații ar fi numiți rând pe rând, fiecărui francez i-ar veni rândul să fie rege cam la trei mii cinci sute de ani odată. Dar, cum în acest spațiu de timp, ni se întâmplă să mai și murim din când în când, iar alegătorii pot alege pe cine vor ei, ne-am speria de numărul îngrozitor de mare de regi condamnați să moară înainte de a fi domnit.[2]

Tocmai aceste lucrări rămase mult timp inedite conțin germenii gândirii politice-despre suveranitate, despre constituțiile scrise, despre diversele forme de guvernare – care, în *Considerații asupra Franței* vor fi dezvoltați. Într-adevăr, începând cu 1794, Maistre își orientează reflecția asupra Revoluției spre un sens „metapolitic". Acest termen, care îi servește pentru a țese legături strânse între politică și metafizică, desemnează în gândirea sa o filosofie în care se reafirmă originea divină a suveranității, condiție a existenței sociale. El va gândi evenimentul revoluționar și-l va raporta la un plan providențial de acum înainte tocmai în raport cu această „metapolitică". *Discursul* pe care îl dedică în august a acelui an marchizei de Costa, după moartea fiului său Eugène, căzut de tânăr în bătălia de la Saccarella, lângă trecătoarea Tende, îl face astfel să-și pună întrebări asupra sensului suferințelor impuse victimelor luate de curentul Revoluției. În paginile manuscrisului nereținute pentru tipărire apare, în stadiu incipient încă, teza care îl va face celebru:

---

[1] În *Essais sur la noblesse*, publicate în 1732, Boulainvilliers a dezvoltat teza „germanistă" conform căreia puterea aristocratică din Franța își are originile în cucerirea francă.

[2] *Etudes sur la souveranité*, în O.C., t.I, p. 312

Să ne ridicăm mai ales la nivelul marilor idei şi să vedem în Revoluţia franceză ceea ce trebuie să vedem: o Judecată teribilă pentru acest moment prezent şi o Regenerare infailibilă pentru cel care va veni [...]. Mai trebuie mult deci ca sângele nevinovat care curge astăzi să fie inutil lumii. Toate îşi au raţiunea lor pe care o vom cunoaşte într-o bună zi. Sângele divinei Elisabeta a fost poate necesar pentru a echilibra în plan general balanţa Tribunalului revoluţionar, iar cel al lui Ludovic al XVI-lea va salva poate Franţa.[1]

Această lectură a istoriei contemporane, care postulează însemnătatea transcendentă a evenimentului, conduce, după cum vedem, la ipoteza unei pedepse regeneratoare. Revoluţia, pe care am fi tentaţi să o reducem la un non sens teribil, devine dintr-o dată de înţeles. Dar de fapt pentru ce a fost pedepsită Franţa? Ca să răspundem la această întrebare, ar trebui, după părerea lui Maistre, să ne amintim că în plan providenţial, „fiecare naţiune, ca şi fiecare individ, a fost investită cu o misiune pe care trebuie să o ducă la bun sfârşit"[2]. Din această perspectivă, Franţa a fost chemată să exercite o „magistratură" spirituală asupra celorlalte naţiuni: „Providenţa, care potriveşte întotdeauna mijloacele cu scopurile lor şi care dă naţiunilor, ca şi indivizilor, organele necesare îndeplinirii misiunii lor, a dat naţiunii franceze două instrumente, şi ca să spunem aşa, două *braţe* cu care pune lumea în mişcare: limba şi spiritul de prozelitism care formează esenţa caracterului său, astfel încât ea simte nevoia şi are puterea să-i influenţeze pe oameni."[3] Aceasta influenţă combinată cu „elementul teocratic şi religios care se regăseşte întotdeauna" în „ideile naţionale ale poporului francez"[4], face ca „această naţiune extraordinară"[5] să fie sortită a propaga idei creştine.

„Monarhia limbii franceze" ca şi „spiritul de prozelitism", care este pentru Maistre „partea cea mai evidentă" a „caracterului (nostru) naţional"[6], sunt ceea ce numeşte el *funcţiuni*, adică nişte caracteristici hărăzite de Dumnezeu unei folosinţe anume şi de care ar fi păcat să ne îndepărtăm. În virtutea unei „legi eterne a lumii morale"[7], aceste funcţiuni implică nişte *îndatoriri*. Ori pe tot

---

[1] Citat de Jean-Louis Darcel, în *Introducerea* la ediţia sa a lucrării *Considérations sur la France*, Geneva, Slatkine, 1980, p. 31-33.
[2] *Considérations sur la France*, cap.II, în *O.C.*, t.I, p. 8.
[3] *Ibid.*, p. 24-25.
[4] *Du pape*, Discours préliminaire (§2), în *O.C.*, t.II, p. XXIV.
[5] *Ibid.*, p. XXVI.
[6] *Considérations sur la France*, cap.II, în *O.C.*, t.I, p. 25
[7] *Ibid.*

parcursul secolului al XVIII-lea Franța nu și-a îndeplinit, în mod evident, aceste îndatoriri: această națiune de origine celtică și romană, creată de episcopi – iar Maistre, după modelul lui Gibbon, o spune cu plăcere – i-a lăsat pe Voltaire și pe filosofi să-și răspândească veninul. Ea a tolerat ca aceștia să pună suveranitatea în pericol atunci când au atacat legile fundamentale ale țării. Permițând, pe deasupra, unor asemenea „otrăvuri" să se răspândească și la vecinii săi europeni, Franța a abuzat de darurile date de Dumnezeu „în cel mai vinovat mod cu putință": „[...] pentru că s-a servit de influența sa pentru a-și contrazice vocația demoralizând Europa, nu trebuie să fim mirați că a fost întoarsă din drum prin mijloace atât de îngrozitoare."[1] Așa se explică Revoluția franceză, această „pedeapsă[...] înfricoșătoare"[2] al cărei scop providențial este de a extrage din sângele vărsat o regenerare națională.

Maistre vrea să creadă că până la urmă binele trebuie să iasă la suprafața unui rău atât de radical. Căci pentru el caracterul malefic al Revoluției este foarte evident. Dacă ambiția iacobinismului a fost să pună în practică idealul politic al Luminilor, dacă revoluționarii au crezut că fac ca visul să devină realitate instaurând libertatea individuală, egalitatea drepturilor și suveranitatea poporului în numele rațiunii progresiste, nu trebuie să uităm că această aplicare metodică a principiilor filosofice a dus la coșmarul Terorii. „Trebuie să ne gândim, spune Maistre referindu-se la masacrele de la Nantes, că cea mai infamă cruzime a făcut peste tot ravagii fără milă, că a făcut ravagii cu o imaginație a cărei simplă amintire ne ridică părul în cap."[3] Departe de a contribui la progresul civilizației, crimele comise în numele idealurilor rațiunii nu au făcut decât să dea naștere unei sălbăticii fără limită, îmbinând „atrocitatea sistematică"cu „corupția calculată".[4]

Guvernul revoluționar, sub pretextul limitării arbitrariului puterii monarhice, a zdruncinat bazele legăturii sociale și a dat putere tiraniei unui mic număr de actori dedați patimilor lor individuale. Crezând că lucrează în folosul omenirii, aceștia au dezlănțuit, efectiv, puterile răului. Astfel, Revoluția a devenit acea „revoltă fără sens și profanatoare comisă împotriva a tot ce este mai sfânt pe lume, încununată de un enorm paricid și care a scăldat Europa în lacrimi și sânge."[5]

---

[1] *Ibid.*, p. 8.
[2] *Ibid.*
[3] *Bienfaits de la Révolution française*, în *O.C.*, t.VII, p. 492.
[4] *Considérations sur la France*, cap. IV, în *O.C.*, t.I, p. 53.
[5] Scrisoare din 2 oct. 1809 adresată contelui de ***, în *O.C.*, t.XI, p. 322.

Pentru a scăpa de sentimentul de oroare şi de absurditate pe care l-a născut barbaria în toată desfăşurarea ei, trebuie neapărat invocată o inspiraţie diabolică. Căci cum s-ar putea explica altfel, se întreabă Maistre, acea frenezie a profanării şi a atentatelor care a pus stăpânire pe actorii Revoluţiei pentru ca toate eforturile lor să fie concentrate în scopul distrugerii Bisericii catolice şi a monarhiei, fundamente sacre ale suveranităţii?

Consideraţiile asupra Franţei pe care Maistre le publică în 1797 afirmă deci „caracterul satanic"[1] al Revoluţiei. Aceasta se distinge de tulburările anterioare ca „*un eveniment* unic în istorie" tocmai pentru că este „în mod radical nocivă"[2]: ea reprezintă „cel mai mare grad de corupţie cunoscut" sau, dacă vrem, „pura impuritate"[3]. Maistre insistă asupra lipsei de măsură a violenţei revoluţionare, „măcelărire" prin care „pământul Franţei" a fost „scăldat în sângele copiilor săi"[4]. El descrie puterea iacobină ca pe „un monstru al puterii"[5] avid de măceluri. Însă aceste nenumărate efuziuni sângeroase ce caracterizează pretinsa epocă revoluţionară reprezintă totuşi după părerea sa un mijloc prin care Dumnezeu vrea să salveze Franţa. Pentru Maistre, dezlănţuirea răului revoluţionar, caracterizat deopotrivă prin spiritul de revoltă şi prin cel de diviziune, nu poate fi decât temporară: acţiunea forţelor diabolice născute de Revoluţie este supusă voinţei lui Dumnezeu care are în vedere reîntoarcerea la ordine. Evenimentul revoluţionar, oricât de întunecat ar părea, este doar un preludiu la restaurarea autorităţii divine cu ajutorul expresiei sale umane, monarhia. De aceea, autorul *Consideraţiilor asupra Franţei* îi invită pe cititorii săi să nu îşi piardă speranţa chiar în aceste vremuri de teroare. Atunci când afirmă că „nicicând nu s-a arătat Divinitatea mai clar în vreun eveniment uman"[6], el vrea să îi smulgă pe contemporanii săi din mrejele fascinaţiei create de ceva total negativ. În perspectiva pe care o adoptă nu poate fi vorba de a considera spiritul de negaţie care se manifestă în Revoluţie ca principiu ce poartă în sine deplina sa suficienţă: eveniment sublim prin teroarea sacră pe care o suscită, Revoluţia scoate în evidenţă conflictul dintre neant şi fiinţă care, în mod logic, trebuie să se întoarcă în favoarea celei din urmă. Din acest moment, nu e de mirare că speculaţiile lui Maistre asupra

---

[1] *Considérations sur la France*, cap. V, în *O.C.*, t.I, p. 55.
[2] *Ibid.*, cap. IV, p. 52.
[3] *Ibid.*, cap. II, p. 16.
[4] *Ibid.*, cap. II, p. 18.
[5] *Ibid.*, cap. I, p. 7.
[6] *Ibid.*

viitorului îl conduc la a privi triumful legitimității monarhice ca pe ceva iminent în momentul încheierii procesului revoluționar. Teribilei întunecări a istoriei pradă frământărilor îi va urma o armonie regăsită, prezice Maistre: în 1814, aceste afirmații îi vor aduce reputația de vizionar într-o bună parte a opiniei publice care va vedea în Restaurație confirmarea previziunilor sale.

Departe de a se bucura de un asemenea succes, decepționat rapid de guvernul lui Ludovic al XVIII-lea, scriitorul se va arăta la fel de perspicace atunci când va deplânge persistența ideilor revoluționare la oamenii însărcinați cu afacerile statului. Pentru a-i înțelege decepția, trebuie să luăm în considerare ideea că Revoluția marchează, în ochii săi, fără nicio îndoială, o epocă în istorie, ceea ce nu îl face însă să adere la teoriile liberale care văd în ea o mișcare ineluctabilă, un fel de salt înainte al omenirii, asupra căruia nu folosește la nimic să se revină. Maistre, din contră, este convins că această epocă își are originile în evoluția monarhiei franceze în epoca clasică și că numai ținând cont de datele acestui moment istoric poate fi regândită monarhia,într-o perspectivă vizând mai degrabă reforma ei în sensul noutății decât a o restitui în toată integritatea ei de la începuturi. După părerea lui, o anumită tendință laică și democratică a afectat odată cu această perioadă puterea regală, tendință care s-a manifestat atât în galicanism cât și în complezența guvernelor succesive cu privire la calvinism, la jansenism și la filosofia Luminilor. Odată cu secolul lui Ludovic al XIV-lea, monarhia absolută a manifestat o tendință periculoasă de favorizare a forțelor dăunătoare care aveau să-i aducă sfârșitul.

Revoluția, după părerea lui Maistre, are deci rădăcini intelectuale în Vechiul Regim, iar acestea sunt încă vii în timpul Restaurației. Întregul proiect al acestui scriitor constă în a readuce fără încetare monarhia la originea sa teocratică și la prerogativele sale de drept divin. Restabilirea puterii monarhice nu are sens pentru el decât cu condiția să fie rectificată, reașezată pe bazele ei, apropiind-o de o perfecțiune ideală, care o readuce la esența sa presupusă. Este ceea ce face indispensabilă, conform tezei expuse în *Despre papă*, alianța dintre Biserica și monarhia franceză în vederea unei apărări comune a suveranității, adică ștergerea pe baza postulării infailibilității pontificale a dualismului puterii temporale și a puterii spirituale prin reunirea Romei și a Parisului într-o „elipsă" catolică cu „două focare"[1] Radicalizează oare astfel Maistre un autoritarism prost asumat de către monarhia absolută în epoca clasică sau își manifestă nostalgia după o ordine monarhică ideală în care „balansarea tuturor

[1] Scrisoare din 22 mai 1814 adresată contelui de Blacas, în *O.C.*, t. XII, p. 434.

influenţelor"[1] menţinea un fel de echilibru miraculos între puterea suveranului şi toleranţele tradiţionale care protejau libertăţile? Oricare ar fi semnificaţia adevărată a restauraţiei teoretizată de Maistre, un fapt esenţial rămâne: profundul său dezacord cu Restauraţia reală. Un astfel de regim, prea timorat, nu este, după părerea lui Maistre, o adevărată reinstaurare a puterii monarhice, ci un compromis periculos, care nu poate opri deloc entropia revoluţionară.

Este clar, atitudinea lui Maistre după 1814 este determinată de ideea că „Revoluţia nu s-a terminat"[2] în ciuda reîntoarcerii la tron a Burbonilor. Situaţia care decurge de aici este pentru el în acelaşi timp derizorie şi tragică, gândirea lui oscilând între un pesimism disprepuitor şi oarecum ironic şi un fel de speranţă escatologică. Astfel, la sfârşitul vieţii sale, scriitorul nu ezită să prezică dizolvarea societăţii sub efectul unui individualism nelimitat şi al unei descompuneri a ideologiilor, dar şi să vadă în „situaţia extraordinară şi violentă „a Europei moderne semnele unei „schimbări inevitabile"[3]. Văzând în mediocritatea politică a Restauraţiei o posibilă prescriere a Burbonilor de către Providenţă, el aşteaptă în acelaşi timp de la aceasta „marea revoluţie morală care se pregăteşte"[4] şi implicit o regenerare definitivă a Franţei printr-o „revelaţie a adevărului în spiritul maselor."[5]

După cum se vede, în ciuda ezitărilor sale, Maistre rămâne tributar propriei perspective escatologice atunci când are în vedere urmările Revoluţiei în secolul al XIX-lea. După părerea sa poporul francez nu poate să aleagă decât între salvarea universală şi căderea în neant. Dacă această concepţie despre misiunea Franţei a înflăcărat mult imaginaţia romanticilor, azi ea şi-a pierdut din importanţă. Istoria s-a golit de potenţele ei epice şi nu mai există aplecarea spre profeţii. Franţa a devenit o putere medie. Limba franceză nu mai are aceeaşi importanţă în lume ca acum două secole şi nu a fost, prin puterea sa militară, cauza unei revoluţii religioase în Europa. Dacă ideile franceze nu mai exercită deloc o supremaţie, societăţile democratice mai văd încă în ţara noastră leagănul drepturilor omului. Ori tocmai fecunditatea acestei moşteniri este contestată de Maistre cu argumente ce merită încă toată atenţia.

---

[1] Scrisoare din 14(26)febr.1808 adresată cavalerului de Rossi, în *O.C.*, t.XI, p. 67.
[2] Scrisoare din 16(28)mai 1816 adresată contelui de Vallaise, în *O.C*, t.XIII, p. 342.
[3] Scrisoare din 5 sept.1818 adresată cavalerului de Orly, în *O.C.*, t.XIV, p. 149.
[4] *Ibid.*
[5] Fragment dintr-o conversaţie între J. de Maistre şi Dl. Ch.de Lavau, în *O.C.*, t.XIV, p. 286.

Ca locuitor al Savoiei – adică străin în vremea sa, oricât de francofon ar fi fost – scriitorul este sensibil la contradicția care apare de la început în Declarația drepturilor omului și cetățeanului, atunci când în preambulul său se afirmă că cea care proclamă aceste drepturi universale este Adunarea națională a Franței. Cum poate oare o națiune să se facă în acest mod depozitarul a ceva ce e prezentat ca un bun comun al întregii omeniri? Identificând interesele naționale cu cele ale întregului gen uman, revoluționarii francezi nu s-au ridicat deloc la universalitatea unui principiu unificator: ei nu au făcut, după părerea lui Maistre, decât să dezvăluie potențialitățile funeste ale unui imperialism purtând în el germenii divizării și ai violenței. În oroarea fără limite a Terorii și mai apoi a campaniilor napoleoniene, Maistre vede deci consecința directă a proclamării acestor drepturi universale, care nu sunt altceva, după părerea sa, decât „războiul civil al genului uman"[1]. „Iată *drepturile omului* și darurile Franței."[2], exclamă el în 1793 în prima dintre *Scrisorile unui regalist din Savoia*, după ce a descris Revoluția ca alianța cea mai nocivă dintre măcel și imoralitate. „Iată *drepturile omului*, atât de bine schițate de avocații parizieni în 1790"[3], exclamă el încă o dată, câțiva ani mai târziu, într-o scrisoare în care evocă sângeroasa bătălie de la Eylau. Astfel el face procesul marii opere a Constituanților.

Primul reproș pe care îl face Maistre Declarației drepturilor omului și ale cetățeanului este că a fost nedreaptă în principiul său însuși care a adus prejudicii legalității. Adevărată mașină de război împotriva Vechiului Regim, Declarația a violat dreptul în vigoare ridicându-se împotriva legilor fundamentale pe care se sprijinea legitimitatea monarhică. Lovind în mod fatal acest august edificiu, ea a dovedit că principiile sociale și politice pe care le apăra erau nu numai incompatibile prin natură cu ordinea juridică reală, dar și că erau o pură himeră, asemeni filosofiei Luminilor, principala lor sursă de inspirație. Ideea însăși de drepturi ale omului, în numele căreia Declarația s-a constituit ca manifest insurecțional, nu este pentru Maistre altceva decât o abstracție malefică, pentru că nu există niciun „drept natural" care să permită fixarea legalității în niște termeni care să se potrivească omenirii în orice împrejurare. Omul fiind un animal sociabil în esență, nu există decât niște drepturi ale cetățeanului variabile istoric în funcție de țară și de forma de guvernământ. Astfel, în a cincea dintre *Scrisorile unui regalist din Savoia*, Maistre face ironii la adresa redactorilor Declarației: „Dacă ar fi spus Drepturile

[1] Scrisoare din 25 aprilie (7 mai) 1814 adresată Doamnei de Constantin, în *O.C*, t.XII, p. 424.
[2] *Lettres d'un royaliste savoisin*, Scrisoarea 1, p. 107.
[3] Scrisoare din 9(21) martie 1807 adresată cavalerului de Rossi, în *O.C.*, t.X, p. 325.

cetățeanului sau ale omului-cetățean, aș mai înțelege; dar mărturisesc că *omul* distins de cetățean este o creatură pe care nu o cunosc defel. Am văzut, în viața mea, francezi, italieni, englezi, germani, ruși etc.: am aflat chiar, dintr-o carte celebră, că poți fi persan. Dar nu am văzut niciodată *omul*, cu sau fără drepturi și nici nu îmi pasă, căci nu va trebui să trăim împreună: să meargă să-și exercite drepturile în niște spații imaginare"[1].

Declarația are de asemenea un al doilea cap de acuzare după Maistre: departe de a-i fi făcut pe oameni mai liberi și mai fraterni, ea a dezlănțuit războiul și un șir de nenorociri în întreaga Europă. Decretând conscripția, adică făcând din fiecare cetățean un soldat al cauzei drepturilor omului, Revoluția a provocat o militarizare a vieții civile, astfel încât luptele, prin amploare și intensitate, au pus în pericol existența însăși a popoarelor dacă nu chiar demnitatea lor. Pe când monarhiile europene, pe tot parcursul secolului al XVIII-lea, au știut să păstreze conflictele armate în limitele prescrise de un cod de civilitate bazat pe dreptul internațional, guvernele revoluționare succesive, în războiul lor nesăbuit împotriva Coaliției europene, nu au încetat să mărească ponderea elementului militar în societate, ceea ce a dus la paroxismul mișcărilor de masă din epoca napoleoniană.

De aceea, Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului nu poate, după părerea lui Maistre, să reprezinte *in fine* un progres al civilizației. Din contră, totul arată, în această privință, un regres teribil. Este ceea ce sugerează în *Lămuriri cu privire la sacrificii* atunci când descrie Revoluția ca pe o decădere la nivelul „omului natural"[2] a unei națiuni care, cu puțin timp înainte trecea drept extrem de civilizată. „Ce ne-a fost dat să vedem se întreabă Maistre: „într-o secundă, moravurile irochezilor și ale algonchinilor; sfintele legi ale omenirii călcate în picioare; sângele nevinovat curgând pe eșafodurile care au împânzit Franța; oameni coafând și pudrând capete pline de sânge, ba chiar gura femeilor mânjită de sânge de om."[3] Dincolo deci de reveria ideală a Declarației, trebuie să vedem o realitate atroce: în numele acestor drepturi care au avut ca „efect inevitabil o barbarie universală"[4], Revoluția a dat naștere nu omului ci unui „sălbatic necivilizat"[5].

---

[1] *Éclaircissement sur les sacrifices*, cap.II, în *O.C.*, t. V, p. 325.
[2] *Ibid.*, p. 324.
[3] *Ibid.*
[4] *Bienfaits de la Révolution française*, în *O.C.*, t. VII, p. 454.
[5] *Lettres d'un royaliste savoisin*, Scrisoarea 3, p. 133.

Din acest moment Maistre propune jocul opozițiilor: în locul iluziilor aducătoare de moarte ale Revoluției, țesătură de declarații false sau mincinoase, dreptul public al monarhiei absolute, considerată ca adevăratul fundament al legalității, al păcii și al civilizației. Putem desigur rămâne neîncrezători în fața acestei argumentări. Totuși, deoarece denunță violența înscrisă încă de la început în emanciparea revoluționară, Maistre anticipează adesea catastrofele ultimelor două secole, făcându-se astfel ecoul deziluziilor postmoderne. El observă neputința rațiunii în fața inumanului, eșecul educației menită să aducă tuturor „blândețe și lumină"[1], aprobarea tacită de către niște oameni dintre cei mai cultivați a ororilor războiului sau a universului concentrațional. Cu deosebirea că, amintește George Steiner, pesimismul acestui gânditor este fondat pe o teologie a Păcatului, în care „cruzimea și absurditatea istoriei"[2] decurg din păcatul originar, în timp ce „noul nostru pesimism [...] marchează o post-cultură", adică „prăbușirea mai mult sau mai puțin completă, mai mult sau mai puțin recunoscută a acestui eșalon care pune bazele valorii."[3]

Dar, în ciuda dezamăgirii, Maistre poartă în sine valori fără de care el nu ar putea scrie. Astfel, adevăratele drepturi ale omului rezidă, după părerea sa, în libertatea de acțiune de care dispune orice ființă umană din punct de vedere teologic și în extraordinara putere pe care, în consecință, i-o dă rugăciunea asupra Creatorului: „Dumnezeu vrea lucruri care nu se întâmplă din pricină că omul nu vrea aceasta. Astfel, drepturile omului sunt imense, iar cea mai mare nenorocire pentru el este că le ignoră; însă adevărata sa acțiune rămâne rugăciunea."[4] Toată esența lui Maistre se află în această încredere în acțiunea spirituală. Pentru el iubirea pentru creștinism este de preferat idealurilor nesigure ale Revoluției franceze.

PIERRE GLAUDES,
profesor de literatură franceză
Universitatea Paris – IV (Sorbona).

---

[1] GEORGES STEINER, *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture (1971)*, trad. în lb. franceză de Lucienne Lotringer, Paris, Gallimard, col. „Folio essais", 1973, p. 93.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 94.
[4] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, Convorbirea a 5-a, în *O.C.*, t.IV, p. 278-279.

IV

ADEVĂRATA ŞI FALSELE LUMINI
LOUIS DE BONALD, UN GÂNDITOR AL BAZELOR
1754-1840

Louis de Bonald rămâne un necunoscut pentru marele public, ceea ce este păcat având în vedere opera sa considerabilă şi variată.

Câţiva istorici şi câţiva filosofi au fost interesaţi totuşi de acest scriitor prolix. Printre cei care i-au analizat gândirea a avut atât admiratori cât şi critici. Cei mai atenţi cititori ai săi i-au adus, în secolul trecut, elogii remarcabile. Astfel,Victor Delbos, profesor de filosofie franceză la Sorbona, îl plasează, în 1915, pe primul loc al spiritelor care au crezut că Revoluţia franceză conţinea în ea „principii în întregime false şi nesănătoase care trebuiau să dispară în faţa definirii exacte a noţiunii de societate şi putere." Delbos îi face lui Bonald următorul portret: „Un caracter mare şi nobil desigur, de o verticalitate, o constanţă, o sinceritate şi o dezinteresare exemplare; o inteligenţă puternică mai ales prin ideea pe care o are despre valoarea principiilor şi prin inflexibilitatea cu care deduce din ele consecinţele, fără să-i pese de opinia publică pe care o şochează; o inteligenţă mai mult dogmatică decât analitică, care s-a exprimat prin înalte şi senine afirmaţii"[1].

Thibaudet, la rândul său, consideră că Bonald aparţine uneia dintre formaţiile cele mai solide, formaţie de bază a vechii Franţe, sau mai degrabă a vechii Europe, că este „chibzuit, tenace, foarte înclinat spre deducţii logice adânci, că urmează calea filosofilor, dar împotriva filosofilor a căror doctrină a distrus autoritatea şi a adus anarhia revoluţionară. El este din stirpea celor pentru care viaţa are nevoie de baze solide. El devine filosoful acestor baze"[2].

---

[1] Victor DELBOS, *La Philosophie française*, Paris, Plon, 1919.

[2] Albert THIBAUDET, *Histoire de la littérature française, de Chateaubriand à Valéry*, Paris, Stock, 1936.

Tocmai Revoluția din 1789 și evenimentele fundamentale care i-au jalonat istoria vor face din Bonald acest filosof al bazelor.

Este ceea ce vom încerca să demonstrăm în cele ce urmează.

PRIMII ANI DE ACTIVITATE POLITICĂ - PRIMELE SCRIERI

În ajunul lui 1789 Louis de Bonald are treizeci și patru de ani, este căsătorit de doisprezece ani, tată de familie și bine instalat ca moșier de vază, apropiat de oameni. Intră în politică fără să o dorească în 1785 când guvernatorul provinciei îl numește primar în orașul său, funcție pe care o va păstra mai apoi prin alegeri locale.[1]

Deși adept al vechii ordini prin tradiție, Bonald nu manifestă ostilitate față de noile idei puse în lumină de jurământul de la Jeu de Paume, de proclamarea drepturilor omului și de abolirea privilegiilor. Este însă sensibil la scenele de răzmeriță de la sate și la insurecțiile orășenești imediat după 14 iulie 1789. Și propovăduiește unirea în suflet și în voință. După cum spune istoriograful său Jean Bastier, el este invitat, la 22 iulie, să urce în amvonul bisericii Carmelitelor din Millaud pentru a se adresa populației, în fața căreia ține un discurs prudent, moderat, care e departe de a fi contrarevoluționar.

Dar, imediat după 1 august, trebuie să ia atitudine față de teama imensă care se instalează în provincia Rouergue. Astfel încât creează o comisie de siguranță compusă din trei nobili, trei preoți și șase negustori, animată de un dublu simțământ unionist și patriotic. Această comisie fiind bine primită, organizează, la 6 august, o federație a gărzilor naționale din Millaud, Villefranche-de-Rouergue și Rodez. Proiectul său este adresat Adunării naționale, care îi decernează o cunună civică. Preocuparea sa pentru conciliere și pragmatism se va materializa în septembrie prin crearea unei miliții burgheze la Millaud.

Totuși în ciuda câtorva incidente între țărani și nobili, între catolici și protestanți în Rouergue domnește un calm relativ în primul semestru al anului 1790, lucru care îl face pe Louis de Bonald să joace un rol politic. La 12 iulie

---

[1] Născut la Millau (Aveyron) la 2 octombrie 1754, ca al patrulea și ultim fiu al unei familii vechi nobiliare stabilită în acest oraș încă din secolul XVI, este crescut de mama sa care îi inculcă sentimente de pietate de care nu se va despărți niciodată. După o perioadă de timp petrecută printre mușchetari, se căsătorește și va avea șapte copii dintre care ultimul va deveni cardinal-arhiepiscop de Lyon.

1790 este ales printre cei 38 de membri ai primului Consiliu regional al cărui prim preşedinte devine, părăsind astfel primăria din Millaud.

Sărbătoarea Federaţiei, organizată două zile mai târziu de Talleyrand, nu va putea însă oculta hotărârile Adunării constituante împotriva Bisericii catolice.

Încă din noiembrie 1789, bunurile ecleziastice fuseseră puse la dispoziţia naţiunii, făcând obiectul unor adjudecări după inventariere. Legea din 24 august 1790 stabileşte Constituţia civilă a clerului conform căreia alegătorii de gradul doi aleg episcopul în regiune şi preoţii în district, fără intervenţia enoriaşilor sau a papei.

La 27 noiembrie clerul este obligat să depună jurământ de fidelitate faţă de naţiune şi de rege, să respecte Constituţia decretată de Adunarea naţională şi acceptată de rege. Această exigenţă creează două Biserici, cea a supuşilor şi cea a refractarilor. Biserica de stat, schismatică, este condamnată printr-o depeşă de papa Pius al VI-lea la 20 martie 1791.

Este prea mult pentru Bonald, catolic convins, care demisionează din funcţiile sale publice declarând: „Îi datorez credinţei un alt omagiu decât o absenţă echivocă sau o tăcere timidă." Îşi pune întrebări în legătură cu datoria sa, mai întâi faţă de familie,deja destul de numeroasă. Şi apoi, s-ar putea să îşi rişte libertatea, viaţa chiar, dacă evenimentele revoluţionare devin şi mai alarmante.

În momentul în care Bonald ia cunoştinţă de Constituţia din 1791, au loc mai multe evenimente locale: câţiva preoţi sunt arestaţi, iar la Millaud este incendiat hotelul Pigayrolles, locul de întâlnire al monarhiştilor. La 18 august se hotărăşte să emigreze în Germania.[1] Gândirea sa filosofică se va dezvolta în

---

[1] Emigrat în Germania în august 1791, ajunge la Konstanz, *via* Heidelberg, la 7 septembrie 1795 şi se întoarce clandestin în Franţa în primăvara anului 1797. Se ascunde timp de doi ani în capitală. Între 1800-1802 scrie trei lucrări, continuări la *Teoria puterii: Despre divorţ, Eseu analitic despre legile naturale ale ordinii sociale şi Legislaţie primitivă analizată în ultima vreme doar cu ajutorul luminilor raţiunii*. Amnistiat în septembrie 1802, s-a putut întoarce la castelul său de la Monna, lângă Millau. În 1804 publică o viaţă a lui Iisus. Colaborează la diverse ziare scriind despre subiecte variate, refuză avansurile Imperiului, dar acceptă un post de consilier universitar în 1810 pe care îl va păstra la cererea lui Ludovic al XVIII-lea, care îl va chema în consiliul său privat şi îl va numi membru al Academiei franceze. Totuşi,cândva îi va spune: „Sire, mi-am păstrat obiceiul de a respecta puterea, în schimb, nu îl mai am demult pe cel de a lăuda." Bonald este ales deputat de Aveyron în Camera „de negăsit", unde va fi cât se poate de activ. Va fi reales după dizolvare şi devine vice-preşedinte al Camerei între 1821-1822, apoi ministru de Stat şi pair al Franţei în decembrie 1823. În 1827

exil şi tot aici îşi va scrie prima şi cea mai importantă operă, *Teoria puterii politice şi religioase în societatea civilă demonstrată de raţionament şi istorie.*

Manuscrisul de mai multe mii de pagini, corectat şi tipărit la Konstanz în 1796, deşi pus la zid de Directorat, a fost salvat de uitare. Acest text unic, pe care autorul nu l-a reluat niciodată, a fost completat de alte opere scrise pe parcursul unei lungi vieţi. O prefaţă scrisă de Bonald, dezvăluie scopul şi ambiţiile autorului în vreo douăzeci de pagini. Ele sunt şi rezumatul parcursului său intelectual.

Se cuvine să citäm primele rânduri: „În toate timpurile, omul a vrut să se erijeze în legislator al societăţii religioase şi al societăţii politice şi să le dea o constituţie atât uneia cât şi celeilalte: or, eu cred că pot demonstra că omul nu poate da o constituţie societăţii religioase sau politice tot aşa cum nu poate da greutate corpurilor sau întindere materiei."

El însuşi se poziţionează faţă de Revoluţie în aceeaşi prefaţă: „Nu am putut să stabilesc nişte principii fără să răstorn nişte opinii, însă am discutat despre ele fără atac la persoană...tot aşa nu am făcut elogiul unor forme de guvernare fără a face cenzura altora; este vina principiilor şi nu a mea, căci mă simt obligat să respect toate guvernele în funcţie, în afară de cel revoluţionar." El dă astfel de înţeles că guvernul revoluţionar nu este nici în funcţie nici demn de respect.

Şi va adăuga - ceea ce confirmă un studiu atent al lucrării - că s-a referit deseori la Montesquieu şi la Rousseau. „Oare cum s-ar putea scrie despre politică fără să citezi *Spiritul legilor* şi *Contractul social,* care pot fi privite ca esenţa întregii politici vechi şi moderne?"

„Însă eu combat *Spiritul legilor*: 1) pentru că autorul cărţii nu caută decât motivul sau spiritul a ceea ce este şi nu principiile a ceea ce trebuie să fie, 2) pentru că în loc să atribuie pasiunilor omeneşti drept cauză diferenţele pe care le percepe în legislaţia religioasă şi politică din societate, el le explică prin influenţa diverselor tipuri de climă. Combat *Contractul social* pentru că autorul său nu merge în întâmpinarea unor principii decât ca să le abandoneze imediat...pentru că sacrifică fără încetare societatea pentru om iar istoria pentru opiniile sale..."

---

este numit preşedinte al Comisiei de cenzură. Foarte ostil faţă de revoluţia din iulie 1830, renunţă la orice funcţie publică, dar, deşi nu le publică, face analize asupra acestei revoluţii. Moare la 23 noiembrie 1840.

Va enunța el însuşi propoziții generale şi abstracte; dar le va aplica constant la istorie, cea veche şi cea modernă, susținând că aceste propoziții au devenit nişte adevăruri evidente, nişte principii care le vor anihila pe cele introduse de Revoluția franceză. El va opune adevărata Lumină celor pe care le consideră false. Tonul criticii dă deja sens gândirii politice propuse.

STRUCTURILE VECHIULUI REGIM ŞI DESTRUCTURAREA MODERNĂ

Aşa cum scrie Bernard Chenot: „Louis de Bonald a continuat toată viața să reflecteze îndelung la structura şi guvernarea societății."[1]

În momentul izbucnirii Revoluției, Franța este un stat puternic organizat de mai multe veacuri. Monarhia tradițională se sprijină pe trei stări: clerul, nobilimea şi starea a treia.

Bonald admiră aceste trei stări pentru că, explică el în *Demonstrație filosofică asupra principiului constitutiv al societății*, ele reprezintă cele trei elemente constitutive ale oricărei societăți, care este oarecum la toate nivelele sale o reflectare, un vestigiu, o urmă a ordinii trinitare însăşi. El situează luminile în miniştrii religiei, proprietatea în nobilime, munca şi industria în starea a treia, aceasta putând să aibă acces la lumini, noblețe şi proprietate prin educație. Influențat de platonismul augustinian al Oratoriului, Bonald manifestă în scrierile sale atât nostalgia după o armonie în societatea civilă a stărilor cât şi grija pentru instaurarea ei în ciuda individualismului iacobin. Dacă armonia este distrusă, părțile componente ale cetății intră în conflict; are loc o destructurare a imaginii despre ceea ce i se întâmplă omului atunci când se lasă pradă pasiunilor dezordonate ale sensibilității sale în detrimentul injoncțiunilor rațiunii.

Pentru a da un exemplu despre modul în care, în raport cu filosofia sa politică vede el lucrurile, adică opera de destructurare a societății generată de Revoluția franceză, cu toate consecințele care decurg din aceasta, Bonald se opreşte îndelung la problema particulară a modalităților de fixare a impozitului obişnuit, aşa cum arătau ele în 1789.

La începutul lui 1789, a fost considerată necesară convocarea națiunii în stări generale pentru că impozitul obişnuit şi fix era insuficient, iar veniturile statului mult sub nevoile sale. Voința generală a societății cerea această

[1] Bernard CHENOT, *Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques au sujet des „Réflexions sur la révolution de juillet 1830"*.

convocare deoarece doar naţiunea poate, la propunerea monarhului, să hotărască în legătură cu creşterea extraordinară a subsidiilor. Dar când voinţa generală a societăţii convoacă naţiunea proprietară pentru a delibera în legătură cu proprietatea, puterea sa generală trebuie să menţină formele necesare ale convocării, căci forma ca şi fondul sunt necesare în instituţiile unei societăţi constituite. Cele trei stări au fost convocate separat, conform tradiţiei.

Bonald se referă astfel la noţiunile de voinţă generală şi de putere generală, care constituie un fel de fundal metafizic al argumentaţiei sale. Aceste noţiuni pe care le regăsim, aplicate într-un mod diferit, la Rousseau sunt greu de sesizat deşi primesc o importanţă capitală pentru a înţelege rolul pe care îl au la nivelul esenţei puterii, dimensiune a absolutului.

Bonald încarnează puterea şi voinţa generală în persoana monarhului, legislator suprem al societăţii, trimis al lui Dumnezeu. Rousseau le plasează în poporul suveran, înţeles ca o entitate imanentă în ea însăşi, alcătuită din indivizi egali toţi în drepturi. Cei doi gânditori sunt total opuşi în felul de a concepe legătura dintre absolut şi noţiunea de putere; ceea ce îi separă este punctul fundamental de clivaj între transcendenţă şi imanenţă. Aşa cum îl înţelege Bonald, acest raport între transcendenţă şi imanenţă stă la baza concepţiei sale despre o organizare structurată a societăţii. Aceasta îmbracă un aspect (formal) astfel încât, încercarea de a o zdruncina prin atingerea unuia dintre elementele sale constitutive, provoacă dezordine. Într-adevăr societatea este un raport structural necesar derivat din natura omului, o reuniune a unor fiinţe asemănătoare prin legi sau raporturi necesare, al căror scop este producerea şi conservarea lor mutuală. Această societate constituită este trinitară, după chipul Sfintei Treimi: o societate domestică, în care tatăl reprezintă puterea, mama ministrul, iar copilul supusul; o societate politică în care puterea este reprezentată de monarh şi se exercită prin miniştri în folosul supuşilor şi o societate religioasă, cu autoritatea pontificală, clerul şi credincioşii. Această societate este trinitară prin cele trei stări ale sale, fiecare având un caracter, o misiune şi nişte atribuţii proprii, fiind astfel distinctă de celelalte. De aceea stările erau întotdeauna convocate separat, pentru a putea delibera separat. După părerea lui Bonald, Revoluţia a avut loc tocmai pentru că această tradiţie nu a mai fost respectată. El îi reproşează lui Ludovic al XVI-lea că a admis, la 27 iunie 1789, unirea celor trei stări şi că a autorizat o schimbare de proporţii a stărilor prin dublarea celei de a treia.

Critica sa este vehementă. Ea se exprimă în mod filosofic prin reflecţia următoare: „Revoluţia are o cauză care n-a existat niciând în vreo altă

societate şi care îi explică atât promptitudinea cât şi violenţa: ea s-a născut din puterea conservatoare însăşi care, pierdută de nişte sugestii perfide şi sedusă de bunătatea inimii sale, a crezut în necesitatea unor schimbări; or, schimbările făcute de oameni într-o societate constituită fără ca natura să le fi considerat necesare sunt revoluţii."

„Monarhul şi-a pus voinţa particulară în locul voinţei generale şi puterea particulară în locul puterii generale."

Destructurarea pe care o provoacă ruptura brutală de tradiţie se exprimă în acţiunile şi textele revoluţionarilor. Adunarea constituantă, cu Constituţia civilă a clerului, atacă societatea religioasă şi este un preludiu la atacurile împotriva societăţii domestice, atunci când legea din 29 septembrie 1792 stabileşte divorţul," această facultate crudă care îi răpeşte orice autoritate tatălui, orice demnitate mamei, orice protecţie copilului şi care transformă familia într-un contract temporar în care inconstanţa inimii este un stimul pentru pasiunile şi interesele omului şi care sfârşeşte acolo unde încep alte interese şi alte pasiuni."

Bonald, care în 1802 consacrase o lucrare divorţului, a obţinut de la Camera deputaţilor din timpul Restauraţiei, abolirea textului incriminat. Şaptezeci de ani mai târziu, divorţul era legiferat, legislatorul modern consacrând slăbiciunea moravurilor prin permisivitatea legii.

ADEVĂRATA ŞI FALSA SUVERANITATE

Articolul 3 din Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului adoptată la 26 august 1789 proclamă: „Principiul oricărei suveranităţi constă în primul rând în naţiune."

Plasată la începutul Constituţiei din 3 septembrie 1791, declaraţia este completată în textul legii constituţionale. În capitolul III, „Despre puterile publice", primele două articole precizează noua orientare fundamentală: „Suveranitatea este una, indivizibilă, inalienabilă şi imprescriptibilă. Ea aparţine naţiunii; nicio secţiune a poporului, niciun individ nu poate să-şi atribuie exercitarea sa. Naţiunea, singura din care emană puterile, nu poate să le exercite decât prin delegaţie. Constituţia franceză este reprezentativă: reprezentanţii sunt corpul legislativ şi regele."

Or, încă din prefaţa la *Teoria Puterii*, prima sa lucrare, Bonald se ridică împotriva unor asemenea afirmaţii: „Anumiţi oameni au declarat că suveranitatea

aparţine poporului. Este o propoziţie generală sau abstractă, însă atunci când vrei să o aplici istoriei sau să o explici prin istorie, reiese că poporul nu a fost niciodată şi nici nu poate fi vreodată suveran: căci unde ar fi supuşii dacă ar fi suveran poporul? Dacă vrem ca suveranitatea să îi aparţină poporului, în sensul că el ar avea dreptul să facă legile, apare că este imposibil ca un popor să facă legile, că el nu a făcut şi nu poate să facă altceva decât să adopte legile făcute de un om numit, de aceea, legiuitor. Ori a adopta nişte legi făcute de un om înseamnă să asculţi de el, să i te supui, iar a se supune nu înseamnă să fi suveran, ci supus, ba chiar sclav.

Deci, această propoziţie generală sau abstractă: „Suveranitatea aparţine poporului" nu a avut şi nu poate avea nicio aplicabilitate, în consecinţă este o eroare."

Eroare asupra gravităţii căreia Bonald insistă ca răspuns la consideraţiile făcute de Doamna de Staël asupra Revoluţiei: „A declara poporul suveran de teama ipotetică de a nu fi oprimat ca supus, fără a prevedea ce putere s-ar putea opune celei populare sau mai degrabă convins că nu ai niciuna pe care să poţi să i-o opui dacă, la rândul său, devine opresor, a presupune oprimarea pentru a justifica rezistenţa, a ridica dezordinea la rang de lege pentru a preveni violarea ordinii, înseamnă să faci aidoma descreieratului care îşi construieşte casa în mijlocul râului pentru a avea apa mai aproape în cazul izbucnirii unui incendiu."

Critica bonaldiană este vehementă. Scriind în martie 1806 despre elogiile istorice ale lui Séguier şi Malesherbes, el deplânge faptul de a fi susţinut şi dezvoltat, cu toate consecinţele sale, maxima conform căreia „orice putere vine de la popor": maximă atee pentru că îl neagă pe Dumnezeu sau, în cel mai bun caz, îl îndepărtează din gândirea omului şi din ordinea socială, maximă materialistă pentru că plasează principiul puterii, lucrul cel mai moral în lume, în categoria numărului, proprietate a materiei.

Maximă la fel de distructivă atât pentru politică cât şi pentru religie, căci „cei care o susţin atribuie poporului puterea de a-şi face propria religie, ca şi puterea de a-şi face propriile legi. Scriitorii iluminişti şi-au distribuit nişte roluri, unii ca Voltaire sau Diderot atacau religia creştină, alţii ca Mably sau Rousseau atacau guvernul monarhic."

Cauza este înţeleasă, iar Bonald afirmă că toate erorile din morală, adică din religie şi politică, decurg din această unică eroare. Dar el nu se limitează la a critica, ci îşi opune propria doctrină celei revoluţionare, construind o arhitectură a cărei bogăţie intelectuală constă în legătura strânsă

ce uneşte noţiunea de putere şi pe cea de suveranitate în jurul ideii de unitate. El explică că niciun om, niciun corp politic sau social, nicio entitate gen popor sau naţiune nu poate deveni titulară a suveranităţii şi că cel care se prevalează de aceasta nu va exercita niciodată decât o suveranitate delegată. Singur Dumnezeu este suveran cu adevărat, dispunând de o putere deplină. Cristos însuşi a arătat acest lucru atunci când i-a declarat lui Pilat, după Evanghelia sfântului Ioan: „Tu nu vei avea asupra mea nicio putere atâta vreme cât ea nu ţi-a fost dată de Cel De Sus."[1].

Bonald este conştient că unica suveranitate a lui Dumnezeu nu poate rămâne în empireu, ea trebuind să se manifeste pe pământ, printre oameni. E nevoie de un trimis al lui Dumnezeu: în conformitate cu ordinea naturală, regele va încarna şi va primi de la Cel De Sus puterea pe care o exprimă. De aici decurge, în mod evident, regula unităţii puterii. De aceea teoreticianul puterii consideră că „poporul, în ciuda pretinsei sale suveranităţi, nu are mai mult dreptul de a se îndepărta de constituirea politică a unităţii puterii decât de constituirea religioasă a unităţii lui Dumnezeu. El poate avea această forţă, dar nu poate avea puterea de a o face."

UNITATEA PUTERII ŞI PLURALITĂŢILE PUTERILOR

Plasând explicit suveranitatea în Dumnezeu, Bonald ajunge să îşi dezvolte doctrina pe baza unei viziuni religioase şi morale a societăţii. Puterea este exercitarea suveranităţii. Aceasta, stând în Dumnezeu, puterea este darul dumnezeiesc şi orice autoritate, într-un fel, vine de la Dumnezeu, adică raţiunea puterii politice se găseşte în putere dumnezeiască. Nefiind vorba „de a transpune în epoca noastră o gândire politică ce datează de aproape două secole şi care îşi găseşte rădăcinile în vechea Franţă" (B. Chenot), se cuvine să arătăm că în ceea ce priveşte teoria puterii în sine, Bonald a pus în evidenţă specificitatea acestei noţiuni căreia i se adaugă un caracter relevant al absolutului, chestiunea fiind deci de a şti cum trebuie înţeles acest caracter şi cum să i se organizeze exerciţiul.

Reflecţia bonaldiană asupra puterii politice, prezentă deja în *Teoria puterii*, este completată în 1806 în *Eseu analitic despre legile naturale ale ordinii sociale*, lucrare al cărei subtitlu este: „Despre putere, despre ministru şi despre

[1] *Sur les éloges historiques de Séguier et de Malesherbes*, martie 1806.

supus în societate"; Bonald va reveni mai târziu la ea răspunzând Doamnei de Staël.

În discursul său preliminar la *Eseul analitic* el declară că încearcă să găsească cea mai bună definiție a puterii și a ministerului în societate. Puterea nu se definește. Ea este, și este una, indivizibilă. Dacă ar fi două nu s-ar putea pune de acord și ar reprezenta două societăți.

Puterea conține un anumit număr de caracteristici fără de care nu ar fi putere. Astfel ea este total independentă, căci o putere dependentă de cineva anume nu mai este putere; ea este definitivă, căci o putere care nu poate cere supunerea până la capăt nu este independentă. „Ea trebuie să fie perpetuă, neputând fi întreruptă, căci moartea sau suspendarea ei ar însemna sfârșitul societății."

În consecință, puterea trebuie să fie în mod continuu și real prezentă în societate pentru a-i regla mersul și a-i direcționa acțiunile, căci societatea neputând exista fără putere, absența puterii care dă legi și creează reguli aruncă societatea în haos.

Unitatea puterii este asigurată de persoana monarhului, chemat de Dumnezeu pentru a fi conservatorul societății și agentul voinței generale. Regele, a cărui persoană este sacră, îi reprezintă pe toți oamenii în fața fiecărui om. El este puterea generală a societății care nu are decât o singură putere. El este legiuitor, administrator, cel care împarte dreptatea. El poate singur să îndeplinească toate faptele societății de care depinde într-un mod intangibil, dar respectând legile fundamentale ale regatului, expresie a voinței generale. Miniștrii săi, judecătorii și intendenții nu sunt decât niște delegați ai puterii regale pe lângă familii, comune și profesii.

Bonald l-a comparat pe monarhul capețian cu o cheie de boltă care, prin poziția sa, menține la locul lor diferitele părți ale întregului.

În *Teoria puterii* se afirmă că puterea nu poate exista fără forță. Forța înseamnă acțiune. Acțiunea presupune niște agenți sau niște miniștri.

Acest „minister" trebuie să facă parte din guvern, ansamblu al miniștrilor, mijloc al puterii, aflat acolo pentru a proteja, prin acțiunile sale, societatea de revoltă și oprimare.

Funcția sa principală este de a distinge în voința regală, voința generală a societății de voința particulară a individului, pentru a nu executa decât ordinele ce vin de la voința generală. Miniștrii se bucură de o anumită autonomie față de suveran, căci o putere care ar dicta ministrului său toate

deciziile pe care acesta ar trebui să le ia, toate demersurile pe care ar trebui să le facă, s-ar confunda până la urmă cu el.

Se pare că, în accepţia lui Bonald, nobilimea este predestinată pentru funcţii ministeriale. El vede în ea o adevărată forţă publică defensivă şi permanentă a societăţii, independentă de monarh şi având ca scop conservarea corpului social.

Cele trei persoane, putere, ministru, supus, părţi constitutive ale oricărei societăţi, nu constituie decât un singur corp social. „Tocmai pentru că miniştrii sunt o persoană, iar supuşii o alta, se vota altădată, în stările generale în funcţie de ordin, nimeni neputându-şi închipui că se pot număra mai multe capete acolo unde nu era decât o singură persoană."

Brusc, stările generale din 1789 constituite în Adunare naţională, vor modifica radical esenţa puterii făcând să dispară atât unitatea sa cât şi constituţia cutumiară în Franţa. Revoluţionarii impun noi instituţii, pretind că organizează puterea împărţind-o în mai multe ramuri şi încredinţând poporului „suveran" odată cu puterea legislativă pe cea de a face dreptate.

Bonald se ridică împotriva acestei noi puteri, îngrijorat fiind de organizarea sa şi de funcţionarea sa în practica vieţii politice. După părerea sa nu poate fi vorba decât de mai multe puteri care nu par să exprime voinţa generală.

În primele sale scrieri deja, observând că „poporul suveran se compune dintr-o mulţime de voinţe adesea opuse şi îşi exercită suveranitatea de a alege într-un număr mare de locuri în acelaşi timp", Louis Bonald declara: „Nu mă tem să afirm că alegerile populare, ca mijloc regulat şi legal de promovare, sunt cel mai puternic mijloc de corupţie publică şi privată, căci odată aflată în mâinile mai multor persoane, puterea nu mai aparţine societăţii ci doar unei singure persoane. Fiecare doreşte să şi-o exercite pe a sa. Statul devine atunci un fel de societate comercială care, la dislocarea ei, dă fiecărui asociat dreptul de a-şi retrage partea...Atunci când fiecare are putere, statul nu o mai are."

Condamnarea este radicală. Bonald, care i-a studiat mult în exil pe cei doi mari teoreticieni ai secolului al XVIII-lea, îi prinde, şi pe unul şi pe celălalt, în flagrant delict de eroare: Rousseau pentru că a afirmat că voinţa generală este puterea, iar Montesquieu pentru că a susţinut că ea este puterea statului. Şi atunci gânditorul nostru exclamă: „Atunci când nu mai ştiu ce membru al Adunării constituante a îndrăznit să spună că dacă societatea franceză ar avea voinţa să renunţe la religia creştină, ar putea-o face, el spune o impietate absurdă. Societatea ar avea forţa, dar nu ar avea puterea, căci o societate

constituită nu mai are puterea să se deconstituie aşa cum un om cu un pic de minte nu are puterea să se auto-distrugă."

„Facţiunile încep în Adunarea constituantă, disensiunile în regat... Fiecare are puterea sa şi vrea să şi-o exercite prin forţă; este statul sălbatic în care cei mai puternici şi cei mai abili sunt stăpâni... Totuşi societatea descompusă tinde să se reconstituie prin restabilirea unei puteri generale, căci omul nu ar putea exista fără societate şi nici societatea fără puterea generală. El se ridică deci într-o singură putere şi îşi formează o constituţie. Dar ce putere, Dumnezeule mare! Şi ce constituţie! Are legi fundamentale şi o religie publică: cultul lui Marat; are o putere unică şi generală, moartea, distincţii sociale, adică iacobinii, preoţi ai acestui cult şi agenţi ai acestei puteri."

„Puterea are un reprezentant, acesta e instrumentul supliciilor: monarhul are nişte miniştri, aceştia sunt călăii; el are nişte supuşi, aceştia sunt victimele."

„După Teroare, o nouă constituţie a pus puterea în mâinile a cinci oameni, adică a permis acestor cinci persoane să îşi exercite puterea lor individuală în locul celei aparţinând corpului deliberant, aşa cum acesta şi-o exercită pe a lui în locul restului naţiunii."

E uimitor că Bonald citează aici *Contractul social*: „Guvernul a luat-o pe panta lui firească şi înclină puternic spre aristocraţie, căci guvernul trece de la democraţie la aristocraţie şi de la aristocraţie la regalitate: progresul invers nu este cu putinţă."

„Cum nu a existat niciodată vreo societate fără putere, puterea diseminată tinde spre unitatea sa firească, căci ea este „fiinţa care vrea şi acţionează pentru conservarea societăţii"[1].

În subconştientul său poporul francez ştia acest lucru.

Jean Rondy, muncitor topitor de cositor la Saint-Flour, scăpat de la ghilotină în ultima zi a Terorii, striga: „Trăiască regele" şi spunea, la fel cu alţi oameni de treabă: „Atâta vreme cât Franţa va avea şapte sute de regi (numărul deputaţilor), ea nu va avea linişte; dacă ar avea doar unul, s-ar simţi uşurată"[2].

---

[1] *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, t.III., *Traité du ministère public*, 1802.

[2] Citat de Françoise KERMINA în *Les Dernières Charrettes de la Terreur*, Paris, Perrin, 1987.

DEMOCRAŢIA, REPUBLICA ŞI ADEVĂRATA MONARHIE

O formulă lapidară rezumă teza bonaldiană: „Abolirea monarhiei pentru a proclama democraţia şi a instaura republica este un nonsens".

Bonald nu separă democraţia de republică; prima este o noţiune filosofică, iar a doua expresia sa politică cea mai evidentă. Însă democraţia se poate manifesta şi triumfa în afară de republici, în monarhiile constituţionale. Filosofia politică a revoluţiei transcende constituţiile, fiind mai mult decât ele.

Bonald a cunoscut mai multe monarhii constituţionale. Prima, înscrisă în Constituţia din 3 septembrie 1791, este unică în cursul marii Revoluţii. A doua este Carta constituţională din 4 iunie 1814, decretată de regele Ludovic al XVIII-lea. A treia, care printr-un vot al celor două Camere o anulează pe cea dinainte, decurge din revoluţia din Iulie şi este acceptată de către Ludovic-Filip, rege al francezilor, la 14 august 1830.

Bonald a analizat aceste texte fundamentale cu spiritul său critic, mai ales în 1830. Observaţiile sale se referă clar la Constituţia din 1791. Aceasta, foarte complexă, decretează că guvernul este monarhic şi că puterea executivă se află în mâinile regelui, devenit rege al francezilor, pentru a fi exercitată sub autoritatea sa de către miniştri pe care el îi numeşte şi îi revocă. O singură cameră, Adunarea naţională, formează corpul legislativ pe care regele nu îl poate dizolva şi care este reprezentat de către 745 de cetăţeni aleşi în două rânduri şi trebuind să îndeplinească condiţia de avere şi pe cea de venit. Puterea legislativă îi este acordată pentru a face legea; regele este deposedat de ea. Îi rămâne dreptul de veto. Constituţia franceză este declarată reprezentativă, reprezentanţi fiind corpul legislativ şi regele. Dar toate puterile emană doar de la naţiune. Regele trebuie să depună jurământ de credinţă naţiunii în faţa corpului legislativ.

Pentru Bonald aceste dispoziţii sunt lipsite de coerenţă: „Ce e acela un personaj care poartă numele de rege, un nume care în toate timpurile şi la toate popoarele a însemnat nişte idei ca autoritate, independenţă, forţă, protecţie, supraveghere. Suit pe tron ca să vadă tot, să audă tot, să rezolve tot, să acţioneze peste toţi şi peste toate, el este orb, surd, mut, neputincios, pentru că nu poate nici vedea, nici auzi, nici vorbi sau acţiona ca un rege decât prin intermediari: alte persoane care au responsabilitatea de a vedea, de a auzi, de a vorbi, de a acţiona în locul lui, putând să-i opună oricând, cu deplină independenţă, o responsabilitate ai căror singuri judecători sunt pentru că ar

putea fi singurele sale victime. Ce e aceea o regalitate declarată ereditară dar care poate fi oricând revocată dacă poporul o vrea?"[1]

Bonald ar fi dispus să accepte monarhia constituțională cu toate defectele și contradicțiile sale mai degrabă decât Republica, căci „cel mai mare avantaj al regalității este că se opune, ca o stavilă de neînvins, ambițiilor naționale sau străine care prin intrigile lor domestice sau prin violență sunt un izvor de calamități și de corupție pentru popoare".

Aceasta este binefacerea monarhului în fruntea statului; problema succesiunii șefului statului este rezolvată, nu mai este subiect de dispută.

Republica nu oferă această modestă salvare. Atunci când e proclamată în Franța pentru prima dată, în 1792, putem vorbi de moartea monarhiei, fie ea chiar și constituțională. Bonald se ridică împotriva republicii în cartea sa *Teoria puterii*.

El nu acceptă acest regim, „în care societatea nu este un corp general, ci o grupare de indivizi. Se presupune că aici voința tuturor este sau reprezintă voința generală, fără să se vadă că ea nu este decât suma voințelor particulare și depravate ale omului natural. Conservarea generală, obiect al voinței generale, nu mai este decât fericirea individuală. Totul se individualizează, se restrânge, se concentrează în viața prezentă. Dat fiind că toate voințele particulare se pot manifesta, nu mai există voință generală; însă toate aceste voințe particulare nu se pot exercita împreună; înseamnă că cel mai mare număr de voințe îl învinge pe cel mai mic în cazul unei egalități a puterii, forța fiind de partea celor mai mulți. Forța poate deci în orice moment să țină loc de rațiune."

Cum nu mai există voință generală, nu mai poate exista nici putere generală.

Bonald explică că în republică nu există nici libertate nici egalitate socială, ci doar înrobirea inegalitară față de niște voințe particulare și față de niște legi care sunt expresia acestei voințe. El atrage atenția asupra acestui fapt: „înainte de a se aduna, poporul nu cunoaște rezultatul sufragiilor sale, nu își cunoaște voințele. Acest suveran nu știe ce vrea, iar dacă se renunță la sufragii, nu va mai exista voință și, în consecință, nici suveran."

„În democrație, spune el, se fac ușor legi noi pentru că legislatorul va avea tot timpul voințe noi și va lua frecvent hotărâri după noile înțelegeri; și cum nu există nimic fundamental, nimic necesar în legile înseși, nu va exista nimic fix în formele cu care se vor face legile... Poporul suveran poate să nu

[1] *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, 1818.

respecte legile morale şi chiar şi pe cele ale raţiunii fără să încalce nicio lege politică."

Mai târziu, în *Amestecuri*, Bonald va opune în mod brutal cele două regimuri: democraţie şi monarhie. „Democraţia respinge cu furie orice unitate vizibilă şi fixă a puterii din societatea politică, nevăzând suveranul decât în supuşii săi sau în popor, aşa cum ateismul respinge cauza unică şi primară a universului."

La celălalt pol se află regalismul pur care vrea un conducător unic, inamovibil, prezent cu adevărat în societate prin voinţa sa legislativă şi acţiunea sa ordonatoare şi administrativă, adevărată Providenţă vizibilă în reglarea ordinii exterioare a societăţii.

Monarhul se sprijină pe cele două corpuri ale societăţii politice. Primul e acela fără de care societatea politică nu ar exista, nefiind altceva decât un despotism odios sau o democraţie turbulentă: este vorba despre nobilime, acţiune constituţională a puterii, sacerdoţiu al regalităţii; este un corp compus din familii cărora le este interzisă orice industrie strict lucrativă timp de mai multe secole, şi a căror condiţie naturală este devotamentul în slujba supuşilor, adevărată servitute publică necesară pentru asigurarea libertăţii publice.

Al doilea corp este format din supuşi; cuvântul nu are nimic disprețuitor la Bonald, nimic peiorativ. „Supuşii sunt partea naţiunii care, neieşind încă din stadiul domestic de societate cu care a început, mai devreme sau mai târziu orice familie, muncesc pentru a ajunge la starea publică şi pentru a ocupa un loc printre familiile devotate serviciului public."

Supusul rămâne în societatea domestică, cea a meşteşugarilor, a profesiilor liberale, în slujba particularilor, până când are acces la serviciul public, ceea ce monarhia a favorizat întotdeauna.[1]

Este evident, aşa cum subliniază Bernard Chenot, că prin scrierile sale Louis de Bonald îşi exprimă regretul după vechea monarhie, aşa cum a funcţionat ea timp de mai multe secole, iar în acest sens Bonald se apropie de membrii grupului „ultra" printre care a fost situat. Totuşi, doctrina sa se îndepărtează de principiile dreptului divin pentru a face din monarhie o instituţie conformă cu natura lucrurilor, temperată de moravuri şi nu de reguli abstracte. În această privinţă Bonald este mai aproape de Charles Maurras şi chiar de Montesquieu sau de Chateaubriand decât de Joseph de Maistre.

---

[1] Vezi *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, 1802.

Vechea monarhie era, orice s-ar zice, constituțională, reprezentativă și temperată de către niște contragreutăți reale, susținute de către niște sfaturi „cu atât mai impunătoare cu cât erau date de niște corpuri puternice și independente și doar legile înțelepte supraviețuiau în fața regilor și a sfaturilor lor."

Pentru a înlocui această armatură, filosofii pretind că au instituit suveranitatea poporului și libertățile. Însă, spune Bonald, „poporul este o ficțiune... «o ființă ideală fără realitate individuală». Iar libertatea nu este în definitiv decât o abstracție, dezmințită de pașapoarte, de sistemul cenzitar, de impozite, de condițiile reale de acces la un loc de muncă, de regimul presei, de obligativitatea serviciului militar"[1].

DESCREȘTINAREA ȘI FALSELE VIRTUȚI

Bonald consideră că atacurile împotriva religiei catolice au jucat un rol esențial în mersul Revoluției franceze.

„Și să nu se spună că aceasta a fost o revoluție pur politică; ar fi mai bine să se spună că a fost pur religioasă pentru că, cel puțin în ceea ce-i privește pe conducătorii ei din umbră și fără știința celor pe care îi făceau să acționeze, se poate vorbi mai mult de un fanatism de opinii religioase decât de o ambiție de putere politică."

Pentru el religia este „fundamentul și sancțiunea oricărei societăți omenești, ea fiind cauțiune generală a tuturor oamenilor unii cu alții. Ea însăși societate a lui Dumnezeu și a oamenilor, are toate caracteristicile unei societăți: puterea, ministerele, supușii, constituția care e reprezentată de dogmele sale, guvernul care e disciplina sa, moravurile care sunt practicile sale de cult, legile, obiceiurile, tradițiile, instituțiile sale publice." Bonald adaugă: „Nu numai că religia creștină întărește constituția statelor, dar ea facilitează administrarea popoarelor pentru că, dând tuturor mari temeri și mari speranțe și unind prin legături de caritate frațernă niște oameni pe care îi despart inegalități personale și diferențe sociale, ea face guvernarea mai ușoară și dependența mai puțin tristă."

Și piosul filosof cere să fie constituite într-o mod asemănător ministerul religios și cel politic. La început, amintește el, sacerdoțiul și titlul de cavaler au avut aceeași importanță în timpul monarhiei capețiene, „iar statul se construia

[1] *Réflexions sur la révolution de juillet 1830.*

odată cu Biserica, donjonul alături de clopotniță". Își rezumă doctrina printr-o formulă lapidară conținându-i secretul: „Religia trebuie să constituie statul; statul trebuie să i se supună."

Aceasta este imaginea religiei catolice în vechea monarhie, până în secolul al XVIII-lea, când va fi transformată.

Atunci, şi Bonald a văzut bine, din păcate cam târziu, filosofia Luminilor pregătită încă de pe timpul Regenței se va opune dogmelor sacre.

Bonald arată că filosofii au încercat, mai ales după 1750, să saboteze bazele constituției religioase şi politice a Franței, fiica mai mare a Bisericii, puternică după cincisprezece secole de catolicism. El evocă de altfel lucrarea lui Joseph de Maistre *Considerații asupra Franței*, în care sunt exprimate aceleași doleanțe, adică libertinajul scrierilor, moliciunea moravurilor, rătăcirile spiritelor, expulzarea iezuiților în 1762.

Pentru Bonald, „pasiunea de a domina, firească la om, inițiată şi exaltată în societate de prezența obiectelor şi a frecvenței ocaziilor, nu poate fi oprită decât de dubla frână a puterii religioase şi a puterii politice, a religiei şi a guvernării"[1].

Or, ce observă el? Că „filosofii predicau ateismul în fața Nobililor şi republicanismul în fața poporului: ei îi eliberau de jugul religiei pe cei ce trebuie să comande şi de frâna guvernării pe cei care trebuie să se supună. Rezultă că Nobilii aveau îndoieli chiar asupra legitimității puterii pe care o exercitau, iar poporul avea şi el îndoieli asupra religiei pe care o practica. Dar filosofia nu propunea o distrugere fără nimic în loc: ea înlocuia realitățile cu abstractizările, punând rațiunea în locul religiei şi legea în locul puterii."

Răul s-a instaurat rapid.

Cu ocazia primei şedințe, din 1 ianuarie 1790, deputatul Camus spunea în Adunarea constituantă: „În mod sigur noi avem puterea de a schimba religia." Pentru un alt deputat, Leonard Bourdon, „Iisus nu a fost decât un om, un legiuitor". Dumnezeirea lui este negată. Iar Mirabeau, citat de Bonald, declara că „Franța trebuie descatolicizată pentru a o demonarhiza şi demonarhizată pentru a o descatoliciza".

A fost, din păcate, ascultat. Revoluția a lovit de două ori. Bonald este de părere că prima lovitură a fost religioasă şi că principiile Revoluției franceze pot fi considerate drept constituirea ateismului şi a materialismului.

---

[1] *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, 1796.

Nu e locul aici să amintim lungul şir de texte care, între 1789 şi 1797, au descreştinat Franţa, încercând prin mijloace uneori barbare să o descatolicizeze. Această pagină sinistră din istoria noastră este cunoscută de Bonald rând cu rând; deşi nu se opreşte la crimele, masacrele de la Abbaye, înecurile de la Nantes, pontoanele de la Rochefort, etc., el este atent la ceea ce înseamnă ele şi arată de ce nu e cu putinţă ca sentimentul religios să fie eradicat, cum răul naşte binele şi eroismul sfinţenia.

Distrugerea cultului catolic, distrugerea ordinelor călugăreşti nu e suficientă. Ele trebuie înlocuite printr-un succedaneu. Bonald şi-a bătut joc de culturile revoluţionare, cultul Republicii şi al moralei naturale, cultul Fiinţei supreme în templul Raţiunii, teofilantropia şi cultul decadei pentru a desfiinţa calendarul gregorian, toate invenţii baroce care nu au avut niciun credit pe lângă popor.

El denunţă cu vehemenţă abuzul pe care l-a făcut Revoluţia din cuvântul „virtute" pentru că de fapt ea a exaltat contrariul ei.

Bonald îl critică sever pe autorul *Spiritului legilor* pentru că a aplicat guvernului republican calificativul de virtute şi pentru că i-a obişnuit pe admiratorii săi să-l creadă pe cuvânt că virtutea nu poate exista în general decât în statele populare, că doar virtuţile politice sunt necesare şi că „un cetăţean s-a achitat de toate îndatoririle şi a făcut dreptate printr-o iubire speculativă sau practică faţă de patria sa, cu condiţia ca ea să fie guvernată în mod democratic". Eroare funestă, declară Bonald, căci reducerea tuturor îndatoririlor, tuturor virtuţilor care aduc fericire omului şi podoabă societăţii la iubirea exclusivă de patrie, nu înseamnă adesea decât o mască pentru ambiţia şefilor şi o scuză pentru ferocitatea popoarelor; virtute, dacă merită acest nume, care i-a inspirat în zilele noastre pe anumiţi oameni „virtuoşi" în comiterea unor exacţiuni abominabile, ca de exemplu distrugerea oraşului Lyon şi executarea metodică a locuitorilor săi de către un Fouché care spunea că „a făcut să curgă mult sânge impur din omenie, din datorie", sau aruncarea grămadă a zeci de mii de victime în apele Loarei de către monstrul (Carrier) care cerea să fie judecat pentru intenţia lui considerată curată şi cinstită. Au fost scriitori care i-au caracterizat pe Robespierre şi pe amicii lui drept virtuoşi. Robespierre care a îndrăznit să scrie că „Teroarea nu este altceva decât dreptatea promptă, severă, inflexibilă, ea este, în consecinţă, o emanaré a virtuţii".

Aceşti oameni „virtuoşi", constată Bonald, după ce au creat omul de tip nou, au vrut să fondeze şi o societate de tip nou în care delaţiunea a fost o

virtute, furtul o virtute, asasinatul de asemenea o virtute, toate virtuţi care şi-au avut eroii lor.

Gentilomul din Rouergue nu contestă că principiul virtuţii trebuie să existe în orice stat bine fondat, dar acest lucru nu poate avea loc decât în monarhie, singura societate constituită în care virtutea este un mijloc de a guverna, fiind socială şi nu individuală. El se întoarce la distincţia între profesii, monarhia fiind mijlocul sau resortul particular al fiecărei profesii, după cum este mijlocul sau resortul comun şi general al tuturor profesiilor. Acest resort este onoarea, iar onoarea este virtutea proprie fiecărei profesii şi virtutea comună tuturor profesiilor. Or, în republică, unde toate elementele societăţii, amestecate şi confundate, erau luate de un vârtej de pasiuni violente, întreţinute de mari interese, virtuţile erau foarte adesea scoase din locul lor firesc.

În *Teoria puterii* Bonald observă că „legiuitorii moderni creează instituţii religioase absurde, imorale, netrebuincioase omului. Nu cu imnuri şi cu patos, nu cu fraze pe care nu le termini, în lipsă de altceva, decât cu punct, nu cu intervenţii, declamaţii şi invocaţii sentimentale la Fiinţa supremă, la marea Fiinţă se creează în societate iubirea faţă de Dumnezeu".

Această iubire a dăinuit. Bonald crede că martiriul preoţilor nu a dus doar la dispariţia lor, ci a făcut să crească credinţa şi mila celorlalţi, adică adevăratele virtuţi. Aceste virtuţi el le vede la preoţii credincioşi papei care au refuzat jurământul şi au trăit sub ameninţare în clandestinitate sau au fost deportaţi, la cei care i-au ascuns, la soldaţii improvizaţi ai armatei catolice şi regaliste din Vandeea, nimicită la 23 decembrie 1793. Virtuoşi sunt şi membrii nobilimii. Aceasta, „în împrejurările în care se găseşte Franţa, s-a supus cerinţelor legii instituţiei sale. Dacă datora societăţii taxele pentru feudele sale, declară Bonald, să mi se permită să spun: ea şi-a plătit cu vârf şi îndesat arieratele şi, fie rămânând în regat unde a întreţinut focul sacru al credinţei faţă de Biserică şi de stat prin exemplul său şi prin compasiunea pe care au trezit-o suferinţele sale, fie reîntregindu-se înafara regatului...ea şi-a îndeplinit, atât în interior cât şi în exterior, datoria şi misiunea: conservarea societăţii."

Adevăratele virtuţi sunt înscrise în listele martiriului catolic al Revoluţiei.

Bonald nu poate înţelege cum poate cineva fi ateu şi e îngrijorat că ateismul practic şi speculativ câştigă tot mai mulţi adepţi căci, „dacă vreodată ar deveni un fel de religie publică şi dacă şi-ar face o credinţă din necredinţa sa, societatea şi chiar lumea ar dispărea, ne mai având nicio raţiune de a exista

atunci când au încetat să cunoască Ființa ce a creat lumea pentru gloria sa și a fondat societatea pentru o nouă fericire".

După ce a terminat *Teoria puterii* și după ce a afirmat că supunerea sa față de Biserică este întreagă, Bonald se întreabă: „Unii vor avea impresia că amestec prea multă politică în religie, iar alții că pun prea multă religie în politică; voi răspunde celor dintâi cu aceste cuvinte ale divinului Fondator al religiei creștine: «Toată puterea mi-a fost dată în cer și pe pământ» și cu acestea pe care le formulez eu însumi: «Facă-se voia voastră, precum în cer așa și pe pământ.» Celorlalți le voi răspunde cu aceste cuvinte ale corifeului filosofiei: «Niciun stat nu s-a ridicat vreodată pe alt fundament decât cel al religiei»."

El explică apoi că în toate societățile omenești sentimentul divinității a fost prezent. „Dumnezeu este, omul există; toată economia societății religioase și a societății politice ține de aceste două lucruri."

El își apără principiile în legătură cu societățile religioase și politice, spunând că nu le poți ataca fără a-l nega pe Dumnezeu, fără a nega omul.

Ar părea greu deci să-l așezăm pe Bonald pe raftul autorilor depășiți, mai ales dacă analizăm aceste rânduri scrise de Ioan-Paul al II-lea, cu câteva săptămâni înainte de moartea sa, în *Memorie și identitate*:

Codul moral provenit de la Dumnezeu, cod ratificat în Vechea și Noua Alianță, este în același timp baza intangibilă a oricărei legislații umane în orice sistem, mai ales în cel democratic. Legea stabilită de om, de Parlament sau de orice instanță legislativă umană, nu poate fi în contradicție cu legea naturală, adică în definitiv, cu legea eternă a lui Dumnezeu. Sfântul Thomas dă o definiție bine cunoscută a legii ca „rațiune prescrisă pentru binele comun". Ca prescriere a rațiunii, legea se sprijină pe adevărul ființei... Acest adevăr este baza legii naturale. Legiuitorul îi adaugă actul de promulgare. E ceea ce s-a întâmplat pe muntele Sinai pentru legea lui Dumnezeu, e ceea ce s-a întâmplat în parlamente pentru diversele forme de intervenție legislativă.

Istoria Europei secolului al XX-lea ne demonstrează clar că legea stabilită de om are limite precise care nu pot fi depășite. Din păcate, aprobarea și promulgarea unor legi de către parlamentele naționale le pun pe acestea în conflict vizibil cu legea lui Dumnezeu și cu legea naturală.

În lucrarea lui Bonald *Amestecuri* pot fi citite aceste rânduri premonitorii: „Vom vedea unde va ajunge lumea atunci când Dumnezeu nu va mai exista pentru societate, când până și numele său va fi uitat, când omul se va trezi singur, față în față doar cu omul."

SFÂRŞITUL REVOLUŢIEI?

La începutul Restaurației, în *Cugetări diverse*, Bonald reflectează asupra Revoluției. El şi-o reprezintă ca pe „un car în care s-au urcat nişte călători ce voiau să vadă lumea fără să ştie prea bine încotro se îndreaptă. Pe măsură ce găseau un loc ce li se părea plăcut, ar fi vrut să coboare, dar fiindcă vehiculul era în mers, ei săreau jos să îl oprească şi cădeau sub roți. Monarhia constituțională i-a tentat pe primii, cei mai obosiți de călătorie; au vrut să coboare. Ghinion, carul continua să meargă şi nu s-a oprit până la Republica din 93. Peisajul era oribil de frumos şi le-a plăcut câtorva; dar carul a mers mai repede, aşa că cei care au vrut să coboare au pierit într-un mod jalnic. Viteza a scăzut pe măsură ce se apropia Directoratul; călătorii au sperat că se vor odihni dar, cu toate eforturile celor care s-ar fi acomodat cu acest sejur, trebuia mers mai departe şi continuat până la Consulat. Nimeni nu a vrut să se oprească, crezând, de departe, că văd un han mai bun. Într-adevăr s-a ajuns la Imperiu. Aici drumul părea mai bun, ținutul mai puțin pietros, însă carul a mers mai repede ca niciodată şi, cu toată dorința călătorilor istoviți de o călătorie atât de lungă, nu s-au putut nici opri, nici coborî. Până la urmă drumul s-a făcut şi mai noroios şi mai bolovănos, caii s-au speriat, carul a fost aruncat în tot felul de prăpăstii şi, după cele mai groaznice hurducăieli şi accidentele cele mai periculoase, a ajuns în sfârşit la monarhia constituțională."

Bonald credea în dinastia Bourbonilor şi îşi punea toate speranțele în reîntoarcerea sa. Reîntors din exilul său voit, el a avut cunoştință de declarația din iulie 1795 pe care, la moartea sărmanului fiu al lui Ludovic al XVI-lea, presupus a fi domnit cu numele de Ludovic al XVII-lea, contele de Provența o adresează francezilor ca Ludovic al XVIII-lea, rege al Franței. Declarația îl inspiră şi face urări pentru venirea la domnie a unui „principe la vârsta la care rațiunea a ajuns să aibă toată forța pe care o dă experiența, iar virtutea a primit toată soliditatea pe care o dă nenorocirea, un principe care să le vorbească francezilor într-o limbă plină de noblețe, de înțelepciune şi de suflet, care va face să le dispară necazurile şi va fi puterea conservatoare a cărei constituție o cunoaşte, o constituție căreia i-a sondat bazele, i-a pătruns secretele şi despre care spune că «îl pune în fericita situație de a nu putea să o schimbe»."

Iar Bonald proclamă: „El va şti să educe poporul cu ajutorul religiei şi îl va face fericit cu ajutorul virtuții; el va pune pe rănile ce dor de atâta vreme balsamul indulgenței şi al uitării... Să îmbrățişeze cu curaj sarcina grea a regalității; supuşii săi credincioşi, împrăştiați în toate colțurile imperiului, vor

adăuga efortului său influența lor. Îi vor lumina înțelepciunea cu sfaturile lor, vor face să-i fie respectată autoritatea prin exemplul lor, vor face ca ea să fie îndrăgită prin virtuțile lor; vor ierta de asemenea! Cine ar îndrăzni să se răzbune când regele iartă?"

Această urare pioasă nu a fost nicicând onorată. Louis de Bonald a fost dezamăgit de Restaurație, cu toate că a putut atunci să-şi exercite talentul de orator parlamentar în folosul țării sale. Revoluția din iulie 1830, căreia i-a consacrat nişte *Reflecții* amare şi severe îi amintea de un trecut pe care îl ura şi pe care, după părerea sa, aceasta îl continua.

O Revoluție care a săpat, a distrus bazele, nu poate sfârşi decât prin reîntoarcerea la Tradiție, cea care fixează bazele.

JACQUES ALIBERT,
istoric.

V

CHATEAUBRIAND: VRĂJITORUL ÎMPOTRIVA PAMFLETARILOR, O ESTETICĂ A SUFERINȚEI

Pentru R.B., in memoriam.
Pentru Philippe de Saint-Robert, minunat cititor al Vrăjitorului, in intentionem.
Pentru Stéphane Chaudier, interlocutorul.

INTRODUCERE

Epopeea revoluționară nu a dat naștere unui Shakespeare francez, lăsând în grija lui Grabbe și a lui Büchner traducerea sa în limba germană[1]; ea rămâne furtuna, potopul care a dat un nou contur munților și văilor, râpelor și lacurilor, pădurilor și livezilor, ravinelor și fluviilor „scumpei bătrâne țări". Dincolo de granițele labile ale Imperiului și ale Republicii, ea a dat altă destinație Câmpiilor Elizee. Epopeea nescrisă vreodată în limba franceză, mereu în lucru, a modificat geologia, geografia, chiar geopolitica republicii literelor...

Din uterul sângerând s-au născut generații întregi, formate la școala disputei, la aciditatea pamfletară, la ura de clan, adorând nedreptatea, ridicată de ele la rang de belle-arte. Nu ne vom mai reveni. Ideologia este mama criticii literare iar capetele căzute în coșuri și alcătuitorii de liste îi ară brazdele. După cum sunteți lingușitor sau dușman al regelui, admirator al lui Danton sau al lui Babeuf, prieten al lui Robespierre sau al lui Desmoulins, nepoliticos cu *Părintele Duchesne*, cititorii vă vor adora sau vă vor da foc în piața Grève. Desigur, Jaurès

---

[1] *Moartea lui Danton* și, mai puțin *Napoleon sau cele O Sută-de-zile* (131 de personaje) ale lui Chriatian Dietrich Grabbe sunt cunoscute. Dramaturgul german, îl lasă pe personajul său Jouve, martor al Revoluției și Imperiului să tragă concluzia asupra epopeii de două ori inutilă... *Batjocură, satiră, ironie și sinț mai adânc*, va spune el mai târziu!

l-a înlocuit pe Danton; Marx pe Marat; Stalin sau Pol Pot la timpul lor pe Incoruptibil, iar Serge July pe Hébert, dar structura vidă şi-a păstrat chipul eficace în faţa cohortelor de adoratori ai unei monarhii deja golită de substanţă pe timpul voioaselor serbări ale Federaţiei ca şi pe câmpiile lacrimilor din vremea Terorii. Epopeea incompletă a devenit pământul în care răsar reformele, în care cresc florile de lotus asemeni plantelor halucinogene. Vârsta de aur nu se va mai întoarce, n-a existat de fapt niciodată. Nicio Providenţă nu reglează soarta lumii, goală de pe vremea romanilor, şi mai goală sub loviturile de rât ale aşteptării gnostice machiată în imaginar politic, de o parte şi de alta a baricadelor.

Să convenim că Clio, pe tot parcursul secolului al XIX-lea, renăscut odată cu Comuna din Paris şi terminat în vagonul Rethondes (Act I), a fost fericită să zgândăre rănile. Revoluţiile s-au succedat după pofta inimii şi fluviul de sânge al răzvrătirilor a închis pentru multă vreme uşa cabinetului anticilor. Uniforma puşcaşului din Comună, spre nefericirea tuturor, s-a schimbat, nu fără sens, în fetiş de ură. Purtată de un evreu, ea a condus, după epopeea neizbutită a „Generalului Revanşă", cu mână sigură, ţara la război civil şi a condamnat alţi burghezi din Calais, adunaţi la Bordeaux sau la Vichy, să predea cheile răposatului regat al Franţei, curând ale răposatei Franţe, în mâinile Stăpânului Întunericului.

Încă de la început, izvorul naraţiunii lui Chateaubriand a fost sângele curs şuvoaie pe străzile Parisului, de pe baricadele unde a pierit Gavroche şi până la drumurile Doamnelor.

Acest text pretinde să deseneze topografia unei scurtături pe care vicontele cu suflet de republican i-a condus pe Barrès, apoi pe Barthes departe de tumultul războiului civil din Franţa.

Această cloacă ar putea să se numească anamneză...

După Barthes, prefaţă la *Viaţa lui Rancé*, „Anamneza este o operaţie exaltantă şi cutremurătoare; această pasiune a memoriei nu se linişteşte decât într-un act care sfârşeşte prin a da amintirii o stabilitate esenţială, aceea de a scrie."

La Combourg - oraşul tinereţii sale, Chateaubriand ar fi putut scrie ceea ce Barthes a notat în momentul sosirii sale la Cerisy: „Memorie în ceaţă. Mi-am spus că, sosind aici, am traversat un râu normand care amintea de râul Memorie şi care, în loc să se numească aici Cerisy-la-Salle, se numea Memorie-

în-Ceață."[1] Un singur cuvânt le leagă și le dezleagă: retragere. Retragere a creanței acordată acțiunii politice care, fără cinism, i-a aparținut lui Chateaubriand, aceeași postură la Barrès, pe care secolul nostru îl înțelege cu greu, căci nu a renunțat nici la Cameră nici la efortul de război în vremea în care doar mormintele îl mai interesau; retragere de asemenea din semiotică a lui Barthes prin mai 1968.

La toți trei deci, scriitura ca *nekuia*. La toți trei, un mod de a fi față de literatura așa-zis romantică și care nu este poate decât împlinirea stoică a unei vieți reușite, dezvăluită de practica de zi cu zi. Viață redusă sau mai degrabă mărită pentru că nu este decât materia textului, nu în sensul modern de autoficțiune, mizerabilă sau glorioasă rezultantă a unei psihanalize, sălbatică sau civilizată, ci în sensul în care de acum, niciun act, nicio senzație nu rămân sau nu se întâmplă fără să hrănească imediat corpusul. Literatura trebuind să fie atunci considerată ca acea consolare ironică la suferința umană[2], câmpul în care, ordonată, viața recompusă devine pentru supraviețuitor - fiu sau cititor - un teatru în care poți să-ți faci intrarea. A lua loc pe scena anamnezei înseamnă să faci parte la rândul tău dintre invitații la cina cea de taină. În cazul lui Chateaubriand acest lucru dă crepusculului faimoasa afirmație a lui Barrès „Să dorești totul, să disprețuiești totul", însemnând că te-ai prefăcut a crede că ești un tânăr ambițios când de fapt, în zorii vieți, știi că ești un bătrân care renunță la toate. E amuzant să constați că un om cu asemenea succes la femei și acoperit de atâtea onoruri nu a ieșit niciodată din horă, e amuzant să-i desconsideri Seducătorului-Vrăjitor eticheta de romantic. Și totuși! Recitindu-l pe tânărul Chateaubriand, diferența dintre textele de tinerețe și cele de bătrânețe pare infimă, aproape inexistentă.[3]

Totul a început cu *Eseul despre revoluții*. Pluralul ne vorbește despre munca memorialistului. François-René știe deja *poikilos*, caracterul comun tuturor aventurilor omenești. Psalmul finitudinii își imprimă deja marca, fără dispreț și fără ură. Mișcarea este cea a delăsării, tonul este cel al palinodiei, ceea ce, transcris în poezie, înseamnă același lucru. Născut în Vechiul Regim, aristocrat, dar republican în suflet, el se știe oximoronic, ignorând însă un lucru: condiția primă a operei viitoare rezidă tocmai în această situație insuportabilă pe plan psihologic. În ea sunt tensiunea, căutarea continuă a unui

[1] Roland BARTHES, *Prétexte*, Paris, UGE-10/18, 1978, p. 249-250.
[2] Vezi Prefața la *Vie de Rancé*, Paris, UGE,1965, col"10/18", ultimele rânduri.
[3] Vezi mai departe Lucile, Amélie, fata occitană.

echilibru, privirea care cuprinde tot, pasiunea pentru literatură suportată ca un exil din lume, refugiu în singurul ţinut în care nu s-ar putea trăi la lumina zilei, locul în care, fără căldură nici indiferenţă, contrariile se împacă în armonia frazei şi în plenitudinea povestirii. Geniul său - arta de a supune cuvintele comenzilor sale, exigenţa interioară a unei muzici de consolare, sănătatea sa şi obstinarea de a dubla timpul trăirii - va face restul. Eticheta romantică însă ordonă lupta. Romantismul este un eroism. În nenorocirea - imbold zace energia creatoare. Nostalgia, dintr-o altă vârstă a vieţii, stăvileşte orizontul. Chateaubriand nu va lua de la romantici decât toposul ruinelor şi al mormintelor. Dar acest loc comun, această temă a vanităţii are şi alte izvoare atât păgâne cât şi creştine din care, ca demn fiu al secolului său, a băut pe săturate.

RĂUTATEA OAMENILOR

Aceste câteva cuvinte, morală spre folosul tuturor, rezumă tot aportul vicontelui la istoria revoluţiilor şi a urmărilor lor, eternul război civil din Franţa. Oamenii se arată rareori demni de idealuri, iar actele lor şterg întotdeauna frumuseţea lor nativă. „Mie elanul îmi place", scria Barrès. „Mi-a devenit indiferent că nu sunt modern", nota Barthes[1].

Recitirea *Eseului despre revoluţii* şi nu a Revoluţiei - mamă a noii Europe şi ghid al celor rătăciţi în tenebrele monarhiei - cere şi o reevaluare a operei nefericitului Jean-Jacques, caricaturizat fără milă şi fără vreun scop anume atât de Dl. Homais cât şi de abatele Bournisien. Două *doxai* inventează retorici care, fără încetare, închid generaţii întregi în deşertul sensului în care înfloreşte ura. Războiul civil din Franţa, între partizanii deicidului întâmplat pentru a doua oară în lume într-o zi de 21 ianuarie şi cei care dintotdeauna ipostaziau Luminile şi progresul. „Omul este rău, se lasă condus de pasiunile sale. E important ca ele să fie blânde şi expansive, cea mai bună stare socială fiind aceea care se apropie cel mai mult de starea naturală." Toposul lui Rousseau împotriva progresului nu şi-a atins scopul şi îl uităm pe cititorul lui Plutarh.

Înţeleptul din Cheroneea a temperat mult timp ardorile politice ale francezilor, Montaigne nu a fost poate chiar atât de sceptic şi ironic, Rousseau atât

---

[1] Într-o notă codidiană datată 13 august 1977, reluată şi publicată în *Tel Quel*, în iarna lui 1979; sau *Essais critiques* IV, Paris, Ed.Seuil, 1984, p. 408.

de duşman al genului uman, Racine atât de crud, Chateaubriand atât de melancolic iar Michelet atât de atent la diversitatea lucrurilor umane decât pentru că au aflat, graţie scrierilor lui Jacques Amyot, că eforturile tinerilor căpitani au fost răsplătite cu ingratitudine omenească, cu trădarea familiilor şi gelozia comună şi că faptele lor de merit, ce nu ar trebui uitate, au făcut ca operele lor să fie nu numai perene dar şi zadarnice. Această cohortă de oameni iluştri ale căror acţiuni au fost împinse în neant, iar meritele puse la obrocul puterilor invidiei, discordiei şi urii omeneşti a stat mult timp între vise şi acte, dig împotriva tentaţiei de a face revoluţie. Or, s-a întâmplat că stăvilarul s-a fisurat, şi s-a rupt în bucăţi; Mazarul a îngropat Fronda de care prinţii şi regii halelor, răsculaţii flămânzi din Bordeaux adunaţi la umbra unui arin s-au servit pentru a-şi cere partea din bunurile comune, a cere puterea pentru clasa abia născută şi pâine pentru săraci. Regele-Soare a pretins, dând foc arhivelor visului, că îl va distruge, a inventat Versailles, a castrat curtea; Ludovic al XV-lea Mult-Iubitul, mai apoi, nu şi-a ţinut promisiunile, ţara a fost contaminată de „aerul infectat al Regenţei", de războaie ruşinoase, Parcul Cerbilor a devenit „(o)curte căzută într-un despotism pe care nu mai avea forţa să-l exercite" iar regatul a rămas şi mai sărăcit. Refrenul preluat de Barrès şi pe care denigratorii „Repubelei" vor voi să-l ignore, refrenul măsurii care nu scuza nimic va refuza să se implice în montările mincinoase făcute cu răbdare pentru a degenera ţesutul naţional, smulgându-i unul câte unul pe fiii ţării de lângă drapel: „Revoluţia a făcut atât de mult rău doar pentru că expansiunea Luminilor a mers mână în mână cu corupţia moravurilor." Incoruptibilul şi Saint-Just au îndrăznit să viseze la o modificare a naturii umane; motorul s-a gripat, s-a ambalat: Cato cel Bătrân, Cenzorul îşi sfârşea zilele în tovărăşia unei „stricate" (după spusele lui Amyot). Imnurile religioase şi gesta reformatorului ordinului călugărilor trapişti convin mai bine celui care se vrea istoriograful secolelor decât efortul făcut pentru a schimba starea lucrurilor.

IMAGINEA TULBURE

Datorită acestei certitudini supte la sânul antic, coama lui François-René va servi de emblemă nu romanticilor ci unei teorii literare căreia Roland Barthes îi definitivează corpusul. *René* îşi lua deja adio de la romantism, batjocorindu-l. A dori furtuni în inima hidoasei vijelii, ce indecenţă! *René* nu este, fără îndoială, decât un stingător de confuzie a pasiunilor pe care Anticii -

grație terenului de sport și a jocurilor lui Marte, a forumului și a pieței publice - au avut norocul să nu o cunoască, deghizată în roman al unui copil al secolului.

Strania teorie a scriitorilor introspecției este rezumată cu geniul său obișnuit de către Jean-Claude Milner[1]. El a remarcat influența sartriană: „Catastrofa Peșterii sartriene este că sensibilul se poate oricând transforma în Greață și că tot ce conține sensibilitate poate sfârși cu vomă." Barthes va prelua motivul afirmând „o Idee pe fiecare fațetă identificabilă a sensibilului"[2], „afirmarea, la propriu, ca purtător de cuvânt al sensibilității"[3]. Milner arată efortul barthesian de a constitui o semiotică, tentativă de a descoperi „metoda bazată pe răbdare și pe minuțiozitate care fondează o știință a *qualia*". „Sartre instala riscul Greței în inima *qualia*; Marx le salva de ea cu ajutorul istoriei [...]", semiologia părea metoda în stare să-i redea limbajului, cuvântului, puterea sa re-creatoare. Prin el, plăcerea, bucuria textului, istoricizarea se opuneau experienței Greții. Barthes va demola acest efort „întrând de-a-ndăratelea în moarte"[4] și se va supune cu totul la „ne-voința de a înțelege"[5], la retragerea în sine, la acceptarea inexistenței sale. Câteva biografeme...[6] Citatul este cunoscut, dar rareori pus în legătură cu efortul din *Camera luminoasă*. Între cele două, decizia de a face o critică sensibilă, ocolișul prin Michelet: „Singur împotriva secolului său, Michelet a conceput istoria ca pe un protest de iubire". De la Roland Barthes nu va rămâne nicio fotografie de copil într-o grădină de iarnă. Nimeni nu va exclama în fața acestei fotografii: „El e! E chiar el!" Doar cel ce iubește. Niciun discipol, niciun amant nu va putea ține locul mamei. Odată cu ea moare și privirea care îl constituia. Cu el odată va pieri și neamul său![7] Voința de a conserva sensibilitatea în centrul criticii îi era lăsată ca moștenire. Căpitanul de corvetă Louis Barthes aparține ceții ca Domnul Tată landei

---

[1] Jean-Claude MILNER, *Le Pas philosophique de Roland Barthes*, Paris, Verdier, 2003.

[2] *Ibid.*, p. 31.

[3] *Ibid.*, p. 30-31.

[4] R. BARTHES, *La Chambre claire. Notes sur la photographie*, Paris, Gallimard, Ed.Seuil-Cahiers du cinéma, 1980.

[5] Ultima categorie din *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Ed.Seuil, 1977.

[6] „Dacă aș fi scriitor și mort, ce mult aș vrea ca viața mea să se reducă prin grija vreunui biograf amical și dezinvolt, la câteva detalii, la câteva preferințe, la câteva inflexiuni" (R. BARTHES, Prefață la *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Ed. Seuil,1971, p. 1045).

[7] „Romanul familial.[...] Ultima stază a acestui coborâș: trupul meu. Până la urmă neamul a produs o ființă degeaba" (*Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Ed.Seuil, 1975, caiet fotografic).

bretone. Ceață pe memorie. Apolline și Lucile i-au arătat lui François-René blândețea lucrurilor. Plecate dintre cei vii i-au dictat *Geniul creștinismului*. El i-a adăugat *Atala*. Lui Barthes, odată cu dispariția mamei sale, i s-a arătat „călătoarea nopții". Lectura textului *Incidente* ne face să credem într-o sinucidere. El a pierdut forța de a scrie, suprem efort, acea *Cameră luminoasă*[1]. *Vita nova* atât de lăudată, atât de căutată, este capitol din *Divina Comedie*: adevărate memorii de dincolo de mormânt. El aleargă într-acolo. Odată cu dispariția mamei, dispare și izvorul, gura de unde izvorau cuvintele e închisă pentru totdeauna. Doar iubirea... Așa deci de aceea a scris atât de mult, în numele lui, în locul copilului din grădina de iarnă, pentru ea – după dictarea lui, urmându-i fraza[2], cuvântul acelei fraze[3]. Mama a devenit o umbră pe care știe că, atât cât trăiește, nu poate să o strângă în brațe, o prezență pe care nici măcar fotografia nu i-o va mai putea reda. „*Interfuge*, a fost și nu mai este." „Știu când suntem morți și când suntem vii", șoptea Cordelia strângând în brațe cadavrul lui Lear. *Nostos* odată terminat, *nekuia* odată împlinită, începe ultima călătorie, ultimul drum, vai, bătrâne Căpitan mort, e timpul... *Camera luminoasă* marchează reîntoarcerea la tema creștină, peștera dă spre grădina de iarnă, loc de artificiu în care misterul, scos la lumină, purtând aura suferinței pierderii și amintirea regăsită coexistă, revelate de forțele scriiturii. Dragostea pentru limba maternă, după cea pentru *Mutterland*, cum spun germanii, îmblânzește tentația naționalistă. Și în cazul lui Chateaubriand bunica și mama vor oferi cântecul. El începe cu „Nu mai știm!" Opera lui Chateaubriand rămâne, bântuită de aceeași iubire, Lucile, Amélie, fata occitană: un chip feminin, nu destinatar al operei ci izvorul său ascuns, la care el se întoarce fără încetare. E o zână a lui Nerval „această fată fermecată". „Din lipsa unui obiect real, mi-am creat cu forța nerostitelor mele dorințe o fantomă

---

[1] „limba maternă... De ce atât de puțin interes pentru limbile străine...limba ombilicală" (*Roland Barthes par Roland Barthes, Oeuvres complètes*, t.III, p. 185.)

[2] Eric Marty menționează că mama vorbea așa cum scria fiul său: „Atunci, ascultând scrierea lui Barthes în glasul mamei sale (timbru, accent, ritm), am înțeles această viață „de nepătruns" căci a fost întotdeauna deja scrisă, o viață simplificată din interior de către privirea luminoasă și simplă a mamei, acea privire care, în mod spontan, aranja haosul evenimentelor, al lucrurilor, al întâlnirilor al nebuniilor, în ordinea perfectă a frazei barthesiene"(*Roland Barthes, le métier d'écrire*, Paris, Ed. Seuil, 2006, p. 58.)

[3] Maurice Barrès pretindea că el nu este decât „un cuvânt într-o frază pe care au început-o tații și pe care o vor continua fiii". Mama era o scorpie, tatăl un fost elev la Școala de arte și meserii care fuma citindu-l pe Virgiliu și admirându-și trandafirii...plictisit. Cum mamele se ocupă de educația fiilor, Barrès a trebuit să aștepte mult până să regăsească limba paternă și să cânte prin Anna parfumul rozelor lui Saadi, departe de dialectul naționalist.

care nu m-a mai părăsit; nu ştiu dacă povestea inimii omeneşti mai oferă vreun exemplu de acelaşi fel. Mi-am compus deci o femeie din trăsăturile diferite ale tuturor femeilor pe care le-am întâlnit. Ele aveau geniul şi inocenţa surorii mele, tandreţea mamei, statura, părul şi zâmbetul frumoasei străine care m-a strâns la pieptul ei; i-am dat ochii cutărei fete de la ţară...şi am furat pentru ea până şi farmecele Fecioarelor din biserici"[1]. Călătoria s-a făcut deci în nemişcare. Cât de sfâşietor este apendicele la *Memorii de dincolo de mormânt*: „Cântece de tristeţe pentru o necunoscută". Léonine de Villeneuve avea şaptesprezece ani când a întâlnit-o. Ajungând şi ea o doamnă în vârstă, a mărturisit că l-a adorat şi că s-a aruncat „trup şi suflet într-o corespondenţă care îi împlinea toate visele"[2]. Chateaubriand, bătrân – avea şaizeci de ani –, va îndrăzni acel „Obiect încântător, te ador, dar nu te accept. Du-te şi caută un tânăr ale cărui braţe să le poată cuprinde pe ale tale cu graţie: dar nu-mi spune.[...]" Sainte-Beuve, uitând că a scris *Voluptate* în anii tinereţii, va considera „confesiunea delirantă." În 1979, anul în care Barthes îşi va publica indiferenţa faţă de faptul de a fi modern, el se va destăinui în jurnalul său intim: „Am cântat la pian pentru O., la cererea sa, ştiind în acel moment că am renunţat la el; avea ochii aceia frumoşi şi chipul blând, înfrumuseţat de părul lung [...], l-am alungat, spunând că am de lucru, ştiind că s-a sfârşit şi că, dincolo de el, ceva se sfârşise: iubirea unui băiat"[3]. Bătrâneţea nu este o vârstă literară din cauza inadecvării între subiectul şi obiectul dorinţei. Şi dacă refuzul motivului abjecţiei – cel de a lăsa Teroarea septembristă să-i contamineze opera şi viaţa la Chateaubriand şi disprețul arătat de Barthes faţă de Céline – nu era decât o consecinţă a unui gest estetic care îi leagă, dincolo de timp şi de ton: trupul ca loc de scriitură opus gestului curent al spiritului *scriptor*?

Poate că Barthes a judecat corpusul célinian ca o contrafacere, o postură revelând fără să vrea, prin aproape tăcerea sa, minciuna unei opere considerată

---

[1] François-René DE CHATEAUBRIAND, *Mémoires de ma vie*, LGF-Livre de poche classique, 1993, p. 142-143.

[2] Philippe DE SAINT-ROBERT, „Chateaubriand et l'Occitanienne", comunicare prezentată cu ocazia ediţiei a XIV-a a Întâlnirilor internaţionale francofone de la vila Gourdon şi din ţinutul Quercy pe tema „Paroles de femmes en Méditerranée", la Gourdon în 28 august 2004 şi în faţa Academiei din Languedoc şi la Senat, la Paris, în 3 decembrie 2004.

[3] R. BARTHES, *Oeuvres complètes*, Paris, Ed.Seuil, 1993-1995, t.III, p. 1286. Corpusul barthesian se termină cu aceste cuvinte aşa cum cel al lui Chateaubriand se termina cu refuzul de a atinge până şi părul auriu al Domnişoarei de Villeneuve: „Ce ar putea ea să iubească la mine? O himeră pe care timpul o va distruge."

ca cea a unui geniu într-o lume inversată în care semnul se substituie întotdeauna lucrului? Doar scriitorii care au atins acea stare de grație a „ne-voinței de a înțelege" ar putea, în valea lui Iosafat al literelor, să fie încununați cu lauri. La timpul său, sau odată văzut, lucrul povestit și-ar pierde orice importanță și atunci arta de a scrie s-ar măsura după capacitatea fiecărui scriitor de „a corporaliza", de a materializa indicibilul și nu după cum pretinde critica astăzi, după aceea, inversă, de a dematerializa lucrul viu pentru a-l aduce în stare de indicibil: inconștient, mistic sau abjecțiune, substratul nu are importanță, doar gestul contează.

Pentru amândoi a existat la început o retractare, Céline în centrul cărții *Greața*, figură la care geniul lui Barthes a refuzat să subscrie; jucase *Perșii* în curtea Sorbonei, fusese Socrate fugind la brațul lui Alcibiade în prima sa lucrare, alesese liber nu să ascundă partea de umbră și de haos, ci să nu i se abandoneze cu niciun preț. Nu îi plăcea jazzul, ci doar opera, vocea umană interpretându-l pe Schumann, așa cum Chateaubriand refuzase să aleagă moartea pentru că văzuse în zorii Revoluției niște brute purtând câteva capete în vârful unor țepe. În insurecția împotriva ordinii, abjecția este regulă iar dragostea excepție. Unii se supun regulii și vociferează ziua întreagă, alții aleg excepția și mănâncă pâinea zeilor, construind o armonie factice pe pagina albă a cărții.

La bază, viziunea ororii și ochii care nu vor să o vadă, palinodia mereu. Chateaubriand nu va împroșca cu invective împotriva comitetelor, gărzilor naționale și ucigașilor din septembrie. Știe despre cei trei mii de proscriși asasinați în numele reformei agrare, vede Hadesul umplut de oameni valoroși, durerea lui Xerxes reîntors din luptă fără războinicii săi morți, rasa lui Iule, singura scăpată din Troia, răul fără niciun remediu, durerea, aude gemetele funebre, își întoarce privirile. Palinodie, Julie și Lucile, Jean-Baptiste cel pe care l-a iubit cel mai mult mama sa „nu au supraviețuit furtunilor Revoluției". Chateaubriand nu va ridica tonul, nenorocirea e la ordinea zilei. Cele trei victime ale Terorii nu îi provoacă mai multe reacții decât cei patru copii morți în leagăn. La ce bun să adaugi ură suferinței?

În felul său Chateaubriand suferă drama semiotică, deși acest termen nu exista încă: gloria pălise, semnul se substituise imaginii, ritualul se învârtea în gol; Ludovic al XVI-lea și miniștrii săi, bunăvoința regelui lăcătuș și visele fiziocraților nu vor putea schimba nimic. Reginei, prea tânără și abandonată, nu îi mai era milă de regatul Franței; niște tineri avocați au crezut, când a sosit timpul stărilor generale, că a venit ceasul metamorfozei anunțată de clopotele din Arras, de la Versailles și de la mănăstirea iacobinilor. Au urmat răzmerița

şi recunoaşterea ei judiciară, domnia proscripţiilor, întocmirea listelor de indezirabili, organizarea Terorii care – în mod excepţional – trebuia să nu dureze mult. Dar a durat. Sângele a curs peste tot, a apărut abjecţia şi odată cu ea ceea ce nu poate fi numit. Oamenii care au trăit în 1793 au văzut ceea ce au văzut bunicii noştri şi părinţii lor în 1918 şi 1945, o lume în care fantasmul realizat a făcut loc unui bal al spectrelor. Directoratul a fost perceput ca o operetă, Bonaparte, pe urmele lui Saint-Just, i-a condus pe sărăntoci la victorie contra Albilor, iuncherii prusaci care ar putea să-şi amintească. Urmele adânci ale acestor războaie nu s-au şters nici în 1914, nici în 1940. Nu avem niciodată idee cât de mare este memoria popoarelor, cât de puternic imaginarul care, adesea ca nişte duhuri scăpate din nişte sticle uitate de vreme, se trezesc, Erinii furioase gata să se răzbune! Napoleon a restabilit statul, ordinea, a făcut codul, a dat ţării legi, a încercat cu Concordatul să facă să fie uitată inima sângerândă a lui Cristos sub cămăşile descheiate ale francezilor, a murit ca martir, învins după ce a învins de mii de ori. David împotriva lui Goliat! Legenda era frumoasă, dar o plagă deschisă se cicatrizează greu. Corpul regal lipsea şi această lipsă a corupt Europa. Măcar unora le-a făcut plăcere să-l teologizeze, făcându-şi duşmanii schismatici. Ceea ce pe nedrept este numit război civil în Franţa este de fapt un război sfânt dus în numele trupului Regelui una cu trupul lui Cristos. Două teorii apologetice se confruntă: ele vorbesc despre domnia sfârşitului lumii, despre *katekon* sau acceleratorul de particole, despre Capitalul luciferian şi despre Templieri ce trebuie arşi pe rug, despre bancheri ce trebuie masacraţi şi despre atei ce trebuie exterminaţi. În aşteptarea sabiei, limba este la anatemă, mică înclinare care îi bucură întotdeauna pe tinerii dornici să învingă sau să piară! Ce violenţă nemaivăzută în acest război nesfârşit care îşi ascunde cu greu efectele dăunătoare sub nişte aparenţe ridicole.

Mai 1968 i-a fost străin lui Barthes, China i se va părea fără culoare, cel care a pretins întreaga viaţă că judecă lumea cu măsura materialismului istoric va refuza istoriei orice virtute judiciară. Chateaubriand, deşi diplomat şi ministru, va face la fel. De la tinereţe la bătrâneţe, viaţa unui scriitor este întotdeauna o călătorie pe loc. Din cariera sa politică Chateaubriand nu reţine decât dezgustul, melancolia, greaţa: „Prea lunga mea viaţă seamănă cu drumurilor romane străjuite de monumente funebre." Mai departe, „după moarte, viaţa mea adunată în mănunchiul lirelor sfărâmate..."[1] A fost o liră căreia i-a lipsit o coardă, anamneza cititorului, mâine, va repara lira. Nimeni

[1] CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, t.IV.

nu mai ştie scrie pentru morţi, îngeri sau fete vrăjite...Aurélia, Sylvie. Viaţa ca *nekuia*. Scriitorul ar fi Orfeu care se întoarce să o ia pe Euridice, Ulisse încercând de trei ori să-şi strângă în braţe mama iar omul politic, cetăţeanul Ahile, care caută puţin cam târziu să se înhame la plugul patern şi Eneea privind neputincios la suferinţa Didonei mult iubite. E un miracol al morţii care închide corpusul oferindu-i numele său de operă acest „Cântec de tristeţe", *terminus ad quem* şi eternă reîntoarcere a tinereţii, călătoarea zilei. Chateaubriand va regăsi fantoma lui Lucile în locul mormântului său. Fratele şi sora nu vor odihni împreună decât pe linţoliul alb al cărţii. Amélie, contracţie a fetei visate în zori, apare în primul carnet de bal al Vrăjitorului. Vor mai fi şi altele. Toate în aceeaşi măsură destinatare ale cântecului său. Ultima în special ne lămureşte pentru că apare sub pana lui de două ori fantomă, el fiind bătrân şi refuzându-i îmbrăţişarea, ştiind că este ireală. Pentru ea face un jurământ - cel pe care i l-a făcut lui Lucile înainte de a se îmbarca pentru Lumea Nouă, înainte să descopere, lucru ce nu i-a reuşit, trecerea de la Marele Nord spre Vest -, va zugrăvi lumea: „Floare încântătoare pe care nu vreau să o culeg, îţi adresez aceste ultime cânturi de tristeţe; nu le vei auzi decât după moartea mea, atunci când voi fi adunat viaţa în mănunchiul lirelor sfărâmate"[1]. Juliette de Récamier - idol neatins, văl şi trup alb al iubitei imaginare - va primi scrisorile destinate lui Lucile cea absentă. Viaţa nu este decât un pretext[2], preludiu, măsură a distanţei: ironie.

Moartea, pe măsură ce scrie lumea, o decolorează. Acmé. Finalul *Vieţii lui Rancé* în care „călătoarea nopţii", mamă a speciei umane, acoperă cu mantia sa chipurile şi trupurile, luând cu ea, diminuate, atât pasiunile temporale cât şi pe cele spirituale. Nu trebuia decât să stingi pasiunile, să devii stoic: să accepţi finitudinea şi să i te supui fără a crâcni. La această durere nemărginită, un remediu, cel căruia Barthes îi expune posologia într-o pagină strălucită: literatura[3].

Nu trebuie să te vindeci, nici să conjuri, nici să-ţi ridici un monument sau un mormânt, un memorial al timpului, ci să aşezi timpul de altădată (biografia şi romanul unei vieţi) pe pagina cărţii pentru a permite anamneza, aici acea

---

[1] *Mémoires d'outre-tombe*, t.IV.

[2] Şi în această postură Chateaubriand se rupe de curentul romantic care consideră viaţa aventuroasă superioară criptei pasiunilor-Trapa sau camera scriitorului.

[3] „La ce serveşte literatura? La ce serveşte să spui *pisică galbenă* în loc de *pisică pierdută*? Să numeşti bătrâneţea *călătoarea nopţii*?"(Prefaţă la *Vie de Rancé*, ultimele fraze). Poate cel mai frumos text din lume dedicat acestui lucru!

operațiune care îi permite cititorului să traverseze Aheronul la rândul său, să meargă în întâmpinarea propriilor fantome și a fantomelor veacului său. Modalitățile sunt multiple: „vocularul" indian, chemarea morților, nume dat semnalului care, în armată, este dat înainte de luptă, permițând celor vii și sufletelor rătăcitoare să strige: „Mâine în timpul luptei, gândește-te la mine", știind, înainte de a intra în învălmășeală, că fiecare dintre noi, simplu soldat sau rege, ar da în schimb totul pentru „încă o clipă de fericire", „un regat pentru un cal", deși a jurat pe drapel să învingă sau să piară. Grozăvia capetelor înfipte de gloată în vârful țepelor ar constitui fără îndoială scena augurală. Aceste capete moarte fără luptă, aceste capete moarte fără onoruri - o diferență imposibil de șters între visurile cavalerești din copilărie și realitatea întâmplată. Spectacolul văzut de soldatul Destouches care ne-a contaminat secolul nu a fost o fatalitate decât pentru că acest secol a refuzat să se lase ispitit de farmecul unei „clipe de fericire"[1]. În economia povestirii, diferența dintre moartea frumoasă - moartea pentru patrie - și accident ocupă locul central, într-o parte viața pe care nicio anamneză nu ar putea-o reînvia, în cealaltă cea care rămâne. Vor supraviețui doar chipurile femeilor, așa ca la Barthes, chipul mamei în grădina de iarnă: „Ea este! Chiar ea! În sfârșit ea!" Ele? Negresa sclavă, prima imagine zărită în țara libertății, tânăra țigancă cu bănuț de pe drumul ce ducea la Koblenz, iubirile sale atât de numeroase încât au zugrăvit un chip unic: Lucile, Amélie? Ce importanță are?

Să credem oare că întâmplarea care l-a lăsat pe viconte fără descendenți îi unește, fără voia lor, pe cei doi melancolici care, pe scena cuvântului, au făcut să se unească „generalul cu ireductibilul", regăsind „amoralitatea existenței (lor) prin generalitatea morală a limbajului?"[2] La Chateaubriand, nicio părere de rău: Dumnezeu reușește sau nu. Gentilomul se înclină. În locul „chipului neclar și palid al unei fetițe într-o grădină de iarnă", pelerinajul la Grand-Bé, vizita la Vallée-aux-Loups, ocolișul prin Urt. O iubire fără durere. Scrisul nu înseamnă decât a-și aminti, presimțea, afirma deja Cicero în *De oratore*. Critica sensibilă îi cere scriitorului să trăiască suferind, să depună mărturie fără să se plângă, luând o oarecare distanță, dar cu ochii înlăcrimați totuși, cu inima

---

[1] Formularea, titlu al unui poem de Brasillach, este a lui Henry de Montherlant. Originea sa? Familiaritatea pe care a avut-o de copil cu lumea romană, alegerea morții voluntare împotriva momentului de rămas bun anunțat și închiderea „blestematului" într-o căsuță de la marginea orașului păzită de câini. Tot o problemă de *qualia*...operator antic în luptă cu disperarea Modernilor.

[2] Prefață la *Vie de Rancé*, p. 1367.

frântă şi sufletul populat de cei absenţi, jucărie în mâna fantomelor şi pradă lui *nevermore*.

Mânia risipeşte – e rolul său –, suferinţa curăţă – catharsis. Suntem aici în prezenţa unei estetici a suferinţei, cea care îl desparte pe aed de protagoniştii săi.

Chateaubriand face şcoală.

Ovidiu la Tomis, precursor.

Era firesc ca ţara cea mai narcisistă din lume să-şi aleagă un profet al nefericirii (Céline) ca răspuns la nenorocirile aduse de cele două războaie mondiale şi ca mânia şi deriziunea să conducă, împreună cu indiferenţa, credincioasa lor tovarăşă, republica literelor.

EROUL ROMANTIC

Lui René, lui Werter şi chiar lui Byron locul de vedetă le-a fost uzurpat vreme îndelungată de un copil slăbuţ care avea să devină foarte curând un bătrân cu ten gălbui. Prin el, mitul eroului de care au uzat atât de mult Saint-Just şi Robespierre, a deranjat o vreme liniştea francezilor. Odată înfăptuită Revoluţia, ţara îşi regăsea monotonia de zi cu zi, „programul zilnic". La Paris Perron strălucea... va povesti Michelet într-o splendidă frază, femeile vor redeveni cochete; semeţi, bărbaţii le vor iubi din nou cu acea „dragoste vanitate" a cărei descriere ne-a rămas pentru vecie de la Stendhal. Sub arcadele Palatului-Regal unde în iulie 1789 tânărul Camille Desmoulins smulsese dintr-un copac o cocardă mânjită de atunci cu sânge, un locotenent, famelic de bună seamă, descoperea desfrâul şi amărăciunea sub hainele unei prostituate triste şi mai cu seamă ezita între gloria literelor şi cea a sabiei. Nici *Supeul de la Beaucaire*, nici *Clisson şi Eugénie* nu i-au adus tânărului nemurirea. Spada însă da! El a intrat în istorie prin piaţa din faţa bisericii Saint-Roch – patron al comedianţilor – şi la Arcole şi acolo a rămas. Umbra lui a şters contururile unui secol care i-a avut pe Chateaubriand, pe Constant şi pe Tocqueville ca aed, moralist şi gânditor. Astăzi aproape doar universităţile îi mai celebrează, cei care aspiră la înalta glorie a literelor le preferă scriitori marginali, imprecatorii, autorii aşa zişi contrarevoluţionari, convulsionarii de orice gen. Romantismul s-a refugiat în vagul pasiunilor, în disperarea „copiilor secolului", în postura husardă care continuă să joace decăderea lui Lucien Leuwen pe pavajul pieţei Stanislas la Nancy. Napoleon a devenit subiectul a două legende – una de aur

şi purpură, cealaltă de sânge şi noroi; astăzi Franţa suferă ştiindu-se victorioasă pentru ultima oară la Tilsit, căci victoriile care au urmat nu au fost câştigate decât cu ajutor. Orice imagine romantică păleşte în faţa întâlnirii dintre Napoleon şi Goethe la Erfurt. Orice carieră începută în aşteptarea gloriei şi terminată într-un bordei uitat de lume supără când e comparată cu faptele măreţe ale Micului Caporal devenit Cezar, învins la Waterloo şi mort, părinte umilit, în insula Sfânta-Elena. Gesta aceasta nu omite niciun capitol din cartea Orelor regatului Franţei, nici sărutul dat ciumatului de la Jaffa, nici visul Orientului - ce fiasco acea expediţie în Egipt! - nici trecerea Rubiconului, nici neobrăzarea seniorului care l-a sfidat pe Dumnezeu fie şi prin persoana papei, nici eroarea fatală de a-şi fi asasinat duşmanul în şanţurile de la Vincennes, ea trasează spirala urâtă de la obscuritate la glorie şi înapoi. Pentru ca romanul să fie perfect, trebuia ca Joséphine să fie crudă - în fine, să nu-i împărtăşească dragostea -, ca Marie-Louise să-i ia fiul. Trebuia ca, etern captiv, un Vulturaş să se joace din nou de-a victoriile tatălui, plimbându-şi pe harta Europei aripile smulse şi apoi agăţate la loc. Prin dimensiunea înfrângerii sale, Napoleon Bonaparte este mai mult decât oricine un reprezentant al romantismul. Vrăjitorul, ca orice bărbat al generaţiei sale, a fost frate şi fiu pentru această epopee, aşa cum a fost şi secolul său. Pe nisipul deşerturilor, bătut de vântul câmpiilor din marele Răsărit, Bonaparte a scris romanul eşecului şi al morţii, mormânt pentru mii de viteji, pulberi de imperiu, stele căzute care vor lumina pentru multă vreme pământul.

Poem contra poem, Chateaubriand l-a sfidat toată viaţa lui pe marele rival într-o luptă singulară. Nu trebuie să amintim aici poemul temporal al întâlnirii lor, valsul în doi timpi, de dăruire şi de rezervă, a cărui acmee se situează în momentul redactării pamfletului *De la Buonaparte la Bourboni*, poem conservator cu topos bine cunoscut - banal de trist - în care se exprimă vanitatea numelui împotriva uzurpatorului străin!

Chateaubriand ştia încă de la *Eseul despre revoluţii* că cuvântul său nu va putea însoţi transformările radicale din lume. Saint-Just putea. Tânărul François-René cunoştea deja fragilitatea energiei dată de dorinţă, ştia că acţiunea soră cu visul nu era decât o morală aristocratică cu valoare individuală. Micul caporal în redingotă verde, singur, erou prometeic, galvaniza energia poporului, smulgându-l din lipsa lui de consistenţă, din inexistenţă şi dându-i o smerenie pe care niciun poet n-ar fi în stare să o trezească. Marea Armată a devenit torţa populară căreia Chateaubriand va pretinde că i se opune prin forţa din *Geniul creştinismului*, sigur că e deja prea târziu. Fără însă - şi în aceasta

constă geniul său - a cădea în pesimismul flaubertian sau a ține doliu după Ideal (ceea ce va face Baudelaire), Chateaubriand va voi să fie istoriograful unui secol al cărui căpitan curajos a fost Bonaparte. Deși această figură i se pare un monstru, o captare a cuvântului, o minciună, un montaj, el îi presimte puterea viitoare în imaginarul colectiv și în cel poetic. Marea umbră, cea care dă trup și forță morților Revoluției, umbrelor trecutului, umbrii sale - „tristă opacitate a spectrului (său) viitor"[1], blazon al secolului, va fi Virgiliu pentru acest Dante nou și pentru Europa rând pe rând Paradis, Purgatoriu și Infern în așteptarea reconstituirii sale. Aici, cântecul de nuntă al Literaturii cu Istoria va fi un cântec de doliu pe care Europa îl va cânta fără încetare. François-René nu va fi niciodată de acord să îi urmeze pe cei orbiți de orgoliul numelui lor, în special pe Carol al X-lea și suita sa de mediocri. E însă de acord să admire acest secol care a fost și al său și se lasă cuprins în totalitate de tristețea dispariției sale anunțate. Oricât de mare ar fi, acest secol va trece ca și celelalte. Doar ordinea: călugării trapiști, instituțiile imperiale sau republicane, monumentele regulatoare scapă de corupție. Rămâne smerenia, soră activă a melancoliei. Poetul, moștenitor al trenei antice, este preotul care conduce doliul colectiv. Ale lui sunt palinodia, panegiricul, imnul și cântecul funebru pentru actele timpului! Chateaubriand nu va cânta iubirea mediteraneană, violența cărnii ca un fruct ce se coace, hrană pământească confundată cu pâinea îngerilor, ci o va alege pe Doamna în alb care, se spune, nu ceda niciodată pentru a nu decade...El va încerca proba smereniei filiale - întoarcerea onoarei paterne -, cultul surorii dispărută devreme, fără a deveni brațul înarmat al Electrei sale.

Își va aminti. Iată tot ce are de făcut.

Și făcând aceasta, va încerca, moștenire stoică, să domine moartea, singura lumină și mai ales unica certitudine. Zi după zi el își va da silința să o îmblânzească, să nu sufere gândindu-se la ea, să o iubească așa cum trebuie un creștin să-l iubească pe Dumnezeu, cu teamă și speranță, cu trup și suflet, lăsându-se în puterea Sa: rând pe rând și în același timp, supus sfâșiat de durere și apoi liniștit. Dat fiind că învierea a trecut pe de-a întregul de partea anamnezei, adică în literatură, Chateaubriand a fost un creștin neînsemnat.

„Om de litere perfect"[2], Vrăjitorul ia loc alături de Corneille și de Racine în clasicism, acolo unde un Maurice Barrès - „Clasici, romantici, așa

---

[1] „Noi suntem/Trista opacitate a spectrelor noastre viitoare/Dar blazonul doliilor risipit pe zadarnice ziduri" (Stéphane MALLARMÉ, *Toast funèbre*).

[2] Prin aceste cuvinte l-a salutat Baudelaire pe Théophile Gautier, căruia i-a dedicat *Florile răului*.

ceva nu există"[1] - şi un Roland Barthes - „Mi-e indiferent că nu sunt modern" - i se vor alătura. Doar bunătatea suverană a ordinii, taxinomie sau *nomos* suveran, triumfă în faţa morţii, evitând-o, dând un sens finitudinii, îmblânzind *anaknè*. De aceea angajamentele lor au fost mereu pasagere şi *doxae* lor fluctuante, după bunul plac al sentimentelor şi al zilelor. Astfel, operele lor îndreptate împotriva furiilor pamfletare[2] ne rămân asemeni unor scuturi de aramă, pavăză împotriva asaltului reînnoit al forţelor mâniei şi rebeliunii.

Coexistenţa esteticii clasice în inima romantismului că şi a haosului modernităţii născânde rămâne fără îndoială ultima victorie a „lucrării literare", condiţia unei rezistenţe posibile în lumea de azi, a cărei eficacitate ar putea creşte, permiţând literaturii să rămână de-a pururi ceea ce filosofia a fost pentru Boethius, consolare.

Clasicismul nu este poate decât o estetică a suferinţei...

SARAH VAJDA,
Scriitor.

[1] M. BARRÈS, *Discours de réception à l'Académie française*, 17 ianuarie 1907, afirmaţie preluată pe patul morţii de la Jean Moréas.

[2] Barrès va scrie *Leurs Figures*, anulată pe jumătate de *Les Diverses Familles spirituelles de la France*. Când corpusul s-a închis, geniul concilierii domină opera.

VI

BALZAC, CRITIC ORGANIC AL REVOLUȚIEI FRANCEZE

„Scriu la lumina a două adevăruri eterne: monarhia și religia"[1]

Balzac este un scriitor fundamental apolitic, în sensul pe care îl dăm noi, modernii, acestui termen și ar fi o mare greșeală să vrem să citim în uriașa sa comedie reflectarea sau elaborarea unei cetăți a oamenilor pur rațională. Într-un anume fel, în familia Comediilor, Dante este deja mult mai politic decât Balzac care, în mod voit sau pentru că *daimonul* său nu-i permite să meargă mai departe sau mai sus, rămâne la o înțelegere fragmentară, concretă – să nu ne temem să folosim acest termen – a realității politice. Balzac își rezervă pe de-a-ntregul acel domeniu pe care epoca noastră l-ar numi social și deci lipsit de *telos*. Nu pentru că ar lipsi din *Comedia umană* și din operele care o alcătuiesc personaje publice cu ambiții politice, locale sau naționale, însă mecanismul intern pe care îl studiază romancierul, și numai acesta, la acești ambițioși îl împiedică să adopte, în ficțiune, un adevărat punct de vedere sau să aibă un aplomb suficient pentru a judeca legile lumii fără a subiectiviza.

Astfel Balzac este un antimodern, după vechea terminologie recent consacrată de Antoine Compagnon[2], chiar un antifilosof s-ar putea spune, într-o epocă în care în Franța este filosof cel care își interpretează convingerile politice cu ajutorul artei literare, dramatice, epistolară sau romanescă. Cât este de diferit de aceea Balzac de Hugo, de exemplu, ale cărui veleități holistice acoperă ansamblul operei încă de la început! Exemplul celor doi *Cromwell* este frapant în această privință: ratați amândoi și derizorii, unul, cel al lui Hugo,

---

[1] BALZAC, Cuvânt înainte la *La Comédie humaine*, 12 vol., Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1976-1981.

[2] Antoine COMPAGNON, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.

supraviețuiește prin prefața sa care este un manifest, o detonare surdă din care se va naște acea mișcare impozantă, romantismul; celălalt, cel balzacian încă nu chiar balzacian, cade într-o uitare pe deplin justificată nefiind decât scena lecturii sale în fața familiei instalată în 1820 la Villeparisis care își petrece timpul continuând să-i îndrume pe învățăceii care răsfoiesc manualele de istorie literară. A evoca astăzi această jalnică scenă înseamnă doar a pune în lumină eșecul dintâi al unui căpcăun nu prea talentat la început nici pentru dramă, nici pentru politică.

Este tentant să spunem că geniul lui Balzac a crescut odată cu ascuțirea convingerilor sale politice. Întâmplare sau destin? Greu de răspuns. Complexitatea legăturilor dintre personajele sale crește în același timp cu viziunea lui asupra societății: când, la început, ele nu sunt fiecare decât eroul sau personajul secundar, sau chiar terțiar din romanul *lor*, curând, pe măsură ce trec anii, odată cu dezvoltarea internă a organicității societății sale, viața lor de zi cu zi prinde contur cu adevărat și primește, mai mult decât o dimensiune de excepție, un adevăr sociologic. Întrebările sale politice, chiar dacă primesc răspunsuri care sunt intrinsece construcției operei romanești, nu sunt străine, departe de aceasta, de acea creștere a complexității, loc în care se realizează geniul balzacian.

Pentru a încerca o situare a sa în marele bazar ideologic de la începutul secolului al XIX-lea, trebuie să amintim cu Pierre-Georges Castex că „înaintea oricărei încercări de creație romanescă, Balzac și-a exersat pana în filosofie"[1], că tânăr slujbaș, el crede în monismul materialist și mecanist al Luminilor și că încearcă chiar (întreprindere inedită pe atunci) să traducă începutul unei cărți a lui Spinoza, *Etica*. „Societatea nu face oare din om, în funcție de mediul în care își desfășoară acțiunile, tot atâția oameni diferiți câte varietăți există în zoologie?"[2]: acest naturalism *avant la lettre* este atunci crezul său simplu, amintind mereu că, după Walter Scott, Buffon a fost al doilea mentor al său. Așa cum arată de asemenea Castex, în tinerețea sa, Balzac „conta pe luminile pozitive ale gândirii științifice pentru a rezolva problemele metafizice". Paralel și conform unei bune logici postrevoluționare, Honoré manifestă în acea vreme a începuturilor sale – se poate vedea aceasta în *Falthurne*, de exemplu, – un anticlericalism militant și o încredere în magnetismul animal. Deci la început nu avem de a face nici cu un de Maistre nici cu un Bonald, de aceea evoluția ulterioară a

[1] BALZAC, *Oeuvres diverses*, 2 vol., Ed.Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1990-1996, t. I.

[2] ID., Cuvânt înainte la *La Comédie humaine*.

luărilor sale de poziție este cu atât mai interesantă. Din operele sale de tinerețe nepublicate în timpul vieții, ca de exemplu *Sténie sau erorile filosofice* (1820-1821), inspirată din *Noua Héloïse* și de Werther sau, mai mult, *Corsino* (1820-1821), descoperim, dacă vrem într-adevăr să vedem în eroul său filosof un dublu momentan, că el „a admis ca dogmă unică o providență oarbă care guvernează universul" și că „a doua sa profesiune de credință respingea nemurirea sufletului", chiar dacă începuse să se îndepărteze de d'Holbach și de pozitivismul său considerat prea sumar. Acest raport ciudat cu natura materială ca și cu viața spirituală îl va urmări toată viața, astfel se înțelege din *Louis Lambert* în 1832, unde materialismul și spiritualismul sunt descrise ca „cele două laturi ale unuia și aceluiași fapt" De fapt Balzac nu va ști prea bine pe ce să se bazeze în viziunea sa asupra metafizicii, care rămâne fluctuantă, primind sens până la urmă din însăși această schimbare, această neclaritate care este căutare dinamică a principiului unificator, principiu cosmic pe care doar arta își permite să-l delimiteze fără a reuși niciodată să-l numească. *Căutarea absolutului* și *Capodopera necunoscută* sunt o ilustrare a acestei căutări a lui Honoré niciodată terminată. Cu timpul el va ajunge să numească acest principiu Dumnezeu, după imaginea Cuvântului creator. Această „filosofie" de tinerețe atât de impresionistă va dăinui în opera sa ca și în raportarea sa la societatea politică a vremii ca materie de combustie dar nu ca sistem structurat care să-i permită să reflecteze asupra omului și a lumii. De aceea, în realitate, raportul său cu Franța, cu instituțiile sale și cu regimurile sale politice succesive este total fizic. Nu e lipsit de importanță că *Cromwell*, prima operă dusă la bun sfârșit, vorbește de un regicid și că eroul său, ipocrit, ambițios, seamănă deja cu un personaj din *Comedia umană*, adevărata sa Cetate. Din această tragedie Balzac voia, fără pic de rușine, să facă „breviarul regilor și al popoarelor"[1], asemeni unui nou Shakespeare. Roland Chollet și René Guise, în ediția Pléiade, fac această remarcă: Balzac „are deja un simț ascuțit al istoriei, al complexității raporturilor sociale, al bogăției și contradicțiilor ființei umane" atunci când îl desemnează pe Cromwell regicid ca pe un mare om de stat al timpului său.

Se apropie vremea când va scrie, anonim, două pamflete ultra-regaliste: *Despre dreptul primului născut* și *O istorie imparțială a iezuiților*, opere total minore și scrise la comandă despre care se va ajunge chiar să se spună că au fost destinate discreditării partidului ultra. Împrejurările exacte ale redactării lor nu sunt cunoscute și nu e clar dacă trebuie să vedem în ele o evoluție a convingerilor sale. Totuși este evident că tânărul Balzac nu are rezerve, cel

[1] ID., *Correspondance*, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", t.I, 2005.

puțin din rațiuni alimentare, să își permită exprimarea unor idei legitimiste ce prefigurează ceea ce a putut fi numit „schimbarea din 1830"[1]. Aici se încheagă de-a binelea și definitiv convingerile sale politice. Foarte curând după Cele Trei Glorioase, Balzac își dă seama că monarhia din Iulie reproduce la scară mare segregația socială care fusese apanajul Restaurației bourboniene și, așa cum arată pe bună dreptate François Taillandier, în 1830, „sub privirile tandre ale marchizei de Castries" (care i-a fost model pentru ducesa de Langeais), „și în fața dovezilor de interes și stimă pe care i le arată prietenii, el simte dintr-o dată că devine monarhist și catolic"[2]. În acel moment „simte că are stofă de om de stat" (Castex), astfel încât îi scrie generalului Pommereul odată cu expedierea broșurii *Anchetă asupra politicii a două ministere*: „Ambiția pe care o am e să fac să-mi triumfe principiile cu ajutorul unui minister." Pentru a-și atinge scopul se gândește să se servească de partidul neo-legitimist, opțiune pragmatică motivată și de faptul că viziunea sa despre lume se apropie din ce în ce mai mult de cea care critică virulent Revoluția franceză. El deplânge consecințele funeste dar ineluctabile ale împărțirii proprietății funciare[3] și, în *Medicul de țară*, una din operele sale cele mai reacționare, subliniază prin gura doctorului Bénassis pericolele sufragiului universal.

Însă ceea ce vrea mai ales să scoată în evidență sunt pericolele izvorâte din triumful noilor idei născute în secolul al XVIII-lea: „Balzac a reflectat mult la fenomenul care, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, se prezenta fie sub cuvântul de umanitarism, fie sub acela al unei filantropii izvorâte din filosofia iluministă, iar ceea ce spune el despre aceasta de nenumărate ori în *Comedia umană* este adesea surprinzător prin modernitate: de la masca unei false compasiuni individuale la cea a unei pseudo-generozități colective a unor ideologii cu scopuri totalitare, atunci când nu se maschează tarele unei dezvoltări fără margini a individualismului. Observațiile și judecățile sale conduc la o viziune perfect coerentă, chiar dacă contestabilă, asupra unei realități fundamentale a epocii noastre, aceea a „sacralizării inimii"[4]. Félicien Vernou din *Iluziile pierdute* demască astfel falsitatea vremii: „Omul care va urla împotriva iezuiților, va insulta curtea, atribuindu-i intenția de a restabili dreptul primului născut și va predica necesitatea unor cruciade în favoarea

---

[1] ID., *Oeuvres diverses*, t.II.

[2] François TAILLANDIER, *Balzac*, Paris, Gallimard, col. „Folio biographies", 2005.

[3] BALZAC, *„Du gouvernement moderne"*.

[4] René-Alexandre COURTEIX, *L'Humanitarisme, hypocrisie de la societé moderne? La vision prémonitoire de Balzac*, Paris, L'Écritoire du Publieur, 2006.

egalității, el care nu se consideră egalul nimănui." Iar Claude Vignon, personaj al aceluiași roman, îi răspunde: „Voi fi întotdeauna profund mirat când voi vedea un guvern că lasă pe niște caraghioși ca noi să fie în fruntea ideilor." Există la Balzac o obsesie pentru întoarcerea la real și care, încarnându-se virtual în marea sa operă romanescă pe cale să fie scrisă, îl lămurește în privința condițiilor vieții moderne. Fără să abordeze pamfletul, a cărui formă scurtă, incisivă și rapidă nu i se potrivește deloc de altfel, Honoré își va asezona de acum încolo majoritatea operelor sale cu reflecții critice asupra lumii noi care își dă pe față aspectele liberale burgheze continuând să zdruncine din temelii asizele sociale ca și cum acesta ar fi secretul perpetuității sale. Este mană cerească pentru romancier care câștigă în crearea personajelor sale și, în același timp, izvor de tristețe pentru om care își vede universul dispărând. La Balzac „bucuria de a trăi sub Vechiul Regim" nu trebuie regretată, el nu a cunoscut-o; însă epoca în care totul se dezorganizează continuu și care aruncă la gunoi sufletele mari trebuie disprețuită.

1834 marchează vârful gândirii romanești a lui Balzac și în același timp cel al gândirii sale politice, amândouă la apogeu. Căci nu numai că pune în lumină distrugerea ordinii temporale pe durata a patruzeci de ani, dar este și inventatorul timpului în roman: „Nu se poate povesti cronologic decât istoria timpului trecut, sistemul este inaplicabil la un prezent în mișcare"[1]. Într-o epocă de acum fără repere, timpul nu mai are valoare decât ca timp romanesc. De aceea epoca modernă nu mai este epică (în ciuda lui Hugo), nici lirică (în ciuda celorlalți romantici), ci doar romanescă, spune Balzac. Jocul, zeul epocii postrevoluționare, dă întâietate la toate: jocul locurilor, jocul averilor, jocul partidelor, jocul regimurilor, deschiderea este condiția necesară a noii omeniri. Balzac este cel care le introduce în roman, devenind maestrul, șeful de „șantier", cel care aranjează bucățile jocului de puzzle al noilor locuri în societate.

În același timp, lucrând ca publicist la *Feuilleton littéraire* mai ales, el este interesat de elaborarea unui statut juridic și social pentru oamenii de litere[2]. Știe că a venit vremea lui *homo oeconomicus*, pentru care locul de predilecție este provincia: „loc caracterizat printr-o curtenie în același timp rafinată și înăbușitoare, unde se joacă whist în timp ce se evaluează valoarea unei zestre sau a unei rente"[3], unde niște „obsedați de bani"[4] ca Grandet sau Gobseck sunt

---

[1] BALZAC, *Prefață* la *Une fille d'Ève*.

[2] BALZAC, „Lettre adressée aux écrivains français du XIX-e siècle", 1834.

[3] Fr. TAILLANDIER, *Balzac*.

[4] *Ibid.*

la ei acasă, disprețuind politica pentru că știu că puterea e trecătoare, doar bunurile lor rămân. „I-au tăiat capul unui rege și au răscolit toată Europa pentru ca dogarul din Saumur să-și poată mărita fiica cu un domn «de» ceva."[1] Însă printre alții apar și personaje de la putere ca Henri de Marsay, care rămân ceea ce au fost mai înainte, un fel de mici inele de aur în marele lanț social, veniți dintr-o lume dispărută, o lume din care n-a mai rămas nimic care să-i poată reproduce: destinați să dispară, să moară, rămân totuși sarea și piperul unei epoci, contrapunctul ei. Înfruntarea dintre Rastignac și Goriot este și aceea dintre vechea aristocrație și noii îmbogățiți.

Tânăr, Balzac se asemăna cu tinerii noștri: dezorientat, într-o confuzie fără nume de idealuri politice, când ici când colo, el împărtășește mult timp ideile liberale înainte de a deveni, la vârsta înțelepciunii, devotat tronului și altarului: „A evoluat tot timpul invers decât epoca sa. Nebun după împărat la cincisprezece ani, mai degrabă liberal până pe la treizeci [...], a fost repede dezamăgit de monarhia din Iulie"[2] și „într-un anume fel, opera sa este o critică generală a tot ce el consideră ca fiind o moștenire a lui 1789"[3]. Balzac elaborează o doctrină bazată pe trei valori: ordinea, autoritatea și tradiția și este adeptul unui conservatism luminat. Dacă se poate spune că nu a aderat niciodată cu adevărat la mișcarea legitimistă sau neo-legitimistă a vremii sale, este evident în schimb că, odată cu anii, forma politică pe care o consideră cea mai aproape de perfecțiune este Vechiul Regim. Istoria îi aduce pe tavă o lume întreagă de descris: sângele lui de romancier fierbe de bucurie, dar sufletul său antimodern suferă. „Balzac descoperă că opera sa, poate în ce are ea mai bun, se construiește împotriva timpului său"[4] și scrie această frază memorabilă: „Eu fac parte din opoziția care se cheamă viață."

Atomizare a familiilor și a patrimoniului, exasperare a ambițiilor și a rivalităților personale, putere slabă pentru că e „discutată", societatea nouă îi apare ca profund anti-umană. Honoré visează la restabilirea unei societăți organice, în care jocurile dorințelor și ale întâmplării să nu mai fie singurul regulament, în care să domnească ordinea dreaptă și în care fiecare să își știe locul. În 1837, în *Funcționarii*, el se declară în favoarea unei puteri solide, sprijinită de o aristocrație pământeană și de Biserică căreia Balzac îi conferă o dimensiune proto-maurrassiană de pacificatoare a moravurilor și a societății.

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

Balzac găsea astfel față de regimurile moștenite de la Revoluția franceză, „poziția oarecum adversă și critică ce este însăși condiția romanului"[1] și, ca Houellebecq astăzi, el devine camera neagră unde apare chipul timpului tocmai prin ceea ce l-a făcut să pară dezangajat sau naiv. Adevăratul chip al acestui timp tulbure, care își spunea timp al eliberării atunci când pregătea deja oprimarea claselor populare prin munca nereglementată, acumularea capitalului și ridicarea castelor banului la rang mai înalt decât s-au ridicat vreodată cele cu drept „de sânge". Există acel text minunat, *Plecarea* publicat în *keepsake*-ul *L'Émeraude*, în 1831, în care îl salută pe Carol al X-lea luând drumul exilului pentru ultima oară: „În momentul în care a apărut regele, s-au auzit un fel de aclamații surde izbucnind de pe toate buzele. Așa trebuia să se întâmple!..Este într-adevăr ultimul rege al Franței; după el va mai fi poate un rege al francezilor; acesta e regele lui Dumnezeu, regele legitim, rege așa cum trebuie să fie un rege, stăpân pe tronul său, așa cum sunteți voi stăpâni pe averea voastră, căci există între acest rege și averea voastră niște legături invizibile, o legătură intimă de care vă veți da seama într-o bună zi." „Dar vai!, continuă naratorul, acest bătrân credincios îmi ia cu el liniștea și dulcea libertate. Patria, reprezentată de hoți sau de transfugi, de regicizi sau de dobitoci, se va transforma în bilet de voie; iar dacă voi merge să mă plimb, va trebui să iau biletul de voie cu mine. Dacă voi merge în ținutul meu natal, trei băcani din cartier îmi vor dovedi că nu am voie și, improvizând un tribunal, mă vor condamna la închisoare în cea mai liberă dintre toate patriile." Așa cum domnișoara de Verneuil din *Șuanii* (versiunea corectată din 1835) ajunsese prin sentiment acolo unde se ajunge prin rațiune, să fie de acord că regele este țara", Balzac nu mai ezită și declară că „absolutismul sau cea mai mare sumă de putere posibilă oricum am numi-o, este cel mai bun mijloc de a înfăptui" binele maselor[2] și că „libertatea legilor înseamnă tirania moravurilor, așa cum despotismul legilor garantează libertatea moravurilor".

La capătul unei opere complet evolutivă, după articolele sale din *Rénovateur*, gazetă legitimistă, după *Șuanii*, *O Afacere tenebroasă*, *Un episod sub Teroare*, Balzac, risipitor cu timpul său ca și cu averea sa, devine conștient de valoarea unui bun politic imens dispărut: „Peste câteva luni veți ști că, chiar disprețuindu-i pe regi, va trebui să murim pe pragul palatelor lor protejându-i, pentru că un rege înseamnă noi înșine; un rege înseamnă patria întrupată; un rege ereditar este pecetea proprietății, contractul viu care îi leagă între ei pe toți

---

[1] *Ibid.*

[2] BALZAC; *Oeuvres deverses*, t.II.

cei care posedă împotriva celor care nu posedă. Un rege este cheia de boltă socială; un rege cu adevărat rege este forța, principiul, gândirea statului, iar regii sunt condiții esențiale pentru viața acestei bătrâne Europe care nu își poate menține supremația în lume decât prin lux, arte și gândire. Toate acestea nu pot trăi, nu se pot naște și nu pot prospera decât sub o imensă putere"[1].

Acest căpcăun care le repeta prietenilor „Vreau o puterea puternică... o vreau întreagă" va fi înțeles în întregime mai bine decât mulți teoreticieni ai ideilor politice, misterul echilibrului adus de monarhie și teribilul apocalips dezlănțuit de Revoluție, apocalips întins pe mai mulți ani și ale cărui orori continuă parcă și mai intens și în zilele noastre. Astfel el va putea conchide: „Am lucrat mai bine decât un istoric, sunt mai liber"[2].

JACQUES DE GUILLEBON,
Eseist.

[1] ID., *Le Départ*,în *Oeuvres diverses*, t.II, adnotări de Roland Chollet, Christiane și René Guise, p. 1021-1025.
[2] Prefață la *Une fille d'Ève*.

VII

DONOSO CORTÉS, OBSERVATOR AL REVOLUȚIEI ÎN EUROPA

Alexis de Toqueville şi Donoso Cortés împărtăşesc aceleaşi reticenţe faţă de mişcarea iniţiată de Revoluţia franceză. Dacă primul ghiceşte în spatele ambivalenţei fenomenului extinderea continuă a egalităţii condiţiilor şi, în paralel, a libertăţii pentru a deduce din aceasta efectele negative, al doilea înţelege procesul ireversibil care va semna actul de deces al Vechiului Regim. Cortés, pesimist până la disperare, va considera revoluţia care cuprinde Europa ca sinonimă cu o intensificare a violenţei ducând la deplasarea surselor de oprimare către mase şi contribuind la distrugerea oricărei idei de ordine politică. Revoluţia franceză nu poate, fără îndoială, să fie făcută răspunzătoare de toată dezlănţuirea de violenţă în ansamblul Europei dar, după părerea reacţionarilor, ea va legitima un stil politic marcat de brutalitate şi nihilism. Spectacolul violenţei revoluţionare îl va face pe Cortés să analizeze evoluţia ei şi a făuritorilor ei ca pe o dinamică nihilistă care va face să dispară lumea veche, accelerând astfel catastrofa finală. Gânditor creştin, el va căuta în Biserică instituţia temporală şi spirituală capabilă să se opună cel mai mult dezordinii, şi va sfârşi ca partizan al dictaturii, ultim recurs împotriva iminenţei pericolului revoluţionar.

Parcursul lui Donoso Cortés de la liberalismul doctrinar la contrarevoluţie se explică atât prin experienţa sa de gânditor catolic cât şi prin aceea de om politic. Spania lui Cortés este marcată de revoluţia liberală produsă de războaiele napoleoniene care s-a făcut într-un mod haotic şi sângeros[1]: Spania secolului al XIX-lea se caracterizează printr-o perioadă de instabilitate politică dominată de o serie de răzmeriţe, de războaie civile şi mişcări sociale. Vechiul

[1] Despre implantarea liberalismului în Spania vezi Joseph PÉREZ, *Histoire de l'Espagne*, Paris, Fayard, 1996, p. 554.

Regim răsturnat mai are nişte nostalgici care au o influenţă destul de importantă în mediile aristocratice şi ale clerului, ba chiar şi în cele populare dezamăgite sau revoltate de industrialismul triumfător. Revoluţia de la 1830 grăbeşte evoluţia monarhiei spaniole spre o formă constituţională şi deschide calea unui deceniu moderat. Viaţa politică este şi ea furtunoasă: din 1833, forţele politice, cu excepţia absolutiştilor, sunt în ansamblul lor de acord cu lichidarea ultimelor elemente politice ale Vechiului Regim şi cu instituirea libertăţii presei, a statului de drept şi a sufragiului cenzitar. Chestiunea modului de scrutin le comandă atunci pe toate celelalte, iar tânărul Cortés, încă liberal, îi face apologia vorbind de suveranitatea inteligenţei. Moderaţii, al căror orator atitrat va fi multă vreme, deşi acceptă ordinea constituţională nouă, vânzarea bunurilor clerului şi a celor comunale, vor apăra valorile tradiţionale, cele ale Bisericii catolice romane, încă religie de stat, neavând încredere nici în ideile revoluţionare, nici în cele liberale prea avansate.

Între 1847 şi 1850, Donoso Cortés trece printr-o importantă criză mistică cauzată fără îndoială de moartea fratelui său[1], care va duce la o aprofundare a credinţei sale şi, din punct de vedere politic, la o alunecare dinspre tabăra conservatorilor moderaţi spre cea a celor mai intransigenţi contrarevoluţionari. Referinţele sale vor înclina din ce în ce mai mult spre de Maistre şi Lamenais, mai mult decât spre Guizot şi Locke, căci evoluţia sa spre catolicism va merge mână în mână cu opoziţia faţă de liberalism. Începând cu această epocă, Cortés trece de la apologia parlamentarismului liberal la critica sa, de la catolicismul liberal la catolicismul tradiţionalist mistic, de la suveranitatea inteligenţei la apologia dictaturii ca „salvare publică". Pe lângă cauzele pur religioase, tulburările revoluţionare de la 1848 îl fac pe autorul spaniol să întrevadă potenţialităţile subversive şi distructive ale Revoluţiei ca principiu. Încă de atunci el critică vehement „demagogia care străbate Europa", care „lasă peste tot după ea bălţi de sânge" şi care „a călcat în picioare la Paris toate comorile de civilizaţie, la Viena toată maiestuozitatea

[1] În acest sens se poate citi scrisoarea pe care i-a adresat-o marchizului de Raffin, Albéric de Blanche, la 24 iulie 1849: „Dumnezeu mi-a pregătit o altă cale de convertire, mai eficace şi mai puternică. Aveam un frate, pe care l-am văzut trăind şi murind, care a trăit ca un înger şi a murit aşa cum ar muri îngerii dacă ar fi supuşi morţii. Din acea zi am jurat să iubesc şi să ador, aşa că iubesc şi ador...era să spun ceva ce nu pot spune, era să spun cu o infinită tandreţe: pe Dumnezeul fratelui meu" (*Oeuvres de Donoso Cortés*, 3 vol., Paris, ed. Auguste Vaton, 1862, t.I, p. 121).

imperiului, la Berlin somitățile filosofiei"[1]. Violența fenomenului îl face pe intelectualul spaniol să îi caute rădăcinile, să găsească în manifestările revoluționare de la 1789, 1830 și 1848 o sursă comună, un același spirit ideologic. Aducând la același numitor comun conflictele și revoltele care se înmulțesc în vremea sa, Cortés se așează pe linia de gândire a reacționarilor care l-au precedat.

Distincția făcută de liberali între mesajul de emancipare al Revoluției franceze și violența revoluționară înțeleasă ca un simplu accident nu îi mai reține atenția lui Cortés care, ca și adversarii săi socialiști, o va incorpora ideologiei revoluționare, ne uitând să o facă să aibă prioritate asupra discursurilor egalitare. Spre deosebire de socialiști și liberali, Cortés va face o prezentare exclusiv negativă a Revoluției ca fenomen istoric. Înainte de toate revoluția este o „negare absolută"[2], un principiu demagogic a cărui caracteristică principală este că se opune oricărei forme de autoritate bazată pe tradiție, legile divine și umane. Această negare, care distruge în esență ordinea teologică, le distruge și pe cele politică, morală și socială. Acest caracter absolut îl face pe Cortés să spună că revoluția este un rău absolut, eroarea absolută, din care decurg toate celelalte din cele mai variate domenii ale vieții omenești. Este o negare radicală, în primul rând teologică, ce se va termina în domeniul uman printr-o negare a decăderii omului, care devine bun, perfectibil la nesfârșit și cu o judecată dreaptă, perfectă. Răul devine atunci exterior omului, legitimând practica politică revoluționară: schimbările radicale din ceea ce se află înafara omului, ca de exemplu structurile sociale, politice și religioase, îi vor permite să devină mai bun. Organizarea politică este susținută de teologia catolică, de aceea, a se declara dușman al celei de a doua înseamnă a se declara dușman al politicului. Ea este de asemenea sinonimă cu tirania, cu aservirea omenirii prin forță și mulțime, atât de disprețuite și temute de Cortés. Revoluția devine în concepția sa un fenomen autonom de făuritorii săi pentru că se consideră o negare absolută și de esență păcătoasă. Ea ghidează planurile revoluționarilor independent de voința lor. A se baza pe justificările diferiților actori ai revoluțiilor din 1789, 1830 sau 1848 înseamnă a se adresa mai degrabă păpușilor decât păpușarilor. Revoluțiile devin inteligibile în funcție de una și aceeași revoluție cu origini în Păcat și făcută doar spre a distruge. Reacțiunea, inversând termenii fenomenului revoluționar, nu mai dă drept justificărilor expresiilor sale

[1] *L'Église et la Révolution*, în *Oeuvres de Donoso Cortés*, t.II, p. 302.
[2] *Ibid.*, p. 302.

particulare. Justificările revoluțiilor din 1789, 1830 și 1848 nu mai sunt decât niște pretexte pentru punerea în lumină a adevărului esențial al revoluției care este negare. Ca martor al prăbușirii Vechiului Regim, Cortés devine mesagerul veștii rele despre explozia maselor în conflictele care traversează Europa. Convențiile, legile și celelalte cutume care limitau sau opreau propagarea violenței dispar în fața noilor forme de manifestare revoluționară, în fața insurecției care face ca distincțiile tradiționale între combatanți și populație civilă, război și pace, politic și militar să fie noțiuni depășite. Revoluția confundă și mobilizează toate domeniile spre aceeași finalitate, distrugerea a ceea ce este în numele a ceea ce ar putea să fie, acest „ar putea fi" mereu volatil și susceptibil a se stratifica în a fi, deci de a fi la rândul său nedeterminat. Permanența în schimbare, pura negare ce apare ca ineluctabilă cere un răspuns care, inevitabil, va lua formele fenomenului pe care pretinde că îl împiedică. Contrarevoluția, această revoluție în sens contrar, va interzice reafirmarea urgentă a ordinii, a înlănțuirii armonioase a raporturilor spirituale și sociale, ceea ce înseamnă că ordinea politică este necesară.

Ideologia revoluționară vizibilă în revoltele din Franța și Spania devine pentru Cortés în 1848 parte integrantă din felul său de a concepe istoria lumii europene. Pentru creștinul Cortés, istoria este condiționată de păcatul originar, iar istoria nu este decât istoria epuizării ființei față în față cu destinul său natural, cel al pierderii, pe care numai intervenția supranaturală a lui Dumnezeu îl va putea scoate la lumină. Așa cum suferința pe cruce a lui Cristos și persecuțiile la care a fost supus au fost necesare pentru a aduce mântuire lumii, tot așa, trecerea oamenilor pe pământ face parte dintr-un plan divin care îi adună la un loc și îi obligă să își întoarcă fața spre Dumnezeu. Accelerarea evenimentelor și dezlănțuirea pasiunilor anunță izbăvirea dar, în mod paradoxal, cere să reziști și să te lași în grija promisiunii într-o altă lume. Istoria primește sens numai ca instrument divin, ea este determinată istoric pentru că este determinată teologic și trebuie să sfârșească prin dispariția ei.

După 1848 Cortés se face observatorul unei lumi gata să se prăbușească, în care revoluția și apostaza generalizată câștigă teren. El adoptă atunci un stil vădit catastrofic și consideră că trebuie să descrie noua linie de clivaj între, pe de o parte forțele politice și spirituale născute din revoluție care sunt socialismele atee și liberalismul, iar pe de alta Biserica catolică, încarnare a ordinii celei mai perfecte, atât spirituală cât și socială.

EVOLUȚIA REVOLUȚIEI

Ca toți autorii reacționari Cortés detestă lumea modernă din ce în ce mai închisă în materialism și haos. Ca observator, își pune stilul dominat de o gândire catastrofică în slujba Bisericii și a Spaniei reacționare. Victoria lui Dumnezeu nu va întârzia, va veni printr-o intervenție miraculoasă, de aceea autorul spaniol descrie evoluția revoluției ca pe aceea a morții ineluctabile a civilizației. În viziunea sa despre lumea modernă ca decădere, natura, fie ea umană sau, mai general vorbind, fizică, este asociată cu decăderea și cu prevaricațiunea. Omul aflat în afara grației divine este înclinat în mod firesc spre greșeală. Referindu-se la Evanghelii, Cortés explică că, atunci când i s-a cerut să aleagă între Iisus și Barabbas, poporul l-a ales pe Barabbas, ceea ce înclină să demonstreze răutatea omului și tendințele naturale ale spiritului aflat în afara planurilor lui Dumnezeu. Victoria lumii catolice nu aparține acestei lumi, care e sortită pieirii și catastrofei:

> Ce spune Sfânta Scriptură despre sfârșitul lumii? Spune că Anticristul va fi stăpânul universului și atunci, cu ultima catastrofă, va veni judecata de apoi. Ce va însemna această catastrofă? Ca și celelalte ea va însemna triumful *natural* al răului asupra binelui și triumful *supranatural* al lui Dumnezeu asupra răului, printr-o acțiune *directă, personală și suverană.*[1]

Dacă înfrângerea este sigură, lupta împotriva revoluției și a modernismului în general poate „îmblânzi catastrofa", atenuându-i deocamdată relele cele mai imediate. Lupta este apoi rezultatul datoriei morale: „Pentru noi, care ne facem o glorie din a fi catolici, lupta este împlinirea unei datorii și nu rezultatul unui calcul"[2]. Decadența este ineluctabilă, însă a nu o înfrunta este o greșeală nu politică, ci morală. Revoluția se desfășoară și trăiește prin cei care o fac. Apariția în lume a răului radical nu se poate face decât prin ei, dublură malefică a întrupării lui Dumezeu care s-a făcut om pentru a construi și nu pentru a distruge. În același timp victime și actori ai revoluției, cei care o fac, agenții, sunt pentru Cortés purtători ai spiritului de sedițiune în inima însăși a civilizației.

---

[1] *Ibid.*, p. 348.
[2] *Ibid.*, p. 349.

Agenții revoluției

Într-o scrisoare adresată cardinalului Fornari în mai 1849, Cortés prezintă succint un catalog de erori și erezii pe care el le împarte în două categorii: cele din prima categorie conduc la „haosul absolut și la totala anarhie", în timp ce cele din a doua „nu ar putea fi realizate decât cu ajutorul unui despotism de proporții uriașe și nemaiîntâlnite"[1]. Prima categorie grupează „școlile socialiste" - pe care le-am numi astăzi socialisme utopice și autosugestionare, cât se poate de critice la adresa statului, iar cealaltă comunismul, nu încă cel al lui Marx, ci niște socialisme etatiste care nu gândesc împotriva statului asemeni lui Saint-Simon sau Ferdinand Lassalle. Primii afirmă primatul absolut al libertății individuale și cer distrugerea oricărei instituții, ceilalți visează să suprime libertatea individuală spre folosul autorității statului. Cele două erori politice provin din două erezii distincte. Prima își are originea în negarea pură și simplă a autorității divine, ceea ce se reproduce atât în domeniul politic cât și în cel social: „Odată ce au instituit această negare a lui Dumnezeu, sursă și origine a oricărei autorități, logica cere ca ei să nege însăși autoritatea, printr-o negare absolută. Negarea paternității universale atrage după sine negarea paternității domestice; negarea autorității religioase o atrage după sine pe cea a autorității politice"[2]. Erezia comunistă decurge din panteism: „Atunci când totul este Dumnezeu și Dumnezeu este totul, Dumnezeu este mai întâi democrație și multitudine; [...]. În acest sistem, ceea ce nu este totul nu este Dumnezeu, chiar dacă participă la divinitate; iar ceea ce nu este Dumnezeu nu este nimic, căci nu există nimic în afară de Dumnezeu care e totul"[3]. Această ultimă erezie, prin caracterul său imperialist, aspiră la despotismul universal și la uniformizarea lumii prin distrugerea comunităților naturale pe care le apără civilizația catolică; ea este, după părerea lui Cortés, produsul „orgoliului luciferian". Cât despre „școlile socialiste", ele sunt produsul rationalismului filosofic. Ele aplică în politică republica iar în domeniul religios ateismul. Cortés afirmă caracterul său contradictoriu pentru că eticheta „socialist" trimite la o mulțime de curente fără acord între ele și negarea pe care o face „dogmei solidarității": Cortés extrage o lege generală a raporturilor umane raportată la transmiterea păcatului originar tuturor oamenilor. În virtutea acestuia toți sunt solidari și

[1] D. CORTÉS, *La lettre au cardinal Fornari*, trad.de A.Coyné, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989, p. 81.
[2] *Ibid.*, p. 82.
[3] *Ibid.*

toți aparțin unei singure umanități, aceeași. Împărtășind același păcat, oamenii sunt răspunzători în comun. E singura modalitate de a putea gândi pozitiv *umanitatea* în ordinea catolică.

Celălalt principiu comun tuturor socialiștilor, indiferent de bisericuță, este afirmarea naturii profund viciată a societății și necesitatea reconstruirii ei luând individul ca primat absolut, negându-i natura profund dinamică și contradictorie. Acest lucru îi permite lui Cortés să facă o obiecție în ceea ce privește reformismul radical și modul de gândire revoluționară, obiecție valoroasă pentru că analizează într-un mod profetic înclinația spre totalitarism a anumitor școli socialiste: în societatea catolică, care nu există independent de supușii care o compun, nimic nu poate exista în societate dacă nu a existat în prealabil în indivizi. În consecință e absurd să vrei să elimini răul din societate fără să te atingi de oameni. Ceea ce îl face pe Cortés să-și pună o întrebare în legătură cu acest rău din sânul societății conform doctrinei socialiste:

Răul, care după doctrina voastră, își are principiul în societate, este o esență sau un accident; dacă este o esență, nu este suficient, pentru a-l distruge, să zdruncini instituțiile sociale, trebuie, printre altele, să distrugi chiar societatea, pentru că ea este esența care îl produce sub toate formele sale; dacă, din contră, nu este decât un accident, veți fi obligați să faceți ceea ce nu ați făcut niciodată, ceea ce nu faceți, ceea ce nu veți putea face: sunteți obligați să îmi explicați mai întâi în ce epocă, din ce cauză, în ce mod și sub ce formă a survenit acest accident și apoi prin ce serii de deducții reușiți să faceți din om mântuitorul societății, dându-i puterea să o vindece de murdăriile ei, să o spele de păcate.[1]

Cortés nu vede în diferitele școli socialiste decât o sumă de contradicții izvorâte din ateism și raționalism, sumă de contradicții care răzbate în doctrina unui singur om: Pierre-Joseph Proudhon. El este revoluționarul orgolios prin excelență, „ultimul necredincios"[2]. În momentul în care Cortes își publică *Eseul despre catolicism, liberalism și socialism*, acesta este recunoscut ca teoretician al federalismului anarhist care, în 1851, dorește „ca poporul să își poată forma sufletul și rațiunea fără prejudecăți, să-l adore pe Dumnezeu fără preoți, să lucreze fără meșter, să participe la guvernarea țării sale fără să fie reprezentat de eroi sau de pungași"[3]. Condamnarea fără niciun drept de apel a oricărei

[1] D. CORTÉS, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Bouère, D. M. Morin, 1986, p. 253.
[2] D. CORTÉS, *Discours sur la dictature*, în *Oeuvres de Donoso Cortés*, t.II, p. 318.
[3] Citat de Marcel PRÉLOT și Philippe LESCUYER, în *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1992, p. 460.

forme de guvernământ este o consecință a condamnării autorității în general, asimilată cu un sistem de dominare patriarhal impus prin convenție de-a lungul secolelor. Asemeni lui Saint-Simon care, mai înainte, fusese o vreme model de gândire pentru tânărul Cortés, Proudhon consideră că a venit vremea modernizării modurilor de producție care trebuie să modeleze, în același elan, raporturile politice și sociale. De acum înainte, pentru mutualistul Proudhon, politicul trebuie să ia ca model de acțiune atelierul. Cortés îi recunoaște o oarecare erudiție autorului anarhist, dar aceasta nu îl împiedică mai târziu să deplângă și să ironizeze confuzia discursului său despre Dumnezeu și atribuțiile sale, compus dintr-o succesiune de negări din punctul de vedere al teologiei politice. Ca și în cazul afirmațiilor celorlalți adversari politici ai săi, Cortés le consideră pe cele ale lui Proudhon o erezie, în cazul de față o erezie maniheistă:

[...] Omul neluminat de credință se găsește în mod inevitabil antrenat în unul sau altul dintre cele două maniheisme: fie în maniheismul antic, după care există două principii, unul al binelui și unul al răului, întrupate fiecare într-un Dumnezeu, astfel încât omul are doi Dumnezei supremi, între care războiul e singura lege; fie în maniheismul proudhonian, care constă în afirmația că Dumnezeu este răul și că omul este binele; că puterea umană și puterea divină sunt două puteri rivale și că unica datorie a omului este să îl învingă pe Dumnezeu, dușmanul său.[1]

Aceste două maniheisme sunt pentru Cortés niște sisteme de interpretare globală a lumii, născute pentru a explica lupta perpetuă care opune ordinea naturală și spirituală catolică negărilor sale complete. Aceste interpretări permit să înțelegem existența luptei, însă nu permit să prevedem victoria unei tabere asupra celeilalte, triumful binelui asupra răului și viceversa. Lupta continuă nu își are rostul decât în victoria pe care maniheismele, oricare ar fi, antic sau proudhonian, nu o caută de fapt. Făcând să coexiste binele și răul ca entități la fel de substanțiale, chestiunea se deplasează de la adevăr la cea de forță care devine scop unic. În consecință, calificările morale de bine și rău nu mai au sens: natura cauzei apărate are mai puțină importanță, calificarea sa morală va fi determinată de victorie. A doua caracteristică a maniheismului proudhonian care, pentru Cortés, se explică prin absurditatea logicii, se referă la afirmațiile pe care le face despre bine și rău. Proudhon răstoarnă termenii

[1] D.CORTÉS, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, p. 160.

legăturii care îl unește pe om de Dumnezeu, declarând că Dumnezeu este răul iar omul este binele. El afirmă de asemenea că natura omului, întrupare a binelui, este dublă; în el coexistă o forță instinctivă care este Dumnezeu, și o forță logică, cea care îl face să fie om. Este absurd să pretindem că aceste două forțe, contradictorii între ele, coexistă în mod substanțial. A doua eroare a „cetățeanului Proudhon" este legată de definiția pe care o propune pentru Dumnezeu care, după cum am văzut în gândirea cortesiană, este direct legată de modul de organizare a puterii politice. Proudhon este un catalog de paradoxuri, un ghem de contradicții. În *Confesiunile unui revoluționar*, Proudhon îl definește pe Dumnezeu în același timp ca o forță universală, ceea ce îl apropie de panteism, ca cea mai înaltă întrupare în umanitate, ceea ce se referă la umanism și, în al treilea rând, neagă existența unui Dumnezeu personal și a providenței sale, ceea ce ține de deism. În sistemul său de contradicții economice, el mai face o întoarcere de o sută optzeci de grade: el susține că nu poate exista un alt Dumnezeu decât Dumnezeul personal și suveran, revenind asupra tuturor afirmațiilor sale din lucrarea precedentă, asupra dimensiunii sale „panteiste" și asupra „deismului" său. Până la urmă el ajunge să spună că Dumnezeu este dușmanul omului, ceea ce infirmă până și luările sale de poziție umaniste:

Rezultă din aceste texte că Dl.Proudhon, străbătând drumul tuturor contradicțiilor raționaliste, este când panteist, când umanist, când maniheist; că după ce a făcut să se înțeleagă că crede într-un Dumnezeu impersonal, declară absurdă și monstruoasă ideea de Dumnezeu, dacă Dumnezeu nu este o persoană; în fine, afirmă și neagă Providența. Și asta nu e totul, după cum am văzut într-un capitol precedent: în virtutea teoriei maniheiste a antagonismului dintre Dumnezeu și om, omul proudhonian era reprezentantul binelui, iar Dumnezeul proudhonian reprezentantul răului.[1]

Revoluția și agenții ei socialiști și comuniști anunță catastrofa finală - „Epocii discuțiilor îi urmează epoca revoluțiilor; din spatele sofiștilor apar călăii"[2] - care, crede Cortés, poate și trebuie să fie încetinită măcar dacă nu poate fi stăvilită. Extinderea principiului revoluției se traduce prin trecerea revoluției *în* revoluțiile care i-au urmat; în mod ironic Cortés construiește o

[1] *Ibid.*, p. 237
[2] *Ibid.*, p. 37.

analiză lineară a mişcării revoluţionare ca şi adversarii săi socialişti care cuprind, într-un singur gest, 1789 şi 1917, luarea Bastiliei şi a Palatului de Iarnă.

Ordinea necesităţilor variază, nu necesitatea însăşi. Reacţiunea va explica evoluţia în istorie prin parizie, înlănţuirea fenomenelor prin necesitatea sa în plan divin, în timp ce fratele său duşman, revoluţia, o va explica printr-o dialectică a istoriei, moment irepresibil care va sfârşi prin reconcilierea societăţii cu ea însăşi. Modelarea contrarevoluţiei după adversarul său revoluţionar marchează limita unui demers care se afirma nu ca o opoziţie ci ca un purtător de cuvânt al lumii care o preceda. Cortés nu avea pretenţia că apără interesele victimelor revoluţiei, ci pe acelea ale unei civilizaţii milenare care a existat cu mult înaintea revoluţiei. Reluând diviziunile simbolice impuse de extinderea revoluţiei, acceptând să îi adopte limbajul, Cortés nu a putut să anticipeze nici transformările sale şi nici încheierea ei în folosul consensului democratic. Concentrându-şi asupra ei toate opoziţiile faţă de revoluţie în general şi deci şi faţă de Revoluţia franceză, linia de demarcaţie între opozanţii şi partizanii revoluţiei s-a substituit unor clivaje sociale şi politice mai vechi. Marcând în parte adevărata diviziune socială din sânul diferitelor ţări europene, identificarea comună, dincolo de diviziunile interne din mişcările care au acceptat revoluţia, s-a constituit împotriva reacţiunii. Constituirea simbolică a unei societăţi civile democratice incorporând socialişti, liberali şi, mai târziu, comunişti, s-a făcut de asemenea în adversitate. Astfel, în mod paradoxal, critica revoluţionară, cristalizând în ea toate opoziţiile revoluţionare, a ajutat la fortificarea unei comunităţi politice al cărei ciment a fost deplina acceptare a principiilor de la 1789 şi pe care cele ce aveau să vină pretindeau că le împlinesc.

RĂSPUNSUL LA REVOLUŢIE: DICTATURA

Cortés reconstituie societatea plecând de la revoluţie, de la absenţa pură şi de la negare, ceea ce îl face să apere o contra-societate ideală, armonioasă, cea pe care o prezintă în *Eseu despre catolicism, liberalism şi socialism*, apărând în acelaşi timp, ca om politic, o poziţie decizionistă în mai multe discursuri ţinute în vremea aceea în faţa Parlamentului spaniol. Gravitatea avântului revoluţionar de după 1848 trebuie contracarată printr-un act de voinţă pură care să îl oprească, măcar momentan, şi acesta ar putea lua forma dictaturii.

După Cortés, ideea însăşi de ordine între oameni nu este posibilă decât în societăţile catolice; căci ordinea precedentă, fondată pe baze pur mondene,

nu este viabilă din cauza naturii decăzute, imperfecte a omului. Sferele culturale, politice, sociale și religioase sunt pentru autorul spaniol legate între ele; de aceea concepția sa despre putere este o copie fidelă a concepției sale despre Dumnezeu:

Din lumea religioasă, ordinea va pătrunde în lumea morală, iar din aceasta în lumea politică. Dumnezeul catolic, creator și deținător al tuturor lucrurilor, a supus orice lucru puterii de conducere a providenței sale.[1]

De la venirea lui Cristos, puterea care nu avea ca fundament decât autoritatea umană, s-a întărit, legitimată fiind de Dumnezeu, sursa sa exclusivă. Cortés accentuează că „ideea de autoritate este de origine catolică"[2], că Cristos exercită o guvernare suverană prin intermediul vicarului său a cărui autoritate este sfântă. Numai în societatea catolică se poate vorbi de o autoritate care nu se bazează pe forță ci pe consimțământ. Ca și pentru de Maistre, Biserica exercită un magisteriu politic mai presus de națiuni, un magisteriu de încarnare a legitimității. Pentru autorul spaniol, definiția de autoritate legitimă pe care o exercită principii este conținută în declarațiile Bisericii în momentul ungerii regilor, care insistă asupra îndatoririlor față de suveranitate, aceasta ne fiind dată ca putere pură ci ca „autoritate delegată" prin intervenția lui Iisus Cristos: „Primește acest sceptru, el este emblema puterii sfinte care îți este încredințată pentru a-i ocroti pe cei slabi, pentru a susține tot ce se clatină, pentru a-i pedepsi pe cei răi și a-i conduce pe cei buni pe calea izbăvirii [...]"[3]. Dumnezeu, stăpân în cer și pe pământ, este suveran și în politică, astfel că revoluția și tirania sunt imposibile. Prin această concepție despre suveranitate, vedem că Donoso Cortés consideră că există un drept natural mai presus de drepturile statelor care își condiționează suveranitatea; acesta este respectul pentru învățăturile religiei catolice și ale Bisericii.

Cortés stabilește imaginea suveranității plecând de la autoritatea Bisericii catolice, autoritate stabilită direct de Dumnezeu, deci infailibilă și imuabilă și de oameni, deci acceptată[4]. Legătură între natural și supranatural, ea este expresia și condiția adevărului în ansamblul societății. Contrar celorlalte puteri umane, autoritatea Bisericii este infailibilă, căci puterea sa nu rezultă din

---

[1] *Ibid.*, p. 55.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 56.
[4] *Ibid*, p. 78.

discuții, atribut al naturii umane care este faibilă, inconștientă de binele pe care îl posedă pentru că păcatul originar, prezent în fiecare om, îi dereglează inteligența și voința.[1] Prin aceasta, se justifică „intoleranța sa doctrinală" care „a salvat lumea de la haos"[2].

Suveranitatea se încarnează în persoana papei care, după modelul Trinității, va concilia în propria persoană unitatea Bisericii și a creștinătății și diversitatea popoarelor catolice. Mai precis, sistemul politic cortesian, mai degrabă ruralist, este o sumă de unități politice al cărei vârf este papa, reprezentantul unității supreme a cărei „suverană putere" vine de la Dumnezeu: unitățile de bază, familiile, se federează în comune, pentru care primăria este simbolul unității administrative, iar Biserica cel al comunității spirituale. Ansamblul unităților municipale reprezintă unitatea națională, „care este simbolizată printr-un tron și personificată printr-un rege"[3], ea însăși asociindu-se celorlalte națiuni creștine sub autoritatea supremă și universală a papei. Într-un discurs din 1849, în câțiva termeni, Cortés definește ceea ce este pentru el suveranitatea reprezentată prin papă și calitățile care îi sunt asociate, infailibilitatea și caracterul independent:

> Lumea catolică are dreptul să ceară ca oracolul infailibil al dogmelor sale să fie liber și independent; lumea catolică nu poate avea siguranța că șeful său spiritual este independent și liber decât dacă acest șef este suveran; numai suveranul nu depinde de nimeni. În consecință, Domnilor, problema suveranității care peste tot este o problemă politică este, în plus, la Roma, o problemă religioasă.[4]

Unitatea oamenilor se face în funcție de o colaborare pașnică între ordinea spirituală și cea temporală. Tutela binevoitoare a Bisericii asupra sufletelor este dublată de o dimensiune agonistică, deci politică, acolo unde dușmanii săi sunt din ce în ce mai prezenți. Mărturie a dublului său magisteriu, în lume și dincolo de lume, după părerea autorului spaniol, ea acționează în deplină cunoștință a negării sale, fiind și o epură a ordinii. În felul în care e organizată și în relațiile sale cu lumea, ea este exemplul celei mai perfecte societăți politice, cea mai conformă cu ordinea spirituală, rămânând în opoziție cu pericolele care o amenință atât spiritual cât și politic. Acțiunea papei care poate să-i pună în încurcătură infaibilitatea și care, până de curând,

---

[1] *Ibid.*, p. 69.
[2] *Ibid.*, p. 72.
[3] *Ibid*, p. 77.
[4] D. CORTÉS, *Discours sur la dictature*, p. 334.

angaja conduita Bisericii militante în ansamblul său, trasează contururile activității politice prin excelență. Necesitățile situației istorice, ale evoluției revoluției aici și acum îi determină pe oponenții săi să acționeze, să se adapteze și să se modeleze după ea pentru a-i încetini evoluția. Ceea ce, în viața Bisericii, va însemna adoptarea Syllabus-ului, în politică, apărarea autorității politice absolute, a dictaturii, spune Cortés, pentru a bara drumul acțiunilor revoluționare. Împotriva expansiunii revoluției nu există decât această soluție, pentru că vechile autorități sunt definitiv pierdute.

După revoluția de la 1848, Cortés îi atacă violent pe foștii lui prieteni liberali care împărtășesc aceleași origini raționaliste ca și adversarii lor socialiști și comuniști, acuzați de către el de a fi favorizat revoluția în toate domeniile. El vede în ei niște profesioniști ai discuției într-o epocă de criză care ar avea nevoie de o decizie pur politică. Analiza se bazează pe considerarea liberalismului ca o filosofie a discuției perpetue, inadaptată la urgențele situației politice a epocii care se confruntă cu dizolvarea societății. Dictatura va însemna un răspuns la criza de legitimitate amorsată de liberalism.

Într-o situație politică ce cade într-un legalism nelegitim, Cortés se angajează personal pentru instituirea unei dictaturi care să pună capăt nehotărârii parlamentare. Elaborarea unei teorii a dictaturii se face începând cu *Discurs asupra dictaturii*, pronunțat la 4 ianuarie 1849 și care, alături de *Discurs asupra situației generale din Europa*, la 30 ianuarie 1850 și *Discurs asupra situației din Spania*, la 30 decembrie 1850, îl fac celebru în Europa, atrăgând și atenția unui alt mare polemist catolic, Louis Veuillot. În acel moment, Cortés îl susține pentru Spania pe generalul Narvaez care pune mâna pe putere în 1844, o abandonează în 1846 și o reia la 3 august 1847. Acesta este încă la putere când Cortés își pronunță *Discursul asupra dictaturii*, în care îl laudă că a știut să se inspire din preceptul „atât de înțelept" al Republicii romane: *„caveant consules"*, și că, în momentul în care, la granița Pirineilor se profila din nou pericolul revoluției, a pus salvarea țării mai presus decât legalitatea. În 1850, Narvaez pierde susținerea lui Cortés scandalizat de afacerile de corupție ale unor miniștri în care, se pare, era implicat și dictatorul și chiar fratele lui Cortés, Eusebio[1].

Prima parte a *Discursului asupra dictaturii* începe cu o critică virulentă a opoziției progresiste, al cărei program guvernamental i se pare steril și chiar dăunător. Pe când liberalul Cortina susține principiul legalității indiferent de

[1] John T. GRAHAM, *Donoso Cortés: Utopian Romanticist and Political Realist*, Colombia, Univerity of Missouri Press, 1974, p. 224.

împrejurări, Cortés opune legalitate şi societate, făcând-o să primeze pe a doua: „Când legalitatea e suficientă pentru a salva societatea, legalitatea, când ea nu e suficientă, dictatura"[1]. Într-o analogie între corpul omenesc şi corpul social, el consideră că concentrarea puterilor trebuie să fie proporţională cu concentrarea relelor care le invadează. Dacă răul radical este concentrat - pentru Cortés este mereu importantă apărarea împotriva ameninţării revoluţionare care înaintează în Europa - este necesară o concentrare a puterii politice „într-o singură mână"[2]. Credincios demersului său teologico-politic, Cortés va face să corespundă dictatura în ordinea politică unei poziţii din „ordinea divină", cea a intervenţiei miraculoase. Dumnezeu conduce lumea într-un mod „constituţional", formulează şi instituie legile fundamentale ale ordinii naturale şi umane care sunt, după terminologia scolastică, cauzele secundare. Totuşi, se întâmplă ca acest Dumnezeu care formulează legile, să facă derogare de la această „legalitate", printr-o intervenţie *directă* şi *suverană*, în mod miraculos şi excepţional, aşa cum a fost de exemplu în cazul Potopului. Totuşi, această dictatură care se opune unei legalităţi care nu mai ţine cont de nevoile societăţii este concurată de o altă dictatură, dictatura revoluţionară. Aceasta, pe lângă că este totală, pentru că se interesează de toate domeniile vieţii individului, este ipocrită, căci pretinde să instaureze republica, libertatea, egalitatea, fraternitatea, însă nu face decât să impună o oligarhie bazată pe minciună. Oratorul schiţează apoi o istorie a omenirii, care oscilează între represiunea politică şi represiunea religioasă. Cortés nu atribuie acestui termen nicio conotaţie peiorativă, căci pentru el este sinonim cu presiunea. El face o paralelă cu mercurul unui termometru: acolo unde represiunea politică este puternică, represiunea religioasă este slabă şi invers. Ceea ce Cortés numeşte presiune religioasă trebuie asociată cu moravurile care, atunci când nu există sau nu sunt fireşti în sânul societăţii, duc în mod automat la extinderea dominaţiei politice şi, paralel, la o slăbire a sentimentului de legitimitate a puterii instalate. Acest lucru conduce la despotismul generalizat pe care secolul XX îl lasă să se întrevadă:

[...] Domnilor, vreau să spun că, dacă termometrul religios continuă să scadă, nu vom mai putea vedea până unde vom merge. Eu unul nu văd, Domnilor, şi nu pot să nu mă gândesc la acest lucru fără să mă îngrozesc. Luaţi în considerare analogiile pe care vi le-am expus şi cântăriţi: dacă niciun guvern nu era necesar în

[1] D. CORTÉS, *Discours sur la dictature*, p. 309.
[2] *Ibid.*, p. 311.

momentul apogeului represiunii religioase, acum, când aceasta nu mai există, ce guvern va fi de ajuns pentru a o reprima? Oare nu cumva orice formă de despotism va fi neputincioasă?[1]

După o scurtă trecere în revistă a evenimentelor de la Roma care l-au alungat din funcție pe papă, Cortés termină cu această dilemă între două forme de dictatură:

Astfel, Domnilor, chestiunea, cum am mai spus-o, nu este alegerea între libertate și dictatură; dacă ar fi să aleg între libertate și dictatură, aș vota pentru libertate ca și dumneavoastră, toți cei din această sală. Chestiunea este aceasta și încheie: trebuie să alegem între dictatura insurecției și dictatura guvernului; în această alternativă eu aleg dictatura guvernului, ca fiind mai puțin apăsătoare și mai puțin rușinoasă. [...] Trebuie să alegem între dictatura pumnalului și dictatura sabiei: eu unul aleg dictatura sabiei pentru că este mai nobilă.[2]

Acest discurs, tradus în limba franceză în ziarul *L'Univers* al lui Louis Veuillot, a avut ecou în Europa cercurilor ultramontaniste, făcându-l cunoscut pe Cortés în Franța.

Dictaturii revoluționare care se extinde distrugând i se opune dictatura conservatoare, centrată pe ordine și pe acceptarea a ceea ce se află în centrul politicului, relația de interdependență, de supunere și de comandă între indivizi, ca răul cel mai mic.

Observațiile lui Cortés asupra revoluției îmbină lecturile teologice și politice ale unui polemist apocaliptic. Disociind principiul revoluționar de manifestările revoluționare, el percepe în scopurile sale distrugerea fundamentărilor vechii lumi politice europene cu o acuitate pe care i-au recunoscut-o autori foarte diferiți ca Leon Bloy, Barbey d'Aurevilly sau Carl Schmitt. Dar reducând consistența fenomenului revoluționar la o pură negare, el nu a putut anticipa, așa cum a făcut-o Tocqueville, reorientarea sa posibilă spre exigența egalității democratice care ar putea până la urmă să netezească raporturile sociale în loc să le distrugă. Cortés scrie înaintea lui Marx, de asemenea. Munca istoriei, accelerarea conflictelor sociale conducând la o societate fără clase care va transforma revoluția și-i va oculta formele precedente timp de mai bine de

[1] *Ibid.*, p. 334.
[2] *Ibid.*, p. 337.

un secol îi vor da un conținut pozitiv pe care contrarevoluția nu l-a luat niciodată în serios.

Instituind ordinea în lume, politică și spirituală și având în vedere posibila sa prăbușire, Cortés scoate în evidență fragilitatea societății și iluzia liberală a neutralității sale. Îngemănarea de convenții, de situații și de cutume care au făcut posibilă civilizația ținea de niște principii indiscutabile pe care Revoluția le-a distrus definitiv. Dezvăluind posibilitatea sfârșitului societății, Cortés trimite la originea sa, o decizie suverană de origine divină, care o face de la început să fie orientată spre un scop în istorie și dincolo de ea. Opoziția, conflictul, împărțirea lumii între diferitele finalități care i se atribuie, scoate în evidență o dimensiune agonistică în sânul relațiilor umane care, după Cortés, își pune amprenta în toate fenomenele socio-istorice. Logica unor opoziții tot mai mari, aproape dialectice, între Revoluție și contrarevoluție, ateism și creștinism, dictatură revoluționară și dictatură conservatoare nu a dus totuși la apocalipsul final de care vorbea Cortés. Esențializarea conflictului în conducerea problemelor omului nu a reușit să cuprindă ansamblul semnificației sale, chiar dacă i-a dezvăluit una dintre fațete.

Arătând caracterul de nedeterminare permanentă a revoluției, Cortés a dezvăluit dimensiunea sa nepolitică. Raporturile de autoritate și de subordonare, de comandă și de supunere care țes pânza societății omenești nu pot fi negate iar experiența totalitară face parte din istorie, așa cum amintește Claude Lefort, încă de la reapariția sa într-un regim care pretindea că a eradicat-o total. Reacția lui Cortés, aceea de a afirma autoritatea politicii în accepția sa cea mai pură, dictatura, suferea fără îndoială de un defect de percepție a iminenței pericolului, însă ea depune mărturie pentru partea obscură și îndelung ocultată a prelungirii revoluțiilor în Europa: brutalităților, represiunilor sângeroase și opresiunilor unei tabere, le-au urmat brutalitățile, represiunile și opresiunile din cealaltă tabără și toate acestea justificate prin perspectiva marii seri.

FRÉDÉRIC MORGAN,
Doctorand în filosofie politică.

VIII

SENSUL METAFIZIC AL REVOLUȚIEI ÎN OPERA FILOSOFULUI ANTOINE BLANC DE SAINT-BONNET (1815-1880)

Invocată, temută sau incriminată, Revoluția de la 1789 este considerată unanim ca un eveniment istoric și politic fondator. Pentru totalitatea istoricilor faptelor, ea inaugurează epoca contemporană; pentru totalitatea istoricilor ideilor, ea conferă erei pe care o inaugurează suportul ideologic - drepturile omului - dându-i posibilitatea să se perpetueze ca un eveniment nedefinit. Revoluția nu se oprește: există întotdeauna un progres de cucerit, o egalitate de stabilit, pe scurt o avansare de obținut pentru omenire. În acest sens, Revoluția nu este un eveniment ci o epocă. Iar atât partizanii Revoluției cât și opozanții ei sunt de acord asupra acestui lucru. Cei din urmă consideră de altfel că acest eveniment fondator, care marchează o diferență și se afirmă ca absolut prin doctrina sa nouă și cuceritoare, chiar mesianică, este și un episod tranșant: el introduce o dialectică a opoziției în ordinea cronologică (înainte și după), scindare temporală care implică o separare intelectuală și politică (pro și contra). Această separare se produce în momentul chestiunii veto-ului, la 11 septembrie 1789: la stânga partizanii unui veto suspensiv, la dreapta partizanii unui veto absolut. Din acest moment are loc ruptura cu evenimentul revoluționar - la început dorit de către toată lumea pentru reformele sale - care se amplifică făcând să apară două concepții asupra lumii, rivale și ireductibile.

În domeniul istoriei ideilor, observăm cum curentul contestatar, care își are rădăcinile în mișcarea opusă filosofiei iluministe, este studiat parțial și părtinitor: istoriografia este a învingătorilor. Există deci o disproporție considerabilă între cele două curente opuse despre care vorbim, și de fapt cunoștințele pe care le avem despre gândirea reacționară sunt relativ rudimentare față de cele

pe care le avem despre doctrinele liberaliste sau socialiste. Cu toate acestea, voci demne de stimă s-au făcut auzite pentru a aduce obiecții sau a face lumină în chestiuni rămase în suspensie sau controversate. Îi amintim pe Joseph de Maistre şi pe Louis de Bonald, însă după ei au luat parte la dezbatere şi alții. Printre aceştia trebuie să-l menționăm pe Antoine Blanc de Saint-Bonnet, un continuator puțin cunoscut al gândirii contrarevoluționare franceze, ba chiar, am putea spune, necunoscut.

Căci numele acestui filosof nu mai spune astăzi nimic nimănui. Cine îl cunoaşte? Blanc de Saint-Bonnet apare în dicționarele curente foarte rar iar studiile care îi sunt consacrate sunt de asemenea rare. În zilele noastre poate doar pentru o persoană cultă dintr-o mie să însemne ceva opera, gândirea sau numele acestui scriitor.[1]

Cu toate acestea, importanța şi influența lucrărilor sale au fost reale atât pentru contemporanii săi cât şi pentru unii intelectuali ai secolului al XX-lea. Toți comentatorii săi îi apreciază spiritul strălucit şi stilul îngrijit. Aşa se explică poate un anume insucces al său, remarcat imediat de Jules Barbey d'Aurevilly, critic bătăios şi pătrunzător, la apariția lucrării lui de Saint-Bonnet despre *Slăbirea rațiunii*. Ca şi celelalte cărți scrise de autorul nostru, acest opuscul, spune el, nu va cunoaşte succesul: „Cărțile, ca şi talentele destinate unui succes rapid, unui succes imediat chiar, au nevoie de o doză de mediocritate, fie în formă, fie în fond, care să nu năucească prea tare mulțimea de spirite care are tupeul să le judece. Atunci când îți lipseşte această preafericită doză de mediocritate care îți atrage simpatia vulgară, ai nevoie de timp pentru a-ți crea un renume sau a anunța un adevăr. Or această carte a Dl. de Saint-Bonnet este tot atât de măreț şi artistic scrisă pe cât de clar gândită. Autorul, de altfel, o ştie. Ştie că gloriile cele mai curate şi mai solide, diamante dureroase, se formează la fel ca cele mai lente şi frumoase cristalizări. Oricare ar fi răsunetul sau tăcerea provocate de o nouă scriere pe care a publicat-o, el nu se va mira; este prea metafizician ca să se mire"[2].

---

[1] Vezi Marcel DE LA BIGNE DE VILLENEUVE, *Un philosophe et un sociologue méconnu, Blanc de Saint-Bonnet*, Paris, Beauchesne, 1949, p. 40. Numărul este exagerat, dar faptul rămâne: Blanc de Saint-Bonnet nu este cunoscut şi lipseşte din majoritatea manualelor de istorie politică.

[2] Jules BARBEY D'AUREVILLY, *Les Oeuvres et les Hommes*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, t.I, p. 183. Léon Bloy, pentru care Blanc de Saint-Bonnet este „una din somitățile intelectuale ale acestui secol", face aceeaşi observație plină de dezamăgire: „Orice s-ar întâmpla, spune el, mulțimea nu îi va citi curând lucrările. Doctrinele autorului sunt total opuse doctrinelor moderne, pe care le-a combătut întotdeauna, nu doar ca pe nişte simple erori, ci aşa cum ai

Într-adevăr publicul nu a aplaudat în masă un talent care mergea împotriva secolului său. Articolul jignitor şi nedrept pe care i l-a rezervat Pierre Larousse dă măsura ostilităţii pe care a întâlnit-o opera sa[1]. Ceea ce este de înţeles când se ştie că, încă de la apariţia cărţii *Restauraţia franceză*, Blanc de Saint-Bonnet îndrăznea să atace pe faţă fenomenul revoluţionar, desigur cu brio, dar îndrăznea totuşi, să pună sub semnul întrebării întregul edificiu, politic, economic şi social pe care l-a inaugurat Revoluţia şi pe care se sprijinea epoca sa. O ardoare atât de sigură şi curajoasă, ca să nu spun de-a binelea întreprinzătoare, îl izolează în mod fatal fie şi pe geniul cel mai puternic:

Democraţia triumfă şi eu vin să combat democraţia. Aristocraţiile sunt respinse, iar eu vin să spun că ele au creat popoarele; dogmele sunt refuzate, iar eu vin şi spun că dogmele au creat aristocraţiile şi capitalul, aceste două coloane ale oricărei civilizaţii. Au fost instituite industria, creditul, băncile, împrumuturile, iar eu vin şi spun că ele vor ruina popoarele. Peste tot se anunţă falsa libertate şi revoluţia, iar eu vin, doar cu conştiinţa mea, să lupt împotriva Revoluţiei! Bazată pe himere şi susţinută de impostură,ea conduce popoarele şi omenirea spre pieire[2].

Să nu facem însă din Blanc de Saint-Bonnet un activist rău de gură, un om ultra limitat de prejudecăţile sale: trebuie chiar să spunem că el nu a fost *a priori* destinat acestei cariere de opozant. Născut în regiunea Lyonnais, tânărul Antoine şi-a petrecut copilăria pe proprietatea familială unde, după biografii săi, a trăit ca un mic sălbatic, bântuind prin pădurile învecinate şi căutând adăpost sub bolta umbroasă şi protectoare a copacilor[3]. La pension, elev mediocru şi indisciplinat, nu visa decât să se întoarcă acasă, însă anii de studii de filosofie şi de drept la Paris, au scos la iveală un meditativ care a descoperit că există şi realităţi mai mărete. Influenţat de profesorul său de filosofie, abatele

---

combate însăşi moartea. De altfel niciodată vreo carte nu a putut salva vreun popor aflat pe drumul pierzaniei" (citat din Raymond CHRISTOFLOUR, „Blanc de Saint-Bonnet, profet al durerii", în *Prophètes du XIX-e siècle*, Paris, ed. Colombe, 1954, p. 96, nr.1).

[1] Vezi *Grand Dictionnaire universel du d ix-neuvième siècle*, Paris, Larousse, 1866-1867, t.I, p. 793.

[2] Antoine BLANC DE SAINT-BONNET, *La Restauration française*, Tournai, Casterman, 1872, p. 5-6.

[3] Vezi A.GIGUET, „Antoine Blanc de Saint-Bonnet, filosof francez (1815-1880)", *Les Contemporains*, 23 nov.1913, nr.1102, p. 3-4. Gabriel MATON, *Blanc de Saint-Bonnet, filosof al unităţii spirituale*, Lyon, Vitte, 1961, p. 25-33.Vezi de asemenea istorisirea pe care o face autorul însuşi despre acea perioadă a vieţii sale în *De l'unité spirituelle*, Paris, Langlois, 1845, t.I, p. 732.

Noirot şi de şcoala de la Lyon[1], Blanc de Saint-Bonnet citeşte, cugetă şi, depăşind stadiul extatic al unei „comuniuni" cu natura, îşi pune întrebări mai ales cu privire la noţiunea de infinit pe care i le inspiră contemplarea lumii din jur, ca şi în legătură cu creaţiunea şi cu existenţa, chestiuni ce şi-ar putea găsi rezolvarea după el prin cunoaşterea societăţii - omul fiind o fiinţă socială - sau în „cenologie" (sociologie, am spune noi)[2]. Meditaţiile sale îl conduc la analiza problemei durerii, şi mai ales a suferinţei omului modern.

SITUAŢIA SOCIETĂŢII MODERNE „DE CE SUNTEM NEFERICIŢI?"[3]

Încercând să dezlege problema metafizică a răului, Blanc de Saint-Bonnet constată că pe lângă adevărata suferinţă, cea care copleşeşte omul pretutindeni şi dintotdeauna de la izgonirea sa din raiul pământesc, societatea postrevoluţionară mai suferă şi de ceea ce el numeşte „tristeţi rele" şi „dureri rele". El le distinge deci de suferinţa obişnuită: „durerile care aduc moartea nu pot fi aşezate printre legile care guvernează lumea, căci durerea are o altă misiune: ea serveşte de avertisment, înzdrăveneşte sau purifică inima, sau chiar dă un nou avânt curajului"[4]. Omul a căzut pradă „relei tristeţi", pradă unei anxietăţi invadatoare, unui „rău al secolului" diferit de durerea universală,

---

[1] În legătură cu acest subiect vezi Joseph BUCHE, *L'École mystique de Lyon (1776-1847)*, Paris, Félix Alcan, 1935. Această mişcare spiritualistă şi ezoterică a fost fondată de Martinez de Pasqually (1710-1779) şi grefată mai apoi pe francmasonerie, în special pe lojile lyoneze înfloritoare între 1750-1760. Propagandistul cel mai cunoscut este teozoful Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), supranumit „filosoful necunoscut". În ciuda tulburărilor politice, acest curent se transmite şi la generaţia următoare, cu precădere lui Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), şeful şcolii lyoneze. Acesta din urmă a exercitat o influenţă importantă asupra lui Blanc de Saint-Bonnet,care, într-o primă fază îl recunoaşte pe Ballanche drept maestru, înainte de a se detaşa de el în mod respectuos, din grijă pentru adevărul deplin (M.DE LA BIGNE DE VILLENEUVE, *Un philosophe et un sociologue méconnu,Blanc de Saint-Bonnet*, p. 49) şi în folosul lui Joseph de Maistre pe care îl citează şi comentează adesea. Scriitorul este de asemenea profund marcat de sfântul Toma D'Aquino, de Malebranche şi Bossuet (pentru sursele bibliografice vezi G. MATON, *Blanc de Saint-Bonnet, philosophe de l'unité spirituelle*, p. 281-297).

[2] De unde titlul lucrării sale în trei volume *De l'unité spirituelle, ou de la société et de son but au-delà du temps*, a cărei primă ediţie datează din 1841.

[3] A. BLANC DE SAINT-BONNET, *L'Amour et la Chute*, Lyon, Vitte, 1898, p. 141.

[4] ID., *La Douleur*, Le Mans, Le club du livre rare, 1961, p. XL-XLI.

care dăinuie paralizând spiritele: „Sensibilitatea a luat nişte proporţii pe care nu le avea în vechime. Acest fel de durere numită melancolie în vremurile noastre s-a născut dintr-o nelinişte particulară căreia Anticii nu îi cunoşteau numele. Ea pare să se nască astăzi din orice facultate importantă. Să comparăm sufletul lui Manfred şi al lui René cu cel al eroilor lui Homer!"[1] Cauzele de deznădejde se inmulţesc şi omul se simte cuprins de disperare fără a putea reacţiona, victimă a unor nenumărate tulburări: „Declasarea intelectuală adusă de Revoluţie a dezvoltat şi mai mult masa durerilor."[2] Deznădejdea a crescut şi din cauza unei literaturi sentimentale asfixiante.

E cât se poate de clar, „oamenii au devenit mai nefericiţi după Revoluţie"[3]: raporturile umane se distanţează şi se deteriorează, mai ales legăturile de familie[4], urbanitatea piere iar societatea, simplu agregat de indivizi însinguraţi, a devenit un „deşert de oameni"[5], expresie pe care Blanc de Saint-Bonnet o împrumută de la Chateaubriand, unul din scriitorii care, crede el, a diagnosticat cel mai bine decăderea psihologică a omului modern. Fiecare individ luptă doar pentru el însuşi, toate clasele sociale sunt cuprinse de o lăcomie înfricoşătoare[6]: „cultura câştigului trebuie oare să treacă înaintea celei a omului?"[7], se întreabă autorul. În mod evident răspunsul este afirmativ: practica profitului pe care o aduce avântul industrial este „într-o formă inteligentă şi îmbrăcând un aspect legal, [...] o antropofagie"[8], altfel spus, „exploatarea omului de către om"[9]. Persoana nu mai este decât un mijloc: industria este supusă la prea mult calcul pentru a mai avea şi alt scop decât acesta"[10]. Pe industriaşi şi pe financiari „nu îi mai interesează dacă sufletele se pierd, îi interesează doar dacă afacerile merg bine"[11]. Banul este de azi înainte

---

[1] *Ibid.*, p.XLIV.
[2] *Ibid.*, p.XLVII.
[3] *Ibid.*, p. XXXI.
[4] *Ibid.*, p. XXXII. „Natalitatea scade (ID, *La Légitimité*, Tournai, Casterman, 1873, p.65-68) iar omul este descurajat în cel mai nobil dintre instinctele sale, cel al perpetuării şi al familiei" (*ibid.*, p. 245).
[5] *La Douleur*, p. XXXV.
[6] *Ibid.*, p. XXXI.
[7] *La Légitimité*, p. 201.
[8] *Ibid.*, p. 315.
[9] *Ibid.*, p. 24.
[10] *Ibid.*, p. 313.
[11] *Ibid.*, p. 83. „Surexcitarea şi concurenţa forţată fac să crească în acelaşi timp cantitatea lucrului şi cea a mizeriei [...] Viaţa a devenit mai grea [...].Oare ce om mai e fericit sub propriul acoperiş?" (*ibid.,p.3*)

valoarea supremă[1]. Industrialismul - Blanc de Saint-Bonnet este unul din primii utilizatori ai acestui cuvânt inventat de baronul Eckstein[2] - devoră indivizii pe care îi transformă în lucruri, mai ales pe muncitori, concomitent cu „Barbaria ştiinţifică"[3] pe care acesta o dezvoltă: ambele sărăcesc omul din punct de vedere economic şi spiritual[4].

Omul modern e cuprins de disperare: „Fericirea a dispărut de pe suprafaţa pământului"[5]. Vremurile sunt triste şi redeschid „acea plagă a suicidului care aproape dispăruse odată cu Antichitatea"[6] şi care se răspândeşte din ce în ce mai mult[7], la fel ca şi cazurile de demenţă[8]. Pe scurt: „Epoca noastră este o victimă"[9].

Pentru Blanc de Saint-Bonnet, toate aceste rele au o explicaţie: sunt apanajul Revoluţiei. Această aserţiune pare uşor de formulat, chiar prea uşor, însă nu este gratuită: autorul se explică şi găseşte argumente. Revoluţia este direct responsabilă: mai întâi pentru că bărbaţii şi femeile nu sufereau atât înainte (într-o epoca pre-revoluţionară pe care filosoful nu o idealizează dar o consideră mai potrivită naturii umane); apoi, ceea ce este mai grav, pentru că Revoluţia a făcut jurământ să aducă fericire omului. De fapt, „ea a eşuat în toate încercările sale, în toate promisiunile, până şi în generoasele sale deziderate. I-a adus [...] pe muncitori la sapă de lemn, a adus nelinişte în Franţa şi nefericire în sânul familiilor"[10] când revoluţionarii juraseră că „bogăţiile nu vor mai cunoaşte margini şi că toată lumea va cunoaşte fericirea!"[11]

Revoluţia spera înainte de toate să ajute poporul; însă bunăstarea nu s-a aşezat la masa răsturnată a poporului decât pentru a-i lua pâinea din celelalte zile. Libertatea trebuia să-i aducă fericirea; dar ne aplicând protecţia şi dând frâu liber concurenţei, ea a făcut să izbucnească în el o luptă asemeni celei din starea de

---

[1] *La Restauration française*, p.277.
[2] Vezi G. MATON, *Blanc de Saint-Bonnet, philosophe de l'unité spirituelle*, p. 289, nr. 3.
[3] *La Légitimité*, p. 2.,ID., *Le Dix-huitième siècle*, Tournai, Casterman, 1878, p. 84-85.
[4] „Pauperizarea creşte proporţional cu industria"(*La Légitimité*, p. 316.)
[5] *Le Dix-huitième siècle*, p. 84., *La Légitimité*, p. 26.
[6] *L'Amour et la Chute*, p. 20-21.
[7] *Ibid.*, p. 319.
[8] *La Légitimité*, p. 68, nr.2.
[9] *La Restauration française*, p. 87.
[10] *La Légitimité*, p. 1.
[11] *Ibid.*, p. 65.

sălbăticie. Industria şi luxul trebuia să dea tuturor din plin bogăţie; răpind populaţiile pământului, le-au lăsat pe mâna acestui capital nesigur al Creditului pe care îl vedem murind în fiecare clipă. Da, printr-o crudă ironie, tocmai Revoluţia, cea care a promis bogăţie poporului, a adus de două ori ruinarea poporului: prin lux şi prin industrialism![1]

Revoluţia nu este totuşi considerată ca o noţiune „debara" care ar putea fi încărcată cu toate responsabilităţile, aşa cum era altădată încărcat cu imprecaţii ţapul ispăşitor. Ea nu a apărut singură, din neant: „Revoluţia nu a fost un eveniment întâmplător"[2], doreşte să precizeze autorul, care trebuie să ştie în ce constă ea pentru a o putea combate, deşi „nimeni nu se atinge de Revoluţie (şi)chestiunea este evitată cu încăpăţânare"[3].

Dacă dorim să cunoaştem cauzele nenorocirilor noastre, trebuie să vedem lucrurile de pe o poziţie puţin mai înaltă, să dominăm istoria şi să interogăm marile evenimente seculare în virtutea principiului că „prezentul nu recoltează decât ceea ce a plantat trecutul"[4]: „în loc să scuturăm trecutul ca pe un copac uscat, să examinăm mai bine ceea ce are în crengi"[5] pentru a putea reconstrui, plecând de la succesiunea faptelor, lanţul istoric al ideilor[6] care s-a încheiat cu „acest abis de calamităţi"[7]. De unde nevoia de a face apel la filosofie şi chiar la metafizică pentru a desface nodul problemei acestei „epoci şchioape"[8].

GENEALOGIA REVOLUŢIEI

Să spunem încă o dată că pentru Blanc de Saint-Bonnet Revoluţia nu este un eveniment istoric accidental. Acest moment marchează fără nicio indoială un început (faţă de Vechiul Regim), dar este şi un rezultat, o încheiere:

---

[1] *Ibid.*, p. 23-24.
[2] *L'Amour et la Chute*, p. 300, nr. 1
[3] *La Légitimité*, fără pagină (2).
[4] *La Restauration française*, p. 39.
[5] *Ibid.*, p. 258.
[6] „Să cunoaştem marele canal al relelor noastre. Apoi îi vom cerceta izvorul"(*ibid.*, p. 19.).
[7] *Le Dix-huitième siècle*, p. 98.
[8] *Ibid.*, p. 127.

„Înainte de a izbucni, Revoluția s-a format pe tărâmul metafizicii"[1]. Este un catalizator al erorilor care s-au dezvoltat în timpul celor trei secole precedente, în mare, epoca modernă[2].

Desigur, autorul este de acord că Renașterea a fost o perioadă favorabilă dezvoltării artei, literaturii, picturii și arhitecturii, dar ea constituie și rădăcina unui rău care a adus prejudicii în ordinul ideilor. Această „fiică postumă a păgânismului"[3] este, nici mai mult nici mai puțin, o regresie istorică: ea nu este decât o reîntoarcere intelectuală la Antichitate, în special la ideea de Natură, noțiune care, de atunci, a înlocuit pretutindeni ideea de Dumnezeu. De aici a decurs ceea ce el numește „marele Protest"[4], adică spiritul individual al omului doritor să se detașeze de punctul de vedere divin și de orice transcendență. Ceea ce s-a convenit a fi numit naturalism (negarea ordinii supranaturale).

Prima manifestare a acestei stări de spirit a produs protestantismul, pe care Saint-Bonnet îl mai numește Reformare. Aceasta s-a desfășurat mai apoi în mai multe faze care s-au încheiat cu Revoluția, a cărei formulă logică împlinită ar fi socialismul: „Eroarea începe în protestantism și sfârșește în socialism. Celelalte sisteme sunt diferite stadii ale aceleiași gândiri"[5]. De acord în această problemă cu Joseph de Maistre, de la care preia de fapt argumentația, autorul crede într-o continuitate între revoluția religioasă din secolul al XVI-lea și revoluția politică din secolul al XVIII-lea: Reformarea și Revoluția sunt momentele unui singur și același Protest religios (gândire liberă: negarea autorității spirituale a Bisericii) și politic în același timp (libera voință: negarea autorității temporale a societății).

Acest Protest general se desfășoară în trei faze principale succesive care sunt, printre altele, tot atâtea stadii în care oamenii se pot dezvolta sau opri: mai întâi raționalismul (concepție eronată asupra rațiunii), apoi liberalismul (concepție eronată asupra libertății) și în fine socialismul (concepție eronată asupra naturii morale și sociale a omului).

---

[1] *La Légitimité*, p. 216.

[2] „Această revoluție nu decurge din cutare sau cutare accident, din cutare sau cutare publicație, nici din stadiul momentan al lucrurilor. Ea este una din ultimele crize ale celor trei secole care îl preced pe al nostru" (*La Restauration française*, p. 120).

[3] *Ibid.*, p. 87.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, p. 200.

RAȚIONALISMUL SAU „INTELIGENȚA ÎNAFARA RAȚIUNII"[1]

Refuzând ordinea supranaturală și scoțând teologia din domeniul cunoștințelor, filosofii moderni au pierdut din vedere câteva noțiuni fundamentale și, în consecință, s-au pierdut[2]. Filosofia a pierdut în primul rând noțiunea de Ființă în folosul noțiunii de Eu, abandon aflat în centrul celebrului aforism al lui Descartes: *cogito ergo sum*. Blanc de Saint-Bonnet este conștient că va fi rău perceput dacă va critica această adevărată bază a gândirii moderne[3]. Dar oare trebuie cu adevărat considerat acest postulat ca o bază? Acesta este subiectul capitolului al doilea al cărții *Rațiunea*, publicată în 1866: „Ar trebui acum să știm [...] dacă acest *gândesc* joacă într-adevăr rolul care i se atribuie; dacă gândirea este la început"[4].

În entimema carteziană, certitudinea gândirii este pusă într-adevăr ca axiomă, ea precede chiar, ontologic vorbind, certitudinea existenței, conjuncția *ergo* indicând deducția și deci posteritatea acesteia: pentru că gândesc, de aceea știu că exist. Descartes consideră gândirea, deci raționamentul, ca o sursă a evidenței, ca punctul de plecare al certitudinii.

Or, obiectează Blanc de Saint Bonnet, în loc să dovedim existența prin raționament, în loc să bazăm ființa pe gândire, trebuie să bazăm, simetric, gândirea pe ideea de ființă. De ce? Pur și simplu pentru că *gândesc* include deja ideea de ființă înaintea oricărei deducții: în *gândesc* există un *eu*, iar gândirea s-a putut naște tocmai pentru că pot să pronunț acest *eu*. Fiind un principiu gânditor, eul nu poate spune *eu gândesc* fără a avea, măcar inconștient, ideea existenței sale, *„eu* plus *gândesc* fac doi"[5]: „Cunoașterea gândirii nu poate în fond, nu poate ontologic preceda cunoașterea, posesia existenței și, dacă o acoperă, înseamnă că aceasta o poartă și o produce în mod vizibil. Simultaneitatea, contemporaneitatea lor nu este decât aparentă și doar pentru slaba noastră privire[...]. Cunoștințele, erudiția, nu pot indica nivelul la care ajunge conștiința să se manifeste în *eu gândesc*, însă conștiința este forțată să-și înceapă

---

[1] ID., *La Raison*, Paris, Balitout, Questroy et C-ie, 1866, p. 59.

[2] „Negarea ordinii supranaturale înseamnă abolirea rațiunii" (*L'Infaillibilité*, p. 59).

[3] *La Raison*, p. 199-200.

[4] „Baza reală a filosofiei: insuficiența lui *cogito ergo sum* cartezian" (*Ibid.*, p. 199-260).

[5] *La Raison*, p. 222.

drumul prin forțe proprii, adică de la cunoașterea faptului că este, fapt care decurge din ideea de ființă"[1].

Este imposibil să excludem acest *eu* din *gândesc*: enunțând judecata „gândesc", enunțăm această a doua judecată, „sunt", pentru că nu se poate afirma un *fel de a fi* (sunt gânditor) fără a afirma în același timp *ființa* (sunt, exist): „Tocmai acest *gândesc* este *sunt*, în mine gândește acest *sunt*; conștiința nu atinge eul decât pentru că în el ea atinge ființa, iar a gândi nu este aici decât modul nostru de a fi"[2]. Existența precede raționamentul ba chiar îl înlocuiește: un om lipsit de rațiune sau un copil care nu ar gândi nu ar exista oare? Argumentul, oricât de simplist, își atinge ținta. A gândi este o calitate a omului și nu sineitatea omului.

Copilul spune mai întâi eu; mai întâi în el se afirmă ființa fără a fi sigură că gândește; ea are nevoie să fie savantă pentru ca, ulterior, să uite de ea însăși, ca pe urmă să își afirme modul de a fi pentru a-și extrage din el ființa. Dar omul știe oare că gândește? Nicidecum, omul știe mai întâi că este pentru că gândește. Oceanul ar spune oare sunt albastru fără să spună înainte, sunt, fără să se afirme și să spună că este ocean? Iepurele, în acest sens ar spune fug, deci sunt; pasărea, zbor, plecând, eu sunt. Dar vedeți că sufletul nostru nu știe nimic fără a gândi, că nici măcar el nu ar putea avea sentimentul propriei existențe, sau nu ar putea spune eu dacă nu ar gândi că este? Tocmai asta vrem să demonstrăm: că în el se află acel Sunt care gândește, că sufletul nostru nu poate nici gândi nici vorbi fără să spună *eu*, fără a alege mai întâi ființa pe care o califică cuvântul *gândesc*, fără a vedea că gândirea este modul nostru de a fi. Iată de ce gândirea se bazează pe ființă, și nu ființa pe gândire printr-o răsturnare a filosofiei; de ce nu am putea dovedi existența și restul prin raționament, sprijini ființa pe gândire, când de fapt gândirea și filosofia se sprijină pe ființă. Pentru că sunt spirit, spun *sunt* atunci când spun *gândesc*: în filosofie trebuie să știi ce spui...Se va întâmpla cu *gândesc* al lui Descartes ceea ce s-a întâmplat cu *sunt parfum de trandafir* de pe statuia lui Condillac. Și aici neglijăm faptul esențial; alegem aparența crezând că ajungem la fond. Ne obișnuim să credem că nu cuvântul *eu* ci cuvântul *gândesc* este mai important; apoi, din obișnuință, ne întoarcem mereu la el.[3]

Luând eul ca punct de plecare pentru orice cunoștință, demersul filosofic al lui Descartes restrânge cercul lucrurilor la dimensiunile acestui eu,

---

[1] *Ibid.*, p. 210-211.
[2] *Ibid.*, p. 214.
[3] *Ibid.*, p. 225-226.

subordonându-i-le pe toate. Uitând ideea de ființă și ideea de cauză care ne face să găsim Cauza primă, Autorul lui *eu*, gândirea nu se mai vede decât pe ea însăși și se proclamă principiu și cauză. Această concluzie trebuia să atragă niște consecințe supărătoare căci „orice principiu fals atrage după sine consecințe nesăbuite"[1].

Dacă eul constituie baza, atunci totul în știință va pleca de la eu (cartezianism); eul este cel care găsește în raționamentele sale evidențele (raționalism); sau în senzațiile sale adevărul (senzualism); eul este centrul, iar tot ceea ce se află înafara circumferinței sale îi este indiferent (individualism); ceea ce este afirmat de către eu aparține existenței (idealism); ceea ce este exterior eului este îndoielnic (relativism): „Aceasta este urmarea logică și mersul evident a două secole de filosofie emanând din *gândesc*"[2]. Eroarea carteziană intră deci în cercul Protestului în sensul în care această bază prea subiectivă, făcând să se deducă lumea din acest „eu" gânditor „se raliază în secret la liberul-arbitru al lui Luther"[3] deschizând drum unei grave erori cu privire la noțiunea de libertate.

LIBERALISMUL SAU „EROAREA CU PRIVIRE LA LIBERTATE"[4]

Principiul susținut de către Descartes, invalidând ideea unei norme exterioare eului, scade obiectivitatea criteriului moral (binele și răul): a fi liber nu mai are atunci același sens. Liberalismul filosofic care se prezintă ca doctrina acestei libertăți nu este, pentru Blanc de Saint-Bonnet, decât sistematizarea neînțelegerii acestei noțiuni fundamentale.

Autorul contrazice definiția care vrea să vadă în libertate capacitatea omului de a face ce vrea fără a fi împiedicat de cineva sau de ceva[5]. El îi opune filosofia clasică care, postulând că lucrurile și ființele au o natură, consideră că a fi liber înseamnă pentru fiecare om să devină ceea ce este prin natura sa sau să regăsească această natură pierdută, căci filosofii greci, ca și teologii catolici,

---

[1] *L'Amour et la Chute*, p. 124.
[2] *La Raison*, p. 244.
[3] *Ibid.*, p. 243.
[4] „Liberalismul este eroarea cu privire la libertate" (*Le Dix-huitième siècle*, p. 135.)
[5] *L'Infaillibilité*, p. 262, nr.1.

cred că omul nu s-a născut perfect. Ceea ce este negat de filosofia eului care alungă ideea unei ordini obiective. Blanc de Saint-Bonnet pune atunci această întrebare: oare omul are vreo lege sau poate să şi-o creeze singur?

Reluând afirmaţia lui Montesquieu conform căreia toate fiinţele îşi au legea lor, el explică ce este o lege. Nefiind autoare a propriilor lor existenţe, fiinţele, dacă există, primesc nişte condiţii pentru a exista. Dacă aceste condiţii le sunt retrase, ele dispar. Aceste condiţii, imuabile, aşază fiinţele în „anumite moduri de a fi constante şi invariabile"[1] pe care le putem numi legi: „Legea unei fiinţe este ceea ce include condiţiile sale de existenţă"[2]. În consecinţă, „a întreba dacă omul are o lege a sa, înseamnă a întreba dacă există"[3]. Or omul există, dotat atât cu materie cât şi cu spirit; Blanc de Saint-Bonnet crede atunci că poate afirma că omul are două legi: „Legea care conţine condiţiile de existenţă ale trupului său, făcând parte din natură, funcţionează singură odată cu ea. Legea care conţine condiţiile existenţei sufletului său, adresându-se fiinţei libere, nu poate decât să-i fie propusă"[4]. De ce? Pentru că omul, având şi o natură spirituală, creată după chipul şi asemănarea unui Dumnezeu liber, deşi imperfect, este liber de asemenea şi este chemat să participe în intenţie, adică liber, la opera divină. Omul a fost creat liber căci nu există adeziune reală sau dragoste adevărată decât dacă sunt liber consimţite.

Dar „din faptul că legea trebuie să respecte libertatea nu decurge că libertatea rămâne fără lege"[5]: libertatea omului, departe de a fi nelimitată, constă în desăvârşirea acestei legi fără de care ea se abate de la natura sa. În ordinea fizică, dacă omul hotărăşte să nu se mai hrănească, moare, căci legea trupului său, pe care o respectă de obicei, îi ordonă să se hrănească. La fel, în ordinea morală, „A declara că omul e liber, înseamnă a proclama că el nu poate fi niciun moment privat de legea sa. Libertatea presupune imediat lumina sa. Departe de ea, jenat de puterea sa, libertatea nu ar fi decât propriul instrument al morţii."[6]. Libertatea se bazează deci pe cunoaşterea legii, pe adevăr. Dacă omul se abate de la legea sa morală, el moare din punct de vedere moral. Nu se poate deci numi libertate faptul de a alege ceva contrar legii. Într-o formulă

---

[1] *La Restauration française*, p. 403.
[2] *Ibid.*
[3] *L'Infaillibilité*, p. 42.
[4] *La Restauration française*, p. 403.
[5] *L'Infaillibilité*, p. 42.
[6] *La Restauration française*, p. 403.

tomistă, Blanc de Saint-Bonnet numeşte libertate capacitatea de a se mişca în limitele binelui.

Libertatea umană, care a fost definită foarte prost şi care se face astfel răspunzătoare de rele incalculabile, este facultatea de a face bine atunci când poţi face rău. Este inefabila putere de a acţiona singur, de a fi cauză şi din acel moment responsabil. Omul este cauză, libertatea este omul însuşi. Dar, din faptul că omul ar putea să aleagă răul, nu decurge în niciun fel că el are dreptul să îl facă; că ar fi în aceasta, aşa cum se lasă să se înţeleagă, o dependenţă de libertatea sa suverană. Iată cum stau lucrurile: Dumnezeu îşi impune legea naturii şi o propune omului. Libertatea este deci, în fond, puterea pe care o are omul de a-i împlini legea: putere sublimă care îl ridică deasupra întregii creaţii (cu excepţia îngerilor) şi îl face *asemeni lui Dumnezeu*. Omul a fost cu adevărat *făcut după acest chip*, pentru ca într-o zi să poată să îi semene: *Estote perfecti sicut Pater!* Însă atenţie: puterea de a-şi împlini singur legea nu înseamnă dreptul de a o viola, căci sub puterea de împlinire se află cea de ne-împlinire: interpretare care ar fi demnă de neantul din care ne tragem şi nu de fiinţa pe care Dumnezeu vrea să o scoată de acolo![1]

Există deci două noţiuni diferite: liberul arbitru (a alege între bine şi rău) şi libertatea (a acţiona în conformitate cu legea, sau a face bine). Între aceste două noţiuni, trebuie făcută aceeaşi distincţie ca între cauză şi efect, ca între antecedent şi consecinţă. Liberul arbitru este „puterea de a ajunge singur la libertate"[2]. Cine spune liber arbitru spune deliberare, reflecţie, calităţi ale omului raţional: deci omul nu se naşte liber ci, contrar tezei lui Rousseau, el „se naşte pentru a deveni liber"[3], ceea ce este altceva. Libertatea nu este un fapt primitiv şi necondiţionat: este o forţă care nu are motiv de a exista decât pentru a se conforma ordinii dictate de raţiune. Iată de ce ea este în mod necesar dată şi supusă adevărului. Fără îndoială omul este făcut astfel încât el poate să se sustragă datoriei dar, dacă i se întâmplă să o facă, este dintr-un abuz al liberului său arbitru şi nu ca rezultat al unei libertăţi nelimitate care nu există[4].

---

[1] *L'Infaillibilité*, p. 262-263.
[2] *La Douleur*, p. 71.
[3] *Ibid.*
[4] *L'Infaillibilité*, p. 263.

Eroarea liberalilor englezi sau francezi ai secolului al XVIII-lea rezultă din confundarea celor două noțiuni mai sus citate[1]: dacă omul ar avea de ales între bine și rău, el ar avea libertatea binelui sau a răului. Numai că „dacă ar fi așa, efortul ar fi același și în una și în cealaltă alternativă. Însă noi știm că numai binele necesită efort, acesta putând ajunge până la sacrificiul vieții; în timp ce pentru a face rău omul nu trebuie decât să se lase corupt.[...] A face rău, a ieși de pe calea ființei sale, a renunța la sublima putere înseamnă pentru om a nu mai fi liber. El poate avea încă libertatea, dar nu o mai folosește."[2] E de la sine înțeles că, pentru Blanc de Saint-Bonnet, această greșeală[3] reprezintă una din formele Protestului și ea înseamnă, după cum o să vedem, o amenințare împotriva omului.

În fine, omul nu poate să își dea singur legea, altfel cade în paradox: „Voința care își face legea poate să o distrugă sau o poate respecta după cum crede. Din acest moment legea nu mai există. Dacă și-ar face legea, voința ar fi Absolutul: și atunci nu ar mai avea nevoie de lege!"[4] Tot așa, omul nu poate schimba esența organizării sociale atribuindu-i o lege diferită: „Legislatorul nu poate să facă o lege pentru societate așa cum fizicianul nu poate face una pentru natură. Lumea morală, ca și lumea fizică, își are legea sa care trebuie cunoscută și respectată"[5]. De unde aberația constituționalismului și a parlamentarismului, moștenitoare ale premiselor ideologice ale rationalismului și cu punct de plecare în liberalism:

Constituția unui popor este ridicarea, construcția unui popor. Este creșterea sa în funcție de impulsurile, legile intime și chiar defectele temperamentului său. Când o constituție trăiește, ar fi cu neputință să o scrii sau să o formulezi. Iar să crezi că dintr-o astfel de redactare ar putea să se nască un popor, sau că un popor nu este sursa constituției sale, ci că constituția scrisă este sursa poporului, înseamnă pur și simplu să crezi că Pireu este un om![6]

---

[1] „Neînțelegerea constă într-adevăr în confuzia liberului arbitru, pe care îl au oamenii, cu adevărata libertate pe care toți sunt departe de a o atinge și care este o putere sinceră de a face bine" (*Le Dix-huitième siècle*, p. 136).

[2] *La Légitimité*, p. 210-211. „A face rău, a ceda înclinației pe care este chemat să o combată liberul arbitru, nu este un act liber, din contra, este un act în care libertatea noastră dispare" (*Le Dix-huitième siècle*, p. 137).

[3] *La Légitimité*, p. 94.

[4] *La Restauration française*, p. 405.

[5] *Ibid.*

[6] *La Légitimité*, p. 297.

Constituția se face singură, trebuie doar ca națiunile să fie lăsate să își urmeze cursul propriu și să nu se teoretizeze: „Societatea nu cere decât să trăiască nu să se vadă turnată în niște tipare"[1]. Nebunia de a scrie constituții arată că societatea a ajuns într-un punct periculos: „Atunci când o epocă nu se gândește decât la cum să facă legi, înseamnă că totul se surpă"[2] și că s-a pierdut sensul lucrurilor. Această pierdere este foarte dăunătoare și, deși în articolul 4, Declarația drepturilor omului și cetățeanului i-a limitat libertatea acestuia la cea a semenilor săi, alterarea noțiunii de libertate – adică a considera libertatea ca posibilitate de a face răul sau binele de o potrivă, după bunul plac al capriciilor, poftelor sau patimilor, sau fie împotriva rațiunii, fie în conformitate cu regulile sale – compromite direct armonia socială. În acest caz, omul devine cu adevărat lup pentru om. Aici gândirea reacționară este cu siguranță pertinentă atunci când detectează dificultatea, pentru moderni, de a pune împreună libertatea „liberală" și sociabilitatea, dificultate pe care Anticii nu o cunosc căci, după ei, libertatea, rezidând în facerea-de-bine, nu poate niciodată dăuna cuiva.

Libertatea filosofilor clasici nu este o prerogativă primită din leagăn, înnăscută, ea este o cucerire ce i se oferă omului și care se obține printr-o muncă susținută cu sine-însuși: „libertatea este fructul efortului și al durerii"[3]. Ea apare deci în contradicție cu egalitatea pentru că oamenii ajung la această libertate *în mod inegal*, justificând astfel principiul aristocratic[4]. Liberalismul, această „falsificare a libertății"[5], înscrie o prelungire diametral opusă: cum libertatea pentru moderni este o calitate esențială a omului, toți o au în mod egal și trebuie să o aibă, practic, împărțită în mod egal. Liberalismul amenință deci societatea. El pune „eroarea și răul pe același plan cu adevărul și binele, sau de fapt, (redă)erorii și răului puterea de a înăbuși adevărul și binele"[6] și suprimă meritul care decurge din efortul produs pentru a atinge o libertate sănătos înțeleasă[7]: „Deîndată ce libertatea, care presupune atâtea virtuți, este

---

[1] *Ibid.*, p. 633.

[2] *Ibid.*, p. 298.

[3] *La Restauration française*, p. 14.

[4] Asupra acestui punct, vezi comunicarea profesorului Alain NÉRY, „L'Aristocratie selon Blanc de Saint-Bonnet", *Cahiers des Amis de Guy Augé*, nr.9, Actele colocviului universitar din 15 mai 2004, p. 33-44

[5] *La Légitimité*, p. 91.

[6] *Le Dix-huitième siècle*, p. 137.

[7] „Sunt numite barbare popoarele care nu au mijloace să recunoască meritul, legi ca să susțină justiția, respect pentru a menține distincția, astfel încât individualitățile sunt aduse toate la o

proclamată înnăscută şi nu dobândită, ea deschide imediat uşa unei armate imense de ambiţioşi, de leneşi şi de scelerați, toți distrugători ai libertății"[1].

În plus,această eroare asupra libertății conduce în mod fatal la socialism care încheie parcursul logic al liberalismului, închizând cercul Protestului: „Aceste drepturi înnăscute, drepturi fără cauză, stabilesc, de fapt, egalitatea brutală în rândul oamenilor: nu meritele îi mai disting! Această egalitate monstruoasă, negare a libertății şi a individualității, conduce la o falsă egalitate politică, de fapt la despotism; iar această egalitate politică, la o falsă egalitate economică, adică la comunism!"[2] Cercul s-a închis.

SOCIALISMUL SAU TEZA „IMACULATEI CONCEPŢII A OMULUI"[3]

Socialismul are, într-adevăr, o logică a lui[4]: dacă echitatea dispare în folosul egalității, nu se poate concepe ca, după ce li s-a dat oamenilor egalitatea politică, să fie necesar să li se refuze egalitatea economică: „Dacă sunt egali în faţa legii, ei sunt egali şi în faţa pâinii"[5].

Ce înseamnă o egalitate teoretică în faţa legii, fără o egalitate practică în faţa aurului? Proprietatea individuală apare acum ca un enorm privilegiu, ca un monopol odios. Căutați, în tot monumentul care îi adăpostea pe oameni, bucata de zid care a rămas în picioare! Dreptul regilor împotriva Vicarului lui Cristos li s-a părut firesc; dreptul nobililor împotriva regelui li s-a părut evident; dreptul bogaților împotriva nobilului li s-a părut natural; dreptul mulțimii împotriva bogatului li se pare astăzi ca fiind cel mai sfânt dintre toate...Logica a dispărut ca malurile luate de apele fluviului.[6]

---

nivelare mortală. Acolo unde forța primează în faţa dreptului, avem de a face cu barbaria, acolo unde dreptul are întâietate în faţa forței, avem de a face cu civilizația" (*La Légitimité*, p. 654).

[1] *Le Dix-huitième siècle*, p. 138.

[2] *Ibid.*, p. 44-45.Blanc de Saint-Bonnet foloseşte fără a diferenția termenii"socialism"şi „comunism".

[3] *La Restauration française*, p. 194.

[4] „Comunismul se află în drepturi depline în faţa liberalismului" (*ibid.*, p. 265).

[5] *Ibid.*, p. 96.

[6] *La Légitimité*, p.6.

Nu este deci cazul să opunem gânditori liberali şi doctrinari socialişti, căci unii provin din ceilalţi[1]: „Din momentul în care nu mai eşti trecător pe acest pământ decât pentru vanitate şi plăcere, este firesc ca fiecare să încerce să îşi ia partea. Morala voastră nu cerea decât să se extindă! Oameni iubitori de lux şi socialişti, recunoaşteţi-vă astăzi: şi de o parte şi de cealaltă - acelaşi principiu: plăcerea!"[2].

Liberalismul este ca un ateism ocult care ajunge la paroxism în socialism. După ce i-a luat poporului religia şi i-a predicat plăcerea, liberalismul a distrus şi Autoritatea, situând puterea în majoritate. Socialismul ajunge aici în pasul de cursă al logicii: dat fiind că nu mai există Dumnezeu, spune el, şi dat fiind că trebuie să mă bucur de toate, că de fapt eu sunt adevărata majoritate, după toate drepturile legale, eu pot să dau o lege care să repartizeze mai drept capitalul. Pot să distrug proprietatea individuală, adică nedreptatea şi inegalitatea şi să fac astfel încât toată lumea să ia parte la banchetul vieţii sociale![3]

Plecând de la eroarea liberală, socialismul generalizează nu numai principiul egalitar conţinut în premisele liberalismului, dar, printre altele, cu Rousseau, pentru a înţelege motivele inegalităţii actuale, el reînnoieşte complet viziunea pe care o avea filosofia despre om. Jean-Jacques vrea într-adevăr să ştie prin ce înlănţuiri de fapte miraculoase a ajuns omul o victimă a inegalităţilor sociale şi economice. Teoria sa este celebră: omul primitiv trăia fericit în calmul pasiunilor sale, ignorând viciul, însă curând această stare naturală a fost perturbată atunci când un altul ca el, punând bazele primei societăţi, s-a trezit să pună mâna pe o bucată de pământ, să se declare proprietarul ei, găsind destui semeni care să îl creadă. Şi atunci a început dezastrul: odată cu naşterea proprietăţii şi a societăţii civile, au apărut invidia şi nefericirea de a nu poseda.

Pentru filosoful nostru, această teorie este falsă şi periculoasă atât în conţinut cât şi în concluzii. Mai întâi, care este acea stare naturală în care omul primitiv, dacă există, se presupune a fi trăit? Nu există: „Căutând-o, Rousseau şi-a pierdut geniul, iar Revoluţia a sucombat sub propriile-i orori"[4]. „Omul primitiv nu trăia bine nici individual nici cu fraţii săi: „Să deschidem bine ochii, oriunde am fi întâlnit oameni înainte de apariţia societăţii, ei îşi exersau

[1] „Socialismul [...] decurge [...] din liberalism" (*ibid*, p.76.).
[2] *La Restauration française*, p. 18.
[3] *Ibid.*, p. 265.
[4] *L'Infaillibilité*, p. 233.

drepturile prin antropofagie, iar producerea bogăţiilor prin lene şi devastarea solului. Aceasta este marea ţinută în care apare, înafara societăţii, omul născut liber şi suveran"[1]. De altfel, omul primitiv, care nu a putut niciodată trăi înafara societăţii[2], la fel ca omul sălbatic, nu reprezintă omenirea iniţială ci opusul ei, omenirea în declin: „A-l considera mereu pe sălbatec om primitiv, a-şi imagina că starea de sălbăticie este pentru om o stare naturală, un început iar nu un rest de civilizaţie, ca apoi să tragi concluzia că popoarele au ajuns toate singure la stadiul social, iată greşelile grosolane ale secolului trecut. Toate în opoziţie cu starea naturală a omului şi mărturiile istoriei, toate în sens invers faţă de bunul simţ şi de fapte"[3].

În al doilea rând, ipoteza lui Rousseau s-ar sprijini pe o a doua eroare, aceea de a imputa societăţii, celuilalt, mizeria umană: „Secolul al XVIII-lea spune că *omul s-a născut bun, că societatea l-a corupt*. Omul a găsit, într-adevăr, bun principiul care îl scoate în evidenţă aruncând toate greşelile sale în spatele altcuiva. Dar a fost o răsturnare absolută a ordinii teologice şi a ordinii sociale. Dacă omul este bun, dacă societatea îl corupe, trebuia distrusă imediat această societate ca să se poată vedea reapărând omul"[4]. Dacă omul este bun este inutil să mai încerci să-l conduci: societatea este un lucru de prisos, dăunător şi nelegitim. Blanc de Saint-Bonnet răspunde: „Trebuie să înţelegem contrariul propoziţiei lui Rousseau: omul se naşte rău, iar societatea îl repară. Sau, dacă vreţi, el se naşte în rău, societatea îl primeşte în sânul ei, iar Biserica îl repară"[5].

În al treilea rând, această credinţă în bunătatea nativă a omului atacă societatea, fără însă să explice problema răului: dacă omul a putut fi pervertit,

---

[1] *Le Dix-huitième siècle*, p. 10.

[2] Societatea este „mama, nu fiica omului" (*L'Infaillibilité*, p. 244).

[3] *Ibid.*, p. 7.

[4] *Ibid.*, p. 37.

[5] *Ibid.*, p. 244. François Huguenin consideră la rândul său că pentru Blanc de Saint-Bonnet această „inversare diabolică a lui Rousseau este exagerată, chiar caricaturală". (*Le Conservatisme impossible*, Paris, La Table Ronde, 2006, p.125) din motiv că, după teologia creştină, societatea nu poate să-l aducă pe om înapoi la lumea dinainte de păcatul originar. Se poate extrapola: Blanc de Saint-Bonnet nu a afirmat niciodată că societatea *îl aduce înapoi* pe om la stadiul său anterior, ci *îl repară*, ceea ce este diferit. Pentru că dacă dacă l-ar fi adus înapoi, omul ar fi devenit perfect iar societatea nu şi-ar mai avea rostul. „Noi nu putem admite, scrie de altfel Blanc de Saint-Bonnet, decât trei etape pentru om: una *naturală supranaturalizată*, sau de justiţie originară, cea în care a fost creat Adam; una *naturală decăzută*, cea în care am căzut toţi, la fel ca Adam şi una *naturală reparată*, cea în care ne-a reintegrat Mântuitorul" (*L'Amour et la Chute*, p. 202).

înseamnă că nu era perfect, deci nu s-a născut bun, căci altfel aşa ar fi rămas[1]. Blanc de Saint-Bonnet îi reproşează lui Rousseau că nu ia în considerare decât un aspect al problemei, când de fapt sunt două: Jean-Jacques nu ţine cont decât de sublimitatea esenţei umane şi raţionează ca şi cum ea nu ar fi fost compromisă niciodată, adică oprindu-se la un fenomen pe care Saint-Bonnet îl consideră irecuzabil, cel al concurenţei, în om, dintre bine şi rău, fenomen născut odată cu păcatul originar. Fără rău socialismul are dreptate, însă răul există iar omul nu ajunge decât cu greu la bine[2]: „sistemele panteiste, socialiste, raţionaliste, parlamentariste, după intensitatea erorii, se prăbuşesc absolut toate în faţa acestei evidenţe: existenţa Răului"[3].

Ideea căderii omului în păcat este una dintre ideile de bază ale autorului: pentru el este unul dintre cele mai mari fapte ale istoriei, chiar primul. Numai ea poate explica enigma lumii[4]. Păcatul nu este doar un dat al credinţei putând să lumineze inteligenţa nedumerită în faţa misterului imperfecţiunii omeneşti, el ar fi şi un dat raţional şi universal. Într-adevăr, atât filosofiile cât şi tradiţiile antice ar certifica pretutindeni şi oricând realitatea acestui eveniment. Deja, „dacă consultăm tradiţiile omenirii vedem că ni se aminteşte despre căderea unor creaturi anterioare omului, cea a Îngerilor"[5] iar, la unele popoare ale Antichităţii, putem găsi „folosirea universală a sacrificiului, atestare permanentă a căderii şi a necesităţii unei reparaţii, rudimente ale unor adevăruri naturale şi câteva fragmente voalate sau desfigurate ale unor tradiţii primitive"[6]. A nega dogma catolică – universală – a păcatului originar, înseamnă pentru Blanc de Saint-Bonnet, a fi condamnat la neputinţa de a mai înţelege omul, de a mai cunoaşte societatea: „Departe de această dogmă, legile, drepturile,

---

[1] „Oamenii, în prezent, ar vrea să fi început toţi să trăiască ca fraţii, într-o deplină dreptate în mijlocul pădurii. Ei pretind că tiranii i-au smuls din această stare naturală fericită. De ce oare niciun popor nu a vrut să rămână în acea stare? Ce fel de popoare sunt dacă a fost de ajuns un singur om să le scoată, rând pe rând din drepturile lor? Înseamnă că aceste drepturi contau prea puţin pentru ele!" (*La Légitimité*, p. 222-223).

[2] „Îmi voi duce teza până la capăt: fără Păcat, fără rău, sistemele voastre sunt total adevărate. Dar prin Păcat ele se adeveresc complet false" (*L'Infaillibilité*, p. 241).

[3] *Ibid.*, p. 239.

[4] „Căderea în păcat este un fapt aflat în toate tradiţiile; ea umple întreaga istorie. Dacă vrem să explicăm mersul lumii, să-i găsim scopul, să-i înţelegem vicisitudinile şi să ne regăsim pe noi-înşine în mijlocul frământărilor şi decăderilor noastre, trebuie să ne referim la acest fapt" (*La Légitimité*, citat din *L'Amour et la Chute*, p. 14).

[5] *L'Amour et la Chute*, p. 161.

[6] *Ibid.*, p. 273, nr. 1.

educația, represiunea, autoritatea, proprietatea, existența-însăși a poporului și a claselor diverse din care se compun pretutindeni toate națiunile, ne prezintă fapte care nu mai pot fi explicate: societatea întreagă a devenit de neînțeles"[1].

Ca și în problema libertății, autorul lucrării *Iubirea și Căderea în păcat* susține într-un mod expresiv că omul nu se naște bun sau perfect, ci se naște pentru a deveni astfel, comparând omul cu un lăstar și societatea cu un pământ pentru răsaduri: „Un lăstar de măr conține oare în el mere? Da, dacă crește, dacă rezistă la secetă, mai ales dacă este altoit, așa cum suntem noi toți de către societate, atunci va da fructe"[2]. Omul este imperfect și este social: lucru pe care socialiștii nu l-au înțeles, ceea ce pentru Saint-Bonnet constituie o dublă eroare: o eroare în ceea ce îl privește pe om și o eroare în legătură cu societatea omenească. El denunță astfel teza socialistă, pe care o numește doctrină, a „imaculatei concepții a omului"[3]. El o privește ca pe ultimul stadiu al decadenței intelectuale occidentale care a dat naștere măcelului revoluționar: „Rousseau a condus toată gândirea vremii printr-o formulă, toată logica epocii a fost a lui. Iar apariția Contractului social, cu imposibilitatea sa practică, a produs 1793"[4].

Inovatorii erau grăbiți; era timpul să fie regăsită Natura! A trebuit ca oamenii și legile să fie îndepărtați. A curs sânge: mulțimea și-a adus contribuția din plin! Dar cum să facă curat? Starea naturală ne existând, ce au găsit? Starea de sălbăticie: exact ca și popoarele căzute din starea de civilizație.[5]

NATURA REVOLUȚIEI

Afirmarea bunătății native a omului a constituit nu numai sistemul lui Rousseau ci și al revoluționarilor, discipoli care au vrut să treacă teza maestrului, fără întârziere, de la logică la practică. Dar omul va rămâne mereu

---

[1] *Le Dix-huitième siècle*, p. 2.
[2] *La Restauration française*, p. 196.
[3] *L'Infaillibilité*, p. 231-232.
[4] *La Restauration française*, p.93. „Una din cauzele profunde ale Revoluției[...] este ideea unei stări naturale ca origine a societății: stare din care omul a vrut să iasă printr-un contract, ceea ce îl face să se constituie în creator al puterii, al dreptății, al legii, chiar al religiei" (*Le Dix-huitième siècle*, p. 97).
[5] *L'Infaillibilité*, p. 234.

om: ipotezele formulate de Protest sunt utopice. Departe de societatea reală, Revoluția „construiește un teatru minunat și ne anunță o piesă magică. Însă lipsește un lucru: actorii care să o joace. În locul unor înțelepți toți pasionați de bine și de adevăr, plini de respect pentru semenii lor, nu se văd urcând pe scenă decât niște oameni, adică niște suflete înclinate, vai! ca întotdeauna, spre lene, ignoranță, greșeli, obrăznicie, desfrâu, cupiditate, invidie, ură"[1]. Faptele contrazic eroarea secolului al XVIII-lea[2]: „secolul Luminilor s-a sfârșit în toiul nopții"[3]. Revoluția a început cu o utopie, ea nu poate să sfârșească decât prin sânge[4], căci are întotdeauna în față imposibilitatea teoriilor sale[5]: „Încercare pretutindeni, pretutindeni dezamăgire"[6].

Ea a dovedit că s-a înșelat: „Revoluția, care a perorat atât de mult despre om, s-a născut în întregime dintr-o eroare în ceea ce îl privește pe om"[7]. Ilustrează teza pe care pretindea că o combate: „Ea înghite dintr-o dată eroarea care a produs-o, și lasă imediat să treacă ideea reținută în urma ei. Este istoria ereziilor cu privire la concilii. Această ultimă revoluție, să o spunem încă o dată, va fi în mod clar o demonstrație a Păcatului. Se va vedea că răul se află în natura umană."[8].

Revoluția s-a născut din eroare și rău: ea nu este efectiv decât „o explozie a erorii. Omul vrea să aplice în afară, în instituție, concluziile la care a ajuns prin gândire. De altfel binele derivă dintr-un efort și se întâmplă foarte rar ca să se ivească altfel. Suntem deci aproape siguri că orice revoluție se naște din rău"[9]. Nu trebuie atunci să fim surprinși că ea este o consfințire a acestui rău: „Am fost uimiți de fatalitatea care împinge Revoluția la un adevărat măcel. Înseamnă că am uitat că la noi, majoritatea crimelor sunt rezultatul invidiei: or Revoluția nu este altceva decât aplicarea socială a invidiei"[10]. Și

---

[1] *Le Dix-huitième siècle*, p. 139.

[2] „Omul a crezut că își construiește cetatea pe pământ; a crezut că își face din legi metereze. Dar pământul nu le-a cunoscut decât pe ale sale, iar faptele nu l-au întâmpinat pe noul rege" (*La Restauration française*, p. 20).

[3] *Le Dix-huitième siècle*, p. 148.

[4] *La Légitimité*, p.IV.,

[5] „Liberalismul și Revoluția ar trebui să fie descurajate să întâlnească omul pe care îl visau" (*La Légitimité*, p. 105).

[6] *La Restauration française*, p. 119.

[7] *La Légitimité*, p. 101.

[8] *La Restauration française*, p. 120.

[9] *Ibid.* p. 171.

[10] *La Légitimité*, p. 290.

ceea ce este şi mai rău, această „fiică a literatorilor"[1] şi a secolului al XVIII-lea[2] „nu este un rău ci răul însuşi, nu este o eroare ci eroarea însăşi, nu este o simplă pasiune ci orgoliul din care se nasc pasiunile. Ea este, aşa cum am văzut clar, satanică în esenţa ei"[3].

Autorul aprofundează această definiţie pe care o moşteneşte în mod evident de la Joseph de Maistre. Revoluţia poate fi privită ca un eveniment providenţial în sensul în care, prin specificul său, ea se distinge de tot ce a putut fi văzut în istoria omenirii. Episod singular, ea prezintă mai multe caracteristici diabolice prin excelenţă. Ea se defineşte prin minciună[4], ură[5], orgoliu[6]: Revoluţia este „un extraordinar suflu de orgoliu şi de sedițiune, survenit ca urmare a protestantismului şi a Renaşterii"[7]. Ea se afirmă prin negare. Negarea istoriei multiseculare a ţării care a văzut-o născându-se[8]; negarea creştinismului şi a oricărei religii[9]; negarea legilor naturale înseşi[10]:

---

[1] *Ibid.*, p. 263.

[2] *Le Dix-huitième siècle*, p. 20.

[3] *La Légitimité*, p. IX. Satana însuşi a devenit o personalitate drăguţă şi admirată. Vezi *L'Amour et la Chute*, p. 320.

[4] „Revoluţia este marea iluzie, minciuna cea mai mare de pe suprafaţa pământului" (*L'Infaillibilité*, p. 268). Ea îi atrage pe cei răi şi înşală sufletele generoase. Este cazul „catolicilor liberali" ale căror orientări sunt analizate şi dezaprobate îndelung (*La Légitimité*, p.74-155).

[5] Revoluţia este „desăvârşirea urii" (*ibid.*, p. 43). Blanc de Saint-Bonnet evocă mai departe „războiul social" (*ibid.*, p.91), produs al urii dintre generaţii, dintre clase şi oameni: „Acest război bizar este Revoluţia" (*ibid.*, p. 26).

[6] „Orgoliul, iată faptul, iată esenţa Revoluţiei" (*ibid.*, p. 222).

[7] *La Restauration française*, p. 264.

[8] „Franţa se trezeşte într-o bună dimineaţă şi nu mai găseşte [...] nimic: nici istorie, nici trecut. Cine a distrus într-o singură zi constituirea istorică a unui popor? Revoluţia?" (*L'Infaillibilité*, p. 268).

[9] „Revoluţia nu este decât o negare a creştinismului" (*La Légitimité*, p. 43). „De ce această ostilitate inexplicabilă împotriva preoţilor şi a tot ce vine de la Dumnezeu? Societăţile secrete nu mai fac azi un mister din aceasta" (*La Légitimité*, p.III). Pentru autor, implicarea francmasoneriei în Revoluţie este cât se poate de clară: în *L'Amour et la Chute* el acuză societăţile secrete că întreţin spiritul răului" (p.319) şi că ameninţă libertatea celor pe care îi înrolează. După Jacques Drouin, Blanc de Saint-Bonnet ar fi citit lucrările abatelui Augustin Barruel (1751-1825) şi ale contelui Antoine Ferrand (1741-1820), doi scriitori care, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, au susţinut că Revoluţia era rezultatul unui complot („Cuvântul «revoluţie» la Blanc de Saint-Bonnet", în *Cahiers de lexicologie*, 1969, nr. 15, p. 33). Blanc de Saint-Bonnet enunţă şi ideea că Revoluţia a fost pregătită de rolul deloc neglijabil al societăţilor de gândire. Ideea va fi expusă mai târziu de către istoricul Augustin Cochin (1876-1916).

[10] Revoluţia încearcă să „menţină popoarele în limitele unor legi opuse celor ale naturii umane" (*La Légitimité*, p. 173).

„Revoluția franceză nu seamănă cu nimic din ce am putut vedea în trecut. Nicicând vreo civilizație nu ar fi îndrăznit să se ridice împotriva legilor naturii umane și să rupă orice legătură cu Cerul."[1].

Blanc de Saint-Bonnet vrea să dezvăluie perversitatea acestei „minciuni a Revoluției"[2]. Fie că își dă seama sau nu, aceasta „desăvârșește lucrarea diavolului, adică abolirea lui Dumnezeu, distrugerea omului și pe aceea a civilizației"[3]. Negarea lui Dumnezeu și, deci, a ființei, se transformă într-un nihilism general: teza Revoluției este „teza distrugerii absolute"[4], este „exercițiul morții"[5].

Asemeni lui Joseph de Maistre, autorul *Legitimității* se simte obligat să arate că episodul revoluționar încheie planul naturalismului. Revoluția este o „conspirație generală împotriva lui Dumnezeu"[6]: „Revoluția a înlocuit suveranitatea absolută a lui Dumnezeu mai întâi cu suveranitatea absolută a regilor; apoi a înlocuit suveranitatea regilor cu cea a poporului! Și acest lucru tot ca să-l înlăture pe Dumnezeu. Iar astăzi, când el este absent, ne-a rămas omul, adică orgoliul și despotismul său fără fond."[7].

Pornind războiul împotriva lui Dumnezeu, marele curent al Protestului l-a declanșat împotriva omului și „nu a reușit decât să îl pună pe om în jugul omului"[8]. După părerea lui Blanc de Saint-Bonnet, Revoluția a compromis inviolabilitatea umană care nu există decât cu condiția afirmării responsabilității omului în fața lui Dumnezeu: „Când Dumnezeu nu mai are loc între doi oameni, orice am face, unul dintre ei devine o pradă pentru celălalt, înfăptuind teribila zicală antică: *Homo homini lupus*"[9]. Autorul conchide observând imposibilitatea practică a moralei moderne care caută un punct de sprijin ce nu există. Căci doar două legi își împart lumea.

---

[1] *La Restauration française*, p. 6.
[2] *Ibid.*, p. 265.
[3] *L'Amour et la Chute*, p. 321-322.
[4] *Le Dix-huitième siècle*, p. 144.
[5] *La Légitimité*, p. 43.
[6] *Ibid.*, p. 50.
[7] *La Restauration française*, p. 411.
[8] *La Légitimité*, p. 174.
[9] *Ibid.*, p. 26. „Au atacat dreptul divin, iar din acel moment a fost distrus dreptul omului" (*L'Infaillibilité*, p. 28-29).

Sunt două legi pe lume: legea naturii, în care speciile superioare înghit speciile inferioare şi legea divină în care fiinţele superioare sar în ajutorul fiinţelor slabe. Veţi alege întotdeauna pe una sau pe cealaltă. Dacă legea milosteniei nu mai are izvoare vii în inimile noastre, legea animalităţii ne va prinde în ghearele ei. În afara creştinismului omul este întotdeauna antropofag.[1]

În mod conştient sau nu, Revoluţia urmăreşte un plan de distrugere a personalităţii umane: ea atacă omul nu doar din punct de vedere fizic ci şi intelectual şi moral[2]. Cuvântul „filantropie", pe care îl îndrăgeşte atât de mult, asemeni devizei sale tripartite, demonstrează strălucitoarea ipocrizie a Revoluţiei[3]: ea este un prieten fals căci opera sa nu are în realitate decât un singur scop: „distrugerea omului"[4]. Prin teoriile sale fără nicio bază, ea „distruge până şi esenţa omului"[5]. Negând validitatea adevăratelor motive care justifică demnitatea umană - cum ar fi principiul meritului, consecinţă indispensabilă a libertăţii - „Revoluţia nu reuşeşte decât să descurajeze omul"[6].

Ea îl distruge pe om şi, în consecinţă, distruge şi societatea[7] instaurând flagelul despotismului în toate formele sale. Blanc de Saint-Bonnet numeşte aici mai ales birocraţia[8] (sau puterea funcţionarilor), plutocraţia[9] (sau puterea

---

[1] *La Restauration française*, p. 124-125. „Omul fără Dumnezeu sacrifică până la urmă omul" (*La Légitimité*, p. 443).

[2] „Revoluţia franceză este în aceeaşi măsură o revoltă religioasă, filosofică şi politică" (*La Restauration française*, p. 282).

[3] „Cuvântul filantropie a apărut pentru a ascunde imensul nostru egoism, cuvântul egalitate pentru a masca setea noastră de onoruri, cuvântul fraternitate, pentru a deghiza invidia noastră, aşa cum cuvântul libertate a apărut pentru a acoperi toate decepţiile noastre! Trăim în minciună, suntem înglodaţi în josnicie" (*La Légitimité*, p.27).

[4] *La Restauration française*, p.192.

[5] *La Légitimité*, p.368.

[6] *Ibid.*, p.173.

[7] *Le Dix-huitième siècle*, p.45.

[8] „Administrarea absolută [...] devine forma statelor. Acesta este expedientul despotismului, care se naşte pe măsura Revoluţiei,aşa cum Revoluţia se naşte pe măsura orgoliului nostru. [...] Birocraţia va sfârşi prin a pune stăpânire pe naţiuni atunci când întreaga autonomie va fi închisă în tiparele mincinoase ale Constituţiilor scrise!" (*L'Infaillibilité*, p. 255).

[9] Burghezia „a urcat pe toate culmile mediocrităţii. A distrus societatea spiritualizată a creştinismului şi a pus până la urmă în locul său guvernul bancherilor şi al capitalurilor. Într-o bună zi Franţa întreagă va fi o pradă" (*La Restauration française*, p. 264). „Înafara Bisericii, ce instituţie a mai ajutat omul? Industria? ea l-a exploatat" (*La Légitimité*, p. 26-27).

profitorilor) şi mediocraţia[1] (sau puterea imbecililor). Există un raport între Revoluţie, care se bazează pe ficţiunea voinţei generale[2] şi totalitarismul modern: democraţia ar dispărea dacă nu ar rezista şocului produs de adiţionarea tuturor voinţelor eliberate. Are deci nevoie să recurgă la centralizare.

Când toate drepturile sunt răsturnate, când cetăţile sunt uitate, când naţiunea este nivelată, cădem într-o reprezentare generală. Acesta este expedientul furnizat de revoluţie şi acaparat cu promptitudine de despotism: o centralizare nimicind individualităţile pentru a rezista la zguduirile pricinuite întotdeauna de regimul parlamentar[3].

Centralizarea favorizează în mod logic uniformitatea. Instituind licenţa şi nu libertatea, Revoluţia poate lua două direcţii: pe de o parte să favorizeze această libertate nelimitată a omului, căzând în anarhie, pe de altă parte să distrugă individualitatea pentru a menţine unitatea socială prin forţă. În ambele cazuri se ajunge la acelaşi lucru: „distrugerea societăţii umane"[4]. Anarhia distruge structura socială, iar centralizarea masifică poporul care devine o „turmă"[5]: ea face din „toată naţiunea un singur aluat, transformând-o într-un fel de unitate de substanţă în care dispare orice personalitate"[6].

Dispărând orice principiu superior de obligaţie morală de ce oare să ne mai supunem? Puterea nu mai are nicio legitimitate. Dacă vrea să se facă respectată trebuie să recurgă la autoritarism: „Când credinţele dispar iar morala se stinge, este imposibil ca legea pozitivă să nu vină să înlocuiască legea morală. Tocmai în aceasta constă opresiunea"[7].

---

[1] Revoluţiile (1789,1830,1848,1870) formează o „epocă ce s-ar putea numi era *Mediocraţiei*. [...] Dl.Guizot nu înceta să anunţe domnia claselor de mijloc; şi într-adevăr totul a fost foarte mediocru: ideile, artele, felul de a simţi, modul de guvernare şi de instruire ale oamenilor. Marea noastră civilizaţie îşi pierdea din farmec. Vechimea, onoarea, respectul, modestia, smerenia, sfinţenia, tot ce inima poate înţelege a fost aruncat printre lucrurile demne de dispreţ" (*La Légitimité*, p.259).

[2] *Le Dix-huitième siècle*, p. 22, nr.1.

[3] *La Légitimité*, p. 351-352.

[4] *Ibid.*, p. 359.

[5] *L'Infaillibilité*, p. 221.

[6] *La Légitimité*, p. 239.

[7] *La Restauration française*, p. 112.

Deîndată ce nu mai există în suflete un Adevăr suveran care să producă credințe comune de unde să izvorască îndatoriri comune, ci din contra, sunt doar opinii individuale care demonstrează suveranitatea fiecăruia, nu poate exista nicio societate de drept printre spirite[1].

Revoluția nu reușește să gestioneze relațiile subtile existente între unitate și varietate după cum nu reușește nici să realizeze punerea de acord necesară între autoritate și libertate. Ea este deci un eșec catastrofal care duce progresiv la distrugerea civilizației și la sălbăticirea oamenilor care se extermină unii pe alții[2]: este „o impostură abominabilă"[3]. Pentru Blanc de Saint-Bonnet este clar: civilizația occidentală, adică geniul Antichității și al creștinătății, a constat în domesticirea *hybrisului* individului. Din contra, Protestul ruinează acest proces reinstaurând barbaria[4] care dormitează în mod firesc în interiorul orgoliului[5].

Revoluția este „pedeapsa grea"[6] pentru lanțul smintit al erorilor conținute în proiectul modern. Acest „flagel răzbunător"[7] a ajuns să își încheie socotelile: „Încă de la începuturile sale, oare ce este Revoluția dacă nu o enormă pedeapsă?"[8] Represiune a modernilor, Revoluția este de asemenea o sancționare a autorităților legitime care fie au adormit fie s-au înclinat în fața erorii. Departe de orice maniheism, Blanc de Saint-Bonnet nu este un apărător necondiționat al Vechiului Regim. Îi face dreptate aducând un omagiu eforturilor sale de mai bine, dar nu ezită să-i stigmatizeze rătăcirile în termeni foarte severi.

Nu vin să apăr Vechiul Regim, pe rege și pe nobilime: vin mai degrabă să-i acuz! Am învățat multe cu timpul așa că putem spune că societate este lovită și dispare din cauza erorilor și viciilor pe care le-a lăsat să intre în sânul ei. Dacă regalitatea ar fi fost mereu regală, Revoluția și pasiunile oamenilor nu ar fi

---

[1] *Ibid.*, p. 22.
[2] *Le Dix-huitième siècle*, p. 21. „Setea de jafuri și crime domină popoarele" (*La Légitimité*, p.VII).
[3] *La Restauration française*, p. 211.
[4] *L'Infaillibilité*, p. 29.
[5] *La Restauration française*, p. 210.
[6] *Ibid.*, p. 90
[7] *La Légitimité*, p. 43.
[8] *Le Dix-huitième siècle*, p. 145.

răsturnat-o. Dacă nobilimea ar fi rămas mereu nobilă, clasa a doua nu ar fi detronat-o cu siguranță. Forța pierdută de virtute s-a întors de partea răului. Aici poporul are întotdeauna dreptate. Moravurile sale sunt ale noastre iar crimele sale sunt pedepsele noastre[1].

Desigur, Revoluția poate duce lumea la haos[2]: revoluționarii „nu văd că în timpul jocului lor sinistru capul le-a intrat de tot în gura tigrului; acesta nu trebuie decât să-și strângă colții"[3]; însă, văzând răul, ea poate în schimb favoriza o renovare a ordinii divine: „Tocmai pentru că vrea să ne aducă pe calea cea bună prin propria noastră voință permite Dumnezeu asemenea urmări ale Revoluției."[4]. Antidotul erorii este logica: „E nevoie de adevărul intreg"[5]. Pentru că Revoluția l-a alungat pe Dumnezeu, societățile moderne nu trebuie decât să îl aducă înapoi dacă vor să regăsească ordinea și pacea: „Răul este religios, revoluția este religioasă, remediul este religios, noi nu ne vom vindeca decât prin religie"[6].

JONATHAN RUIZ DE CHASTENET,
doctorand la Universitatea din Angers,
membru al CERIEC (UPRES EA 922).

[1] *La Restauration française*, p.418. El revine la acestea de mai multe ori (*ibid.*, p.86 și 288), ca și în *La Légitimité* (p. 5,61,136,195,272-273,390).
[2] *Le Dix-huitième siècle*, p. 144.
[3] *La Légitimité*, p. VIII.
[4] *Ibid.*, p. 45.
[5] *La Restauration française*, p. 120.
[6] *Ibid.*, p. 144.

IX

CELĂLALT BAUDELAIRE

„Ei cred că Iisus Cristos era *un om mare*, că Natura nu învață decât lucruri bune, că *morala universală* a precedat dogmele tuturor religiilor, că omul poate orice, că aburii, calea ferată și iluminatul cu gaz dovedesc *eternul progres al omenirii*. Toate aceste resturi stătute sunt înghițite ca niște bunătăți sublime...
Progres, pe care eu îl numesc *paganismul imbecililor*.
Este ceea ce mă desparte de prostia modernă.
Oare în sfârșit voi fi înțeles?"[1]

Baudelaire? Îți vine să exclami: „Iată omul" - cel care credea în neînțelegerea „care conduce lumea și prin care orice se poate face" și pe care, după moartea sa, neînțelegerea se răzbună, făcându-l să pară ceea ce nu este. Așa cum nu nimerești ușa cea bună, el a nimerit în acel secol al XIX-lea pe care l-a urât, acel secol al XIX-lea *fiu al Luminilor*, ieșit direct din 1789, împănat cu certitudini, stabil ca un capital de prăvălie burgheză, ca o rațiune socială care nu voia altceva decât să prospere, să „dureze" și să prolifereze, nu în „ființa sa", ci în substanța sa și în iluziile sale; acel secol al XIX-lea al utopiilor care au luat-o razna, al marilor principii postișe, al cursei nebune după progres - toate bine fixate, bine instaurate, bine instalate între limitele unor sisteme ce doreau să închidă universul într-o geometrie invariabilă, într-o cvadratură ce nu lăsa nimic la voia întâmplării și cu atât mai puțin în cea a Providenței.

Puține voci s-au auzit în acel pustiu.

A existat totuși una care a exclamat, s-a indignat: cea a autorului volumului *Florile răului* - cea care, pentru că nu a vrut să asculte, a fost până la urmă redusă la tăcere, la afazie. Puțini, în secolul următor, cei care au știut să-i audă ecoul, să-i culeagă strălucirea, să-i aprofundeze (adică să-i prelungească) strigătul. Printre cei care, între cele două războaie mondiale și câteva repetiții

---

[1] Charles BAUDELAIRE, Scrisoare către Paul Nadar, aprilie 1864, în *Correspondance*, 2 vol., Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1972.

generale ale unui apocalips prevăzut prea bine, pregătit cu mult timp înainte de niște ideologii de masă puse deodată în practică, au depus mărturie pentru Baudelaire, o însemnare rapidă a lui Barrès: „Baudelaire, catolic adesea mai apropiat de Veuillot decât ar vrea să lase să se creadă părerile cele mai răspândite"[1], câteva studii de o halucinantă profunzime în plan literar, filosofic și religios ale lui Drieu La Rochelle[2] (printre care o „explicație de text" vizionară a atât de lăudatelor *Litanii ale lui Satan*), și un pasionant studiu al lui Stanislas Fumet[3]: *Baudelaire al nostru*, (publicat sub egida lui Jacques Maritain în colecția sa „Le Roseau d'or"), foarte recomandat celor care continuă să-l considere pe poetul *Florilor răului* un satanist satisfăcut și un drăcușor de călimară.

Restul nu e nici măcar literatură.

Exemplul cel mai rău ni-l dă reaua credință a lui Sartre[4], căruia îi înțelegem interesul special de a cataloga drept nevroză a secolului disperarea profundă resimțită de un artist care a trăit simțind și exprimând cu tot sufletul și cu toată ființa sa într-un secol care prefera să creadă naiv în „bunul sălbatic" al lui Rousseau și în ameliorarea rasei umane „grație inventării lavaboului și a apei curente" (cuvintele le aparțin fraților Goncourt), tragedia eternă a unei lumi supusă păcatului originar, în care nu există nicio posibilitate de împăcare: nici între „acțiune" și „vis", nici (chiar mai puțin!) între bine și rău - așa cum vor crede filantropii, ale căror bune intenții vor avea (așa cum se cuvine) cele mai rele consecințe. Evident, se înțelege că Baudelaire este un „caz" care, în țara Sovietelor, nu poate fi rezolvat altfel decât cu ajutorul spitalului psihiatric și că el nu poate fi redus la patul lui Procust național sau internaționalisto-materialist al sistemului marxist.

Disperarea e suportată greu - și cu bună știință, prost înțeleasă -, cu condiția să fie lucidă, mai ales de către cantorii „raiului pe pământ" și „a celei mai bune lumi", garnisită cu tot confortul modern - colonii de vacanță înconjurate de sârmă ghimpată sau de turnuri de pază: Auschwitz sau Goulag, unde se vor împlini până la urmă, prin munca pe banda exterminării, marile

---

[1] Maurice BARRÈS, *Mes Cahiers*, anul 1910, Paris, Plon, 1929-1938 și 1949-1957.

[2] Pierre DRIEU La ROCHELLE, *Sur les écrivains*, studii și articole diverse, Paris, Gallimard, col. „Blanche", reed.1962.

[3] Stanislas FUMET, *Notre Baudelaire*, Paris, Plon, col. „Le Roseau d'or", 1926.

[4] Jean-Paul SARTRE, *Baudelaire*, 1947, Paris, Gallimard, col. „Folio essais", 1988.

fantasme igieniste, eugeniste şi colectiviste oblojite între rândurile Declaraţiei drepturilor omului.

Să rezumăm: de fapt Baudelaire trebuie să fie pentru noi mare tocmai prin acuzaţiile pe care i le-a adus Sartre.

Din acel moment lucrurile se explică – în negativ.

Să lăsăm cuvintele să îngroape cuvintele, iar neînţelegerile, neînţelegerile. E totuşi de mirare să constatăm, după un secol sau două, cât de prost sunt citiţi poeţii. „Vagul pasiunilor" romantic a trecut pe acolo, moştenitor direct, şi el, al celor mai înecăcioase fumuri care au înnegrit lampa Luminilor. Ochii săi înlăcrimaţi de sentimentalism, ceţurile de deasupra lacurilor, umbrele nopţii importate din Germania – şi prost aclimatizate pe meleagurile noastre – nu au făcut decât să prelungească eroarea, favorizând iluzia optică. Revoluţia a iniţiat, perenizat cele mai rele confuzii, între raţiunea politică şi dictatura emoţiilor. Putem, luând de-a valma, să considerăm 1789 şi anii care au urmat ca un fel de criză de nervi ajunsă la paroxism printr-o crimă pasională – un regicid transformat în paricid originar – de unde se porneşte apoi un fel de zăpăceală ucigaşă, de delir legal, de bacanală a sângelui care, la fel ca secolul al XIX-lea care e descendentul său direct, nu îşi va căuta legitimarea imposibilă decât în cursa înainte, în aruncarea în gol. Napoleon, acest om într-o veşnică fugă, meteor care străbate timpul ca o ghiulea de tun – şi care, de fapt, fuge de el însuşi în victorii ca şi în înfrângeri –, este urmarea sa fatală, împodobită iluzoriu cu pompă, cu purpură şi lauri într-un teatru de operaţiuni militare în care norii de fum sunt pumni de praf în ochi. De altfel, el a avut luciditatea să mărturisească într-o zi, vorbind cu Caulaincourt: „Eu *urmez* Revoluţia franceză!"[1]... O *urma*, desigur – atâta vreme cât *era*[2] –, el însuşi o incarna mergându-i pe urme... În rest, în ciuda iluziilor, în ciuda tuturor eforturilor, regimurile care au urmat nu vor reuşi să reinstaureze nimic: ele nu vor fi decât o colecţie de experienţe neputincioase, măcinate de crize sau de revoluţii. Pentru că bazele, fundamentele nu mai există. Totul alunecă pe un mare gol, pe o absenţă esenţială: cea a lui Dumnezeu, trecută sub tăcere cu uşurinţă, căci până la urmă, e uşor să o înscrii pe lista abonaţilor absenţi. De altfel, pentru că vorbim despre literatură, această absenţă demnă de laudă va aranja ploile

---

[1] Citat din CAULAINCOURT, *Mémoires*, Paris, Plon, 1933; reluat în COLLECTIF, *Napoléon moraliste*, Paris, Perrin, 2001.

[2] Joc de cuvinte: *je suis* este în lb. franceză în acelaşi timp pers.I sg.a verbului *être* (a fi) şi a verbului *suivre* (a urma) (n.t.).

multor candidaţi la titlul suprem, gata să rescrie istoria lumii şi cele două Testamente în alexandrini pedagogici şi îi va încuraja pe mulţi eretici ciudaţi să devină fondatori, „în numele poporului" sau al „bunului comun" al unor secte baroce în sânul cărora le va fi uşor să se dea drept mesii ale timpurilor noi... Se ştie că acest gen de delir megaloman a fost marota lui Auguste Comte. Am putea uşor găsi păduchi de acelaşi fel în barba lui moş Hugo, pozând ca Moise întors din exil şi purtător al tablelor Legii pe lângă republicanii profitori de la 1875; înainte de a apare ca o întrupare a lui Dumnezeu-Tatăl pentru generaţii întregi de laici turbaţi care şi-au cioplit un fel de Evanghelie pe (lipsa de) măsura obscurelor contorsiuni metafizico-socialisto-delirante şi kilometrii rimaţi ai *Sfârşitului lui Satan*.

Cu Baudelaire începe neînţelegerea şi aceasta dacă se rămâne la lectura superficială, lectura „de gradul unu" a operei sale. Este încă unul din efectele, una din consecinţele negative ale romantismului (care va da mai departe făclia sa din contrasensuri tenebroase, din magie neagră, din replici magnetico-retorice de doi bani suprarealiştilor, irigând, prin intermediul lor, tot secolul al XX-lea cu cele mai periculoase contrasensuri şi absurdităţi ale sale). Folclor, imagerie, anecdotă, considerate ca fundamentele oricărei arte poetice: cu aceste trei vicii de intenţie şi de formă, urmaşii pletoşilor cu veste roşii de la 1830 vor uita că (aşa cum va spune Mallarmé, scandalizându-şi confraţii parnasianişti) „poezia nu se fabrică din fapte", cu atât mai puţin „din idei", ci „din cuvinte"[1]. A restitui acest „sens mai pur cuvintelor tribului" e ceva ce sună grav, cam ca o declaraţie de intenţie mai degrabă spirituală decât estetică: pentru autorul *Loviturii de zaruri*, aceasta înseamnă să te împaci cu încarnarea originară a Cuvântului Creator şi, ceea ce e la fel de scandalos, să-i trimiţi înapoi la retorica lor vană, la pălăvrăgeala lor găunoasă de jalnici visători pe toţi manipulatorii discursului, ai predicii şi ai lecţiilor de morală generalistă care s-au cocoţat în tribune, începând cu generaţia activiştilor revoluţionari, toţi avocăţei rupţi de barou şi deveniţi oratori, îmbătaţi şi duşi chiar de valul necontenitei lor logoree, înflorindu-şi chemările la moarte sau delirele utopice ca o disertaţie academică a celui care se crede atotştiutor.

Desigur, mai există şi muzica, cea a cuvintelor... Dar muzica este şi o artă riguroasă şi, departe de a fi doar o vagă improvizaţie sonoră, ea este, după definiţia lui Stravinski „matematică întrupată".

---

[1] Mallarmé către Degas, citat din Daniel HALÉVY, *Degas parle*, Paris, Ed. de la Sirène, 1923.

Astfel, este necesar să înțelegem că până și pentru autorul lor, carnavalul satanic, provocatorul „mare-păpușar" de roman negru ce poate fi întâlnit nu o dată în *Florile răului* nu constituie deloc esența. Blasfemia lui Baudelaire, atunci când se întâmplă să țâșnească jetul său de lavă, nu este o poză, o provocare gratuită. Ea nu este nici inconștientă, nici lipsită de consecințe, este tot ce vreți, dar nu inocentă. De altfel nimic nu este inocent în paradisul infernal din *Florile răului*. Ar fi prea simplu ca viciul și virtutea să fie rezultatul unei fiziologii scutită de contradicții sau al unei chimii fără amestecuri. Scandalul, la Baudelaire, nu este acolo unde l-au desemnat cenzorii zeloși și magistrații imperiali atotștiutori care i-au condamnat cărțile la focul iadului. Ea nu constă în zugrăvirea seducțiilor răului, în plăcerea desfrâului și a viciului etalat fără perdea, complezent și metodic. Ea se află în mesajul care izbucnește din adâncuri, care urcă și explodează ca o bombă, în plin secol al XIX-lea, secol așezat pe construcții idealiste, pe certitudini ideologice venite direct de la marea spălare, de la spălarea de suflete și de creieri a Revoluției care a pregătit alte spălări și mai rele numite Lumini.

După Chateaubriand, Musset s-a mulțumit – cam superficial – să pună pe seama ateismului lui Voltaire drama și greșeala „originară" („Oare dormi mulțumit Voltaire, al tău zâmbet hidos / Mai zboară peste trupul tău numai piele și os?")[1]. Chateaubriand văzuse mai departe, adăugându-l pe Rousseau pe listele sale negre și afirmând, în *Memorii de dincolo de mormânt*: „Cu acest cuvânt *Natură* civilizația a pierdut totul"[2]. Ceea ce spune totul și ne lămurește retrospectiv asupra sensului pe care îl va îmbrăca apologul *artificiului* la Baudelaire, cântăreț al tuturor modernităților și aflat în serviciul *Îngerului bizarului*. Acolo unde Rousseau și idealiștii „progresului" presupun periculoasa fantasmă a „stării naturale" (considerată ca „puritate", ca „bunătate" chintesențială a omului), Baudelaire opune contrariul și nu vede în idolatria „naturală" sau „naturistă", altceva decât un mijloc foarte comod de a *denatura* esențialul: *natura omului* și condiția umană; el vede în ea un pretext abil, folosit pentru a înlocui optimismul credul și periculos în ceea ce privește *Umanitatea* (cuvânt pe care îl detestă) cu o meditație lucidă asupra lipsei de iertare a Păcatului, asupra căilor Ispășirii și eterna problemă a răului. Nici bună dar nici rea, natura este pentru

[1] Alfred DE MUSSET, *Rolla*, (partea a IV-a), în *Premières Poésies. Poésies nouvelles*, Paris, Gallimard, col. „Poésies/Gallimard", 1999.

[2] François-René DE CHATEAUBRIAND; *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, LGF-Livre de poche, col. „La Pochothèque", 1998.

el nu un pretext cu aparenţe „filosofice", ci o misterioasă, o vastă şi dumnezeiască evidenţă care se cuvine să fie descifrată ca o carte conţinând în paginile sale un secret supranatural, care să nu fie făcută prizoniera unor speculaţii intelectuale sau ideologice. Nici vorbă de fals pretext edenic, neglijat cu bună ştiinţă (şi în mod ştiinţific) ca să se piardă esenţialul şi să se nutrească speranţa unei posibile întoarceri la epoca de aur, speranţa unui rai, nu promis dincolo, în eternitate, ci aici, pe pământ, după o datare milenaristă. Nici vorbă de cult al Mamei Natură tutelară, zeiţă binevoitoare sau Diana din Efes cu sâni mari, ale cărei „mari legi de armonie universală" şi planuri concertate de hazard şi de determinism ar înlocui cât se poate de comod Providenţa divină - şi al cărei imperiu ar scuza omul în faţa propriei răspunderi sau conştiinţe pentru că nu are de dat sau de ţinut nicio socoteală. Se simte de altfel tot disprețul pentru tot ce a păstrat secolul său din teoriile lui Rousseau, în afirmaţiile „contra-natură" trâmbiţate şi revendicate de un Baudelaire care afirmă: „Pentru mine fructul începe cu compotiera"[1], „Nu îmi place apa decât captivă între marginile bazinelor sau între pietrele canalelor"[2]; acel Baudelaire care, într-o scrisoare trimisă de la Bruxelles şi care sună ca o reglare de conturi, mărturiseşte: „Îmi cereţi versuri pentru micul dumneavoastră volum, versuri despre natură, nu-i aşa? Cu păduri, stejari înalţi, verdeaţă, insecte, - şi soarele, bine înţeles? Dar ştiţi foarte bine că nu sunt în stare să mă înduioşez în faţa vegetalelor...Nu voi crede niciodată, mă înţelegeţi, că *sufletul zeilor locuieşte în plante* şi, chiar dacă ar locui acolo nu mi-ar păsa cine ştie ce căci l-aş considera pe al meu mult mai preţios decât pe cel al legumelor sanctificate"[3].

Baudelaire va ajunge mult mai departe decât predecesorii săi în criticarea şi condamnarea acelor intelectuali (rousseauişti şi voltairieni la un loc) care au respins rezolvarea catolică (sau cel puţin pe cea spirituală, religioasă) cu privire la problema originilor şi a sfârşitului. El le va scoate la iveală periculoasa impostură, dezvăluindu-le intenţiile ascunse, luând în considerare consecinţele doctrinei lor nu numai cu instrumentele sale de *poet* ci şi cu cele de *gânditor*. E de mirare de ce a insistat cu atâta încăpăţânare pe lângă Poulet-Malassis pentru a-i duce la bun sfârşit proiectul pentru o antologie literară a „micilor maeştri" ai secolului al XVIII-lea şi mai ales pentru a include în ea, pe lângă libertini, chiar pornografi dinainte de 1789, pe „iluminaţi" (care,

[1] Ch. BAUDELAIRE, *Scrisoare către Poulet-Malassis*, Bruxelles, 1865, în *Correspondance*.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

în rest – cu excepția lui Sade, ceea ce nu e o întâmplare –, sunt adesea aceiași). Ce interes are el (singur la vremea lui, înainte ca Frații Goncourt să reia serios acest subiect) să scotocească dedesubturile tenebroase ale acelui secol numit al Luminilor, despre care opinia comună, ca în *Bouvard și Pécuchet* sau în *Dicționarul ideilor preconcepute*, înțelege să perpetueze doar partea pretins „rațională", „umanistă" și „pozitivă"? E pentru că, dincolo de credința într-un viitor radios și înălțarea pământeană, *universală* a omului lipsit de transcendență, el vede la lucru răul, cu toate artificiile sale, cu tot alaiul său de iluzii și scamatorii. El distinge în el un șarlatanism suspect, escamotarea unui iluzionist care ar pretinde că face să dispară în pălărie porumbelul Sfântului Duh și că scoate în locul lui tot felul de ciudate alegorii și artefacte, mai apropiate de *homonculus-ul* faustian visat de Goethe, sau de creatura doctorului Frankenstein apărută în coșmarele lui Mary Shelley. El analizează răsturnarea, *catabaza*, procesul de conjurație, vrăjitoria la masa de lucru, mașinăria metafizicilor dubioase, a magnetismelor mesmeriene: toată acea obscură mecanică a fluidelor și a instinctelor care, prin teoria lui Swedenborg, iluminările martiniștilor, convulsiile pe mormântul diaconului Pâris, se vor sfârși (trecând prin strania legătură politico-mistică dintre Robespierre și „sfânta" Catherine Théot) cu transele colective din 1848, cu extazele socialiste ale adepților lui Saint-Simon, cu dubioasele sincretisme ale lui Michelet și Auguste Comte, cu mesele-derviș de la Guernesey dictându-i lui Hugo pletorici alexandrini pre-colectiviști...și cu sângeroasele sabaturi ale Comunei. În loc de explicație pentru toate aceste curiozități care îl fac să se aplece, ca un Dante modern (sau ca „fratele său spiritual" Edgar Poe), deasupra hăului infernului, Baudelaire va arunca acest os de ros criticilor și spectatorilor, gata oricând să se lase orbiți de clarviziunea celor inspirați, să își bată joc de formule și explicații de-a gata și să dea, în același timp, motive clinice: „Mi-am cultivat isteria cu pasiune"[1]. Cu acest termen de boală de amfiteatru (care avea să aibă curând succes la spitalul la Salpétrière al lui Charcot), el va mulțumi, o știe, un secol îndrăgostit de categorizări și etichetări care, ca Renan în memorabila și simptomatica sa carte *Viața lui Iisus*, încearcă să reducă Grația divină la anecdotă, „nebunia crucii" la rațiunea pozitivă, misterul Patimii la materialismul istoric... (sau, am putea spune mai degrabă materialism *isteric*?)

Cu Baudelaire bunele suflete credincioase din aripa profund-cugetătoare zisă „de stânga" cad din nori. A răsfoi *Fusuri* și *Inima mea dezvăluită*, înseamnă a

---

Ch. BAUDELAIRE, *Scrisoare către Doamna general Aupick*, Bruxelles, 1865, în *Correspondance*.

descoperi o evidență care, unor cititori atenți, le apărea asemeni unor luminițe întrezărite printre rândurile *Florilor răului*: avem de a face cu unul din cei mai mari vrăjitori „în literele franceze" și, în același timp, cu poetul calificat de Verlaine ca *„blestemat,* căci *absolut"*, cu un moralist sever din stirpea celor mai lucizi vizionari, a celor mai intransigenți metafizicieni și a celor mai intratabili *doctori ai credinței.* Un anume puritanism intelectual, irigat de *noulimba* lui „politic corect", se ofuschează astăzi, la fel cum o făcea altădată virtutea burgheză din 1857, în fața adevărului crud exprimat de anumite aforisme al căror ton exasperat nu are alt scop (vai! cât de salutar!) decât de a ciopârți locurile comune, de a dezbrăca la pielea goală în piața publică iluziile cu care se gargarisește epoca sa. Toți sunt vizați, iar, până la urmă, pretențiosul, pomposul, pontifiantul secol al XIX-lea se trezește fără haine în piață, arătat cu degetul, ca în basmul lui Andersen, de un copil nemilos care strigă: „Regele e gol!". Iar poetul adaugă: „E gol și nici măcar nu are, ca și Adevărul, scuza de a fi frumos." Un Iuvenal fără complezență care ar străbate aleile Grajdurilor de la Port-Royal, un Suetoniu fără concesii în sutană de *Monsinior* ultramontan: acesta este Baudelaire în secolul său căruia nu îi suportă literalmente optimismul absurd, orbirea criminală, demisia spirituală, căruia nu îi suportă nici faptul că e urât, greoi fără să fie grav, că afișează o compătimire conformistă și puritană, reținută și pedantă care ar vrea să treacă drept expresia unui cugetător.

Nimeni, mai mult decât el, estet absolut, *dandy* revendicat, nu este, în fond, mai îndepărtat de sterila gratuitate a artei pentru artă, la care s-ar vrea, prea ușor, să-i fie redusă estetica. Pe când Gautier, romantic perfect atât ca formație cât și ca origine, om și artist al vremii sale, care a integrat „moartea lui Dumnezeu" (înlocuită, pentru că naturii nu îi place vidul, cu cultul absolut al artei), va fi calificat în mod semnificativ, după termenii dedicației de pe *Florile răului,* ca *perfect magician,* Baudelaire, va tinde să fie, în sensul puternic al cuvântului, un adevărat alchimist. Nu pentru a se amuza nebunește, de data asta, făcând scamatorii cu materia și visând, asemeni lui Cagliostro altădată, să redreseze finanțele Regatului fabricând, în fundul pivnițelor Bastiliei, bani de râs, sau de vis[1], ci pentru a efectua, în limbă și cu ajutorul cuvintelor, o adevărată operă de purificare chintesențială - am putea chiar spune de *transubstanțiere,* capabilă să readucă aurul pe blazonul simbolului și să redea limbii prestigiul dumnezeiesc al Cuvântului.

---

[1] Joc de cuvinte între *singe* (maimuță) din sintagma *monnaie de singe*=bani falși și *songe*=vis (n. t.).

Cine să vadă, printre contemporanii sau printre cititorii săi, (sunt puțini numeroși cei destul de fini să o facă) că limba lui Baudelaire nu datorează nimic umflării „romantice" că, din contra, ea este la fel de seacă, precisă, concisă ca cea a lui Chamfort, Laclos, Rivarol și, înaintea lor, a marilor clasici din secolul al XVII-lea? Sainte-Beuve și Proust, primii, vor simți în scriitura lui Baudelaire acea calitate care o apropie, prin stricta respectare a formelor, prin concentrarea retorică *a sensului*, de clasicismul cel mai pur, cel „de dinainte de cădere" (dacă se poate spune așa) - căderea fiind, în acest caz, „revoluția romantico-semantică" care „a pus căciula roșie pe vechiul dicționar". Mai întâi Sainte-Beuve care, cu falsa și pișichera lui naivitate, îl va întreba pe „dragul copil teribil": „De ce nu sunt versurile dumneavoastră scrise mai degrabă în latină sau în greacă? Chiar când exprimă oribilul au tonul precis și prețios al antichității"[1]. Apoi, Proust, care va scrie în prefața la *Tendres Stocks* de Paul Morand, luând ca exemplu „piesa condamnată" intitulată *Delphine și Hippolyte*: „Anumite versuri din acest tablou al viciului redau aceeași puritate ca alexandrinii lui Racine [...] La Baudelaire, clasicismul limbii pare întotdeauna să crească odată cu licența imaginilor"[2]. Barbey d'Aurevilly, „dragul bătrân dezmățat", în toate „seamănul și fratele său", va formula, asupra subiectului, un punct de vedere definitiv de catolic și de moralist obsedat și el de tulburările sufletești și făcând echilibristica inimii pe lama briciului între iertare și damnațiune: „Baudelaire este un Blaise Pascal cuprins de angoasele și neliniștea vremii noastre"[3].

Dar există, împotriva acestor lucruri, remediul Iertării, certitudinea că Adevărul a fost spus odată pentru totdeauna și tradus, lăsat moștenire prin mesajul Sfintei Scripturi. Fără nicio rezervă, definitiv, Baudelaire *crede* acest lucru. De ce? Așa, pentru că nu poate, nu concepe să nu creadă. Vrem o dovadă? Ne este dată de strigătul celei mai crunte sincerități pe care l-a scos în momentul de paroxism al suferinței și al *crizei*. Ea se găsește în scrisoarea pe care o scrie, pe la 1847, lui Ancelle, pentru a-l anunța că, pentru că nu mai poate suporta viața, cu deplină luciditate în suflet și conștiință și după ce a cântărit bine gravitatea acestui gest, a luat hotărârea să-i pună capăt. „Mă omor, spune el (știind foarte bine ce iremediabil păcat constituie pentru religie

---

[1] *Scrisoare a lui Augustin Saint-Beuve către Baudelaire*, 1857, citată în Marcel PROUST, *Préface à Tendres Stocks*, Paris, Gallimard, col. „L'Imaginaire", 1996.

[2] M.PROUST, *Préface à Tendres Stocks*.

[3] Citat din S. FUMET, *Notre Baudelaire*.

moartea voluntară pe care o are în vedere), *pentru că eu cred în nemurirea sufletului şi sper...*"[1]. Nu sunt deloc vorbele cuiva care glumeşte, care se joacă cu elegantul „rău al secolului" asemeni unui mic Werther care ar considera suicidul ca pe cea mai *fashionabilă* dintre ultimele eleganţe la modă. Nu e nicidecum poza sentimentală a unei inimi uscate cuprinsă subit de dezmăţul lacrimilor ca, de exemplu, eroii acelei *Noua Eloizã* (care i-a tulburat atât de mult pe Robespierre şi pe tânărul Bonaparte), în care Saint-Preux şi Julie par că vor, la fiecare pagină, cu excesul lor de lacrimi, să facă să se reverse lacul Leman...Nu este nici mărturisirea unui laş, nici suspinul rece al vreunuia dintre tinerii dezabuzaţi gen *sfârşit de secol* care au adăugat la plictis şi la „răul secolului" luciditatea îngheţată a analizei intelectuale - unul din cei pe care Barrès îi va desemna şi numi cu un nume spaniol: *desengagnos*.

Dacă vrem să-l descoperim pe adevăratul Baudelaire - cel a cărui faţă schimonoseşte mai puţine blasfemii sau damnaţiuni decât dezgust pentru acest „stupid secol al XIX-lea" stigmatizat de Léon Daudet -, nu trebuie deci să-l căutăm doar în *Florile răului*. Deşi ar fi o prostie să considerăm (oricât de excepţională ar fi calitatea sa literară şi importanţa sa pur *poetică*) această operă „majoră" doar un „volum de versuri". Niciuna din bijuteriile care o compun nu a fost meşteşugită în mod gratuit; pe lângă delicateţea artistică a dălţii, ele mai conţin şi încrustaţiile înduioşătoare ale existenţei însăşi. Stilul arde în ele ca acidul. Fiecare piesă ni se pare atât o demonstraţie de artă cât şi o ofrandă de carne şi viaţă, încă scăldată în sângele rănilor ei. Iar dacă *Contemplaţiile* sunt numite de către Hugo „Memoriile unui suflet", *Florile răului* merită a fi numite „Breviarul unei conştiinţe".

Dar mai ales există *Fusuri* şi *Inima mea dezvăluită*. Există şi, dacă ştim să citim şi să descifrăm dincolo de pamfletul de circumstanţă, toate însemnările scrise în grabă despre Belgia, ieşite din aceeaşi sticlă sau aceeaşi călimară umplută cu oţet tare şi fiere-un oţet şi un venin al căror gust amar epoca (sau oamenii epocii) v-ar fi obligat să-l gustaţi, îmbibând un burete legat la capătul unei lance sau al unei peniţe. În aceste lucrări neterminate, întreprinderea „autobiografică" este clară, deliberată. Autorul *Florilor răului* vrea să realizeze anti-*Confesiunile* lui Rousseau. În timp ce, ca bun cetăţean al Genevei influenţat de calvinism, autorul *Noii Eloize* nu se temea să se expună public, Baudelaire va împinge până la limitele ei arta ignaţiană a exerciţiului spiritual. Acest catolic

[1] Ch. BAUDELAIRE, *Scrisoare „testament" către Narcisse Ancelle*, Paris, mai 1845, în *Correspondance*.

roman care nu va înceta, sfidător şi mândru să se reclame ca atare, nu crede că expunându-ţi rufele murdare în public ajunge să te speli, în suflet şi conştiinţă, de toate greşelile, de orice păcat. E nevoie de confesional, de aparatul iertării, al izbăvirii, cu respectarea cereştilor ierarhii. Nu degeaba îi va plăcea barocul flamand descoperit în Belgia (singurul lucru care l-a sedus de altfel la Bruxelles şi apoi la Namur) pe care îl va numi cât se poate de logic şi uzual, din punct de vedere istoric, estetic şi moral, „stil iezuit". Cazuist frământat şi lucid, Baudelaire simte, ştie că, arătându-se astfel „gol-goluţ", el se expune înainte de orice în faţa privirii şi judecăţii lui Dumnezeu iar nu doar în faţa curiozităţii publicului său. El nu se va pune în lumină complezent, aşa cum o face Rousseau, cu ajutorul anecdotei (mai mult sau mai puţin scabroase). Deîndată ce se iveşte pericolul autobiografiei el schimbă subiectul; această „mizerabilă grămadă de mici secrete" nu are nimic de a face cu morala şi, chiar mai puţin, după părerea sa, cu demnitatea artei şi a literaturii. „Singurătatea" plimbăreţului Rousseau duhneşte a închis şi a haine nespălate de flăcău bătrân (cine o fi spus cu răutate - Montherlant sau Peyrefitte - că, asemeni complezentului şi ipocritului narcisism etalat de Gide în *Jurnalul* său, ea evoca urina de pe fundul oalei de noapte"?). Singurătatea lui Baudelaire este un exil voit. Ea respiră aerul rar, puritatea fierbinte a altitudinilor. Este derelicţiunea damnatului, sau eremitismul sfântului care, în orice caz, nu are nimic din dulcegăriile pe care, se zice, Dumnezeu nu le poate suporta. Ea anunţă şi prefigurează sălbaticele aristocratisme nietzscheene: este o elecţiune disperată, un elitism conceput, trăit şi suportat ca o incoercibilă vocaţie, un irezistibil determinism, o inevitabilă fatalitate. „Discursul metodei" al său - metodă spirituală - este o disecţie practicată asupra lui-însuşi, fără prefăcătorii şi fără anestezie. Ceea ce vrea să arate nu este omul complet gol, ci spiritul, conştiinţa, tranşate, jupuite de vii. Cel gol va fi acum cel jupuit. Iată o obscenitate plină de îndrăzneală a cărei pudică virtute nu ar putea fi tolerată de turbatul puritanism al revoluţionarilor; mai ales dacă procesul de jupuire, pe lângă faptul că despoaie trupul de prefăcătoria învelişului său carnal, ajunge să jupoaie chiar sufletul. Cu ochiul său critic căruia nu îi scapă nimic (mai ales dedesubturile *morale* ale esteticii şi mizele spirituale ale artei), Baudelaire a văzut partea macabră a nudităţilor „eroice" ale lui David, acest mare fabricant de imagini angajat (până acolo încât s-a lăudat în 1792 că a votat pentru regicid), ilustrator în pictură a noii morale civice propovăduită şi învăţată de revoluţie. El a judecat, pentru ceea ce sunt şi pentru ceea ce vor să preamărească, aceste tablouri în care patosul înlocuieşte expresia, în care emfaza umflă sentimentul

până la a-l ridica la limitele monstruosului, acolo unde inimile şi sufletele par înghețate sub trupurile glasate ca o marmură. În loc să exalte (așa cum au făcut grecii şi Homer) divina imperfecțiune a eroului, slăbiciunea sa contrapunct al curajului său, în loc să se emoționeze de găurile din armură, ideologii lui 1789 au propus, ca modele inumane (adică lipsite de omenie), aceste „trupuri mari şi cadaverice mişcându-se într-o lumină de morgă sau de amfiteatru"[1]: încarnări ale unor virtuți aseptizate, ale unui imperativ moral scrobit, ale unei datorii cetățeneşti constrânse.

Considerațiile estetice ale lui Baudelaire nu sunt niciodată nici anodine, nici neangajate. El îşi ia foarte în serios responsabilitatea de cronicar al diverselor *Saloane* – şi nu degeaba: „Critica, afirmă el, se apropie în fiecare moment de metafizică"[2] (considerație care prelungeşte şi lărgeşte aserțiunea lui Stendhal: „Pictura nu este altceva decât morală construită"[3]).

Însă cu condiția (este cazul lui Baudelaire) să nu se confunde „morală" cu „lecție de morală" (așa cum a confundat deseori romantismul „idealism" şi „ideologie"). Cultul său pentru imagini nu este o idolatrie. După părerea sa imaginea nu doar *reprezintă*. Ea nu se mulțumeşte să ilustreze. În sensul forte (încă o dată, teologic), ea este o emanare a *prezenței reale*. Ea nu doar arată, ci *încarnează*. Astfel putem înțelege uşor obsesia intelectuală şi estetică pe care a avut-o Baudelaire pentru Delacroix şi obstinația cu care nu a consimțit, chiar împotriva propriei dorințe, să recunoască indiscutabilele virtuți artistice ale lui Ingres. Din punct de vedere vizual, nu poate să se mulțumească cu probitatea liniei, cu perfecțiunea formei, dragi maestrului de la Montauban. Cât despre ceea ce ascund, după părerea lui Baudelaire, glasajele, drapajele, puritatea armonioasă a gestului şi a pozei!... Ingres îi mărturiseşte totul lui Dampierre, atunci când pictează pe peretele galeriei, pentru ducele de Luynes, marea maşină din *Vârsta de aur*: descendent al lui David şi al neoclasicismului său „realist-terorist", pictorul visează un vis frumos despre o omenire perfectă, reconciliată cu natura şi despre un „paradis regăsit"... Tot ce nu poate concepe Baudelaire pentru că ştie la ce se poate ajunge. Visul „omului ideal" este începutul tuturor totalitarismelor. În timp ce la Delacroix el vede omul decăzut, păcătosul; recunoaşte drama bântuită de culori violente şi de tragice clar-

[1] Ch. BAUDELAIRE, *Ingres*, reluat în *Critique d'art*, Paris, Gallimard, col. „Folio essais", 1989.
[2] *Ibid.*
[3] STENDHAL, *Salons*, Paris, Gallimard, col. „Le Promeneur", 2002.

obscururi care este viața. „Iată, va scrie el, un artist care nu se teme să arate sub mușchi umbrele descompunerii, adică să ne arate omul așa cum este[1]."

Să nu înțelegem însă greșit: nu e vorba de grija pentru *naturalism*, ci de grija pentru Adevăr. Ceea ce pentru un credincios înseamnă cu totul altceva.

Se știe că întreaga întreprindere iluministă a constat în eliminarea omului ca individ în numele vag și generalist al *Umanității*. Legea colectivului împotriva individului: iată care a fost ambiția, recunoscută sau nu, conștientă sau nu, a redactorilor *Enciclopediei* – și a tuturor idealiștilor (repede ajunși din urmă de ideologie), care și-au elaborat și redactat tratatul de alchimie pe de-a-ndoaselea între 1730 și sfârșitul lui 1789. Până atunci omul mirosea prea tare a om, adică a umori, a sudoare; conținea prea mult în el miasma cadavrului ce urma să devină, duhoarea cărnii în putrefacție, tot ce amintea de perisabila, coruptibila și corupta sa condiție de păcătos. O omenire în fine corectată de toate defectele ei trebuia să fie, în fine, debarasată de toate copilăriile sale, curățată de *omenescul prea omenesc* al păcatului originar, această pată ancestrală, nedemnă de lumea ideală, de societatea viitorului în care până și moartea nu va mai fi învinsă de Cristos, ci de știință...

Călăii de la 1793 nu au fost oare și niște fervenți igieniști? Ghilotina nu era și ea (după cum spuneau filantropii care au propus-o spre folosință lui Ludovic al XVI-lea) un „progres" în umanitarism, o binefacere în „îmblânzirea" aplicării pedepsei? „La contactul cu lama ascuțită a cuțitului, cel executat nu va crede că simte, afirmau ei, fără să se simtă ridicoli sau monstruoși, decât adierea delicioasă a unei brize pe ceafă"[2]. Cât câștig de timp, de confort și de precizie! Ai impresia că visezi și faci coșmaruri în avans în legătură cu rațiunile nebunești ale acelor state atotputernice care vor pretinde că instituie, prin forță și autoritate, pentru toți cetățenii lor, „cea mai bună lume" pretins „pură", curată, aseptizată și egalitară care va face traiul de netrăit și planeta de nelocuit.

La fel ca Sade, Baudelaire va râde tare și amar de lacrimile de crocodil prelinse pe obrajii călăilor filantropi sau ai conducătorilor masacrelor, exterminatori ai semenilor lor în numele bunei dreptăți, aflați în mrejele unui ireal și abstract „bun" comun și al unei „necesități" calificată comod drept „superioară". Și unul și altul, autorul *Florilor răului* și cel al celeilalte reglări de conturi rousseauistă intitulată *Filosofia din budoar*, se întâlnesc pentru „a tranșa" (dacă

---

[1] Ch. BAUDELAIRE, *Eugène Delacroix*, reluat în *Critique d'art*.

[2] *Memoriul doctorului Louis Guillotin către regele Ludovic al XVI-lea privind mijloacele mecanice de a umaniza execuția și de a îmblânzi suferințele condamnaților la moarte*, 1788.

putem îndrăzni să spunem aşa) asupra problemei pedepsei cu moartea. Asupra acestui punct „delicat", Baudelaire rămâne de asemenea o enigmă pentru sufletele naive şi moraliştii sentimentali de doi bani, gata să se ofuscheze deîndată ce tonul predicii umaniste devine mai domol pentru a se ajunge la elevaţia mistică a dezbaterii. Între victimă şi călău, Baudelaire vede de la început care este jocul - dincolo de simpla comedie „socială" a desemnării „ţapului ispăşitor", şi a ispăşirii colective. În spatele ritualului el vede sensul religios al actului care, aşa cum va scrie, „cere conştiinţă deplină, adeziune spirituală totală şi consimţământul perfect al celor doi protagonişti la rolul pe care îl deţin în economia Providenţei"[1]. Or, Revoluţia cu măcelurile ei planificate, cu execuţiile în masă a sărăcit simbolismul execuţiei capitale. Devenită o pantomimă macabră, o biată „reprezentaţie", ea şi-a pierdut, de la început, raţiunea de a fi, sensul sacrificiului, dimensiunea metafizică, justificarea mistică. Vom vedea că Joseph de Maistre, unul din „maeştrii de proastă gândire" (a gândi împotriva evidenţei burgheze a vremii) ai lui Baudelaire, unul din acei „eclerori", „faruri" spirituale care îl vor ajuta să ia poziţie împotriva Luminilor, va spune acelaşi lucru. Şi aici Revoluţia a grăbit lucrurile. Nu a devenit oare moartea lucrul cel mai abstract din lume? Egalitatea în faţa sfârşitului ultim din vechile *dansuri macabre*, care exprima sensul religios al unei parabole, a fost schimbat de către teroriştii republicani în drept de condamnare şi exterminare fără judecată, în numele unui comunitarism „cetăţenesc", în care orice individ nu mai valorează decât propria greutate de carne umană. Ghilotina „maşină de egalizare" (şi de tăiat orgoliul intolerabil al capetelor care depăşesc nivelul) este, dintre toate, instrumentul care simbolizează cel mai bine instaurarea morţii în serie, a morţii industriale - pe care o va folosi atât de prolific secolul al XX-lea. Iată deci că se profilează deja taylorismul exterminării, care va fi raţiunea de a fi, raţiunea (în acelaşi timp „pură" şi „practică") a tuturor totalitarismelor instituite în numele libertăţii, în elanul „generoaselor" (şi generalelor) „principii din 89", atât de uşor transformate în terorismul anului II. Tot ce a făcut secolul al XX-lea a fost să ratifice acest mare proiect de aseptizare al omului, de negare a lui, în numele (foarte comod căci foarte vag) Umanităţii. Se apropie astfel de cuvântul exact ce explică lucrurile pe care numai Sade (absolut întâmplător) l-a găsit înaintea lui Baudelaire. Doar el, autorul lui *Justine*, pe care teroriştii şi ucigaşii libertăţii din 1793 vor avea grijă (pentru că libertinajul spiritului său cu

[1] Ch. BAUDELAIRE, *Fusées/ Mon coeur mis à nu/ La Belgique désabillée*, Paris, Gallimard, col. „Folio classique", 1996.

adevărat *liber* nu se potriveşte cu tabloul Virtuţii exterminatoare) să-l trimită imediat la carceră fără vreo formă de proces, a ştiut să-l citească pe Rousseau printre rânduri şi printre lacrimile lui de călău sentimental. Orice democratizare, chiar şi cea a supliciului, face ca aristocratismul lui Sade şi Baudelaire să-şi piardă orice sens: condiţia omului superior, a spiritului liber, în care rolurile se schimbă mereu, unde eşti rând pe rând victimă aleasă şi călău predestinat. Amândoi libertari, libertini (*„libertarieni"* s-ar spune astăzi), sunt condamnaţi de la bun început de către toţi cei care, pentru a-şi aduce contribuţia la „eliberarea" Omului, pretind că limitează, de fapt, distrug, libertatea responsabilă a individului.

În această conştientizare, sau mai degrabă în această „revelaţie" a ceea ce trebuia gândit despre Revoluţie şi despre secolul care tocmai se năştea din convulsiile sale, Baudelaire a avut un revelator unic, pe Joseph de Maistre. La el a găsit ce căuta – ce ştia deja. Reflecţiile lui Maistre asupra sensului providenţial al cataclismului din 1789 a fost o piatră de încercare indispensabilă. Când acesta desemnează Revoluţia franceză ca un „fenomen esenţialemente, total satanic"[1], Baudelaire ciuleşte imediat urechile. Seamănă cu ce a observat el pe baricadele de la 1848, când definea „voluptatea revoluţiei" ca pe „Satan dezlănţuit total în acest instinct ucigaş care face parte din natura omului"[2]. Ceea ce îl interesează este ca istoria să se supună raţiunii superiore a metafizicii, să putem judeca un eveniment întâmplat în timp uman cu unitatea de măsură a teologiei ne mai vorbind doar de „hazard" şi de „determinism", ci de Providenţă; iată ce stârneşte în el un soi de „sinestezie" intelectuală. Ca şi Poe sau Wagner, în sfera estetică, Maistre îi vorbeşte, făcând să răsune, până în cele mai secrete ecouri ale lor, „profundele căi ale sensibilităţii". Confirmând ceea ce l-a făcut să întrevadă exerciţiul conştiinţei sale de credincios, el îi face demonstraţia logică a unei intuiţii resimţite, explicaţia a ceea ce bănuia: că secolul, epoca sa doresc cu orice preţ, au *interes* să răstoarne valori şi legi – interes în acelaşi sens în care George Sand, erijată în model al isteriei de *bunătate* colectivă care cuprinde secolul, are *interes* să „nu creadă în Iad". Numeroase suflete milostive i-au reproşat ca o crimă lui Baudelaire valurile de insulte pe care le-a revărsat peste autoarea romanului *Lélia*. Dar, după părerea sa, Sand, necontenită predicatoare a fraternităţii universale, cu capul şi simţurile turmentate de mâncărimile ei

---

[1] Joseph. DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Lyon, Louis Lesne, 1842.

[2] Ch. BAUDELAIRE, *Fusées/ Mon coeur mis à nu / La Belgique désabillée.*

amoroase, „neascultând decât de inima ei mare şi bună" fără să discearnă intenţiile obscure care inspiră această generozitate militantă, confundând dezordinea simţurilor cu fumurile ei socializante capii, leşinurile de alcov cu beţia revoluţionară, este întruparea însăşi a zeiţei Raţiune a robespieriştilor, nebună, alergând cu fustele ridicate ba spre aventura „literară"de budoar, acrobaţie pătimaşă de dormitor, ba spre împuşcăturile de stradă. Diavolul, ca Jupiter, le ia minţile celor pe care vrea să-i piardă. Or, nebunia lui Sand este că acest trup decăzut, acest suflet rătăcit, această inimă pierdută este în posesia unei prostii superlative, *henormă*, cu atât mai dăunătoare cu cât este naivă, inspirată de aceleaşi „bune intenţii" cu care, se spune, e pavat infernul: prostie înfloritoare, mândră de ea însăşi *cu cea mai bună credinţă*, aceeaşi cu a contemporanilor săi, cărora Baudelaire nu le suportă în niciun chip devoţiunea despiritualizată, orbirea tâmpă în faţa speranţelor josnic pământeşti, practicarea unei milostenii înjosită la un vag umanism, exersarea unei credinţe redusă la utopie socială şi la profesie politică.

Desigur, i se întâmplă lui Baudelaire (care nu crede oricum în bunătatea intrinsecă a naturii omeneşti) să fie *răutăcios*, ba chiar crud adesea (chiar dacă are remuşcări şi fiind în cunoştinţă de cauză). Este aşa din durere omenească, din empatie umană neplătită cu aceeaşi monedă; din exces de milostenie pe care o simte din plin dar pe care o vede inutilă (pentru că este ceva *de neînţeles*, chiar *deplasat*) într-o omenire care, mai mult chiar decât el însuşi, a renunţat la orice calitate umană; adică a renunţat la orice simţ religios, orice simţ al sacrului, orice obicei ori aptitudine spre înălţarea spirituală. El înţelege prin ce transfer, prin ce alunecare perversă dintr-o categorie la alta a sărăcit „modernitatea" reprezentarea despre lume, laicizând-o. Introspecţia, acest exerciţiu spiritual, nu a fost oare în mod avantajos înlocuit de confraţii săi scriitori cu *psihologia?* În acelaşi fel, religia a fost înlocuită cu o credulitate cu mult mai periculoasă - atunci când nu este hilară - şi pe care Baudelaire, printre puţini, o judecă pentru ceea ce este: un obscurantism dominator care nu îi lasă omului nicio latitudine, nicio libertate, niciun colac de salvare pe care i-l întindea catolicismul prin virtuţile sale teologale de credinţă, milostenie şi speranţă. Hugo, sub niagarele sale torenţiale de alexandrini, sub Himalaia lui de vagă religiozitate „umanitaristă" şi „progresistă" pare să fi înecat, dus sau sfărâmat, la prima vedere, toate contradicţiile, pare să fi sugrumat toate disidenţele, să fi pus căluş tuturor vocilor secolului care, în loc să toarcă încet suitei sale predica indiscutabilă a ungerii Omului, au cântat fals în acest concert de bune intenţii şi de optimism prostănac. Părintele proscris de la

Guernesey nu a încetat să inventeze, în folosul său şi al unei „Omeniri" căreia se chinuie să-i vrea fericirea (chiar împotriva voinţei sale şi fără să-i ceară părerea), trinităţi de substituţie, de genul celei din 1789 „Libertate - Egalitate - Fraternitate" (deviză, după părerea sa, fondatoare a oricărui demn şi „modern" catehism). În acest timp Baudelaire râde şi plânge, ca un exilat în interior, repetându-şi sie însuşi versurile „teribile" (căci *adevărate*) ale lui Byron care, ca şi el, a fost prea uşor şi excesiv „satanizat": *„The Science is never the human Happiness/ And the Tree of Life is not the Tree of Knowledge"*[1]. În timp ce Hugo se inflăcărează la ideea „viitorului care cântă" (şi care, bineînţeles va cânta în ritm de alexandrini", Baudelaire sapă abisul, epuizantă încercare menită să sondeze rinichi, suflete şi inimi. Pentru acest „duşman al legilor", nimic nu pare mai stupid decât această marmeladă de sentimente nobile şi de utopie scientistă, pe care o aude mereu bătută în piuă de morile de rugăciuni ale „clanului Hugo", prietenii şi rudele autorului *Mizerabililor,* pe care îi întâlneşte la Bruxelles. Atâta preţioasă naivitate cu ţinte sociale îl exasperează; atât de mult încât până la urmă explodează într-o scrisoare expediată de la hotelul Miroir, după una din acele serate în care Adèle şi comesenii săi, îl imită pe soţul şi maestrul rămas pe insulă, cerând spiritelor de la mesele care se învârt, să justifice, talmeş-başmeş, inventarea căii ferate, socialismul ezoterico-erotomaniac al numitului Tată Copilăros şi proiectul de „educaţie universală" a maselor, care trebuie să facă să se prăbuşească „ultimele bastilii ale ignoranţei, ale fanatismului şi ale obscurantismului"[2]: „Ştiu că am măcar tot atâta geniu ca Hugo [...] şi mai ştiu că nu voi fi niciodată atât de prost ca el!"[3] Baudelaire a spus tot şi nu ar putea să o spună mai bine decât pe acest ton, ca de obicei, scandalos. În rest se fereşte să îşi dezvăluie această opinie în public. E sigur că ar fi imediat prins, încătuşat - şi cine ştie? Poate - lapidat; în vremea sa, este mult mai greu, chiar periculos să pui sub semnul întrebării teoriile lăsate moştenire de către continuatorii lui Voltaire şi Rousseau decât să lansezi un scuipat pe Sfânta Faţă. E oare o exagerare? Pentru a judeca în ce măsură a reuşit Baudelaire, doar prin simpla sa *prezenţă* în secolul său, prin ceea ce putea să *spună* această prezenţă împotriva contemporanilor săi, prin ceea ce deranja ea în certitudinile lor

---

[1] Gordon BYRON, *Chide Harold's Pilgrimge* (cântul VI), în *Complete Works of Lord G. Byron,* Londra, 1843.

[2] Victor HUGO citat în Ch. BAUDELAIRE, *Scrisoare către Doamna Paul Meurice,* Bruxelles, 1866, în *Correspondance.*

[3] *Ibid.*

încăpățânate, să trezească o ură de nestăpânit, e de ajuns să extragem câteva perle dintr-un articol apărut în 1867 în ziarul socialist *La Rue*, în care Jules Vallès face prezentarea foarte semnificativă a unei vizite pe care i-a făcut-o, în camera în care zăcea, moralistului lovit de apoplexie, autor al textului *Inima mea dezvăluită*: „Avea ceva de preot, de femeie în vârstă și de cabotin. A fost mai ales un cabotin. Burghez din naștere, a jucat tot felul de roluri jalnice întreaga lui viață; și asta i-a luat până la urmă mințile; s-a făcut dreptate: căci nu putea să nu fie pedepsit când a glumit cu atâta neruşinare cu nişte legi cărora nu trebuie să ne supunem cu laşitate dar pe care nici nu trebuie să le sfidăm [...] Vai! nu ar fi fost mai bine să trăiască dintr-o muncă cinstită, ca un muritor de rând, decât să alerge după rime stranii și titluri funebre! Așa a arătat că nu a avut prea mult fler atunci când și-a început campania"[1].

Sub pana revoluționarului de profesie, a moștenitorului convins al Nebuniilor - Dramatice de la 1789, vorbește, condamnă, acuză întregul secol al XIX-lea, cu antecedentele sale „filosofice", izvoarele sale clare sau obscure, genealogia sa de prejudecăți, cu sistemul său de imperative categorice. Cel care pune anatema, în 1793, la mai mult de șaizeci de ani distanță, pe cel pe care tribul l-a desemnat țap ispășitor, este procurorul Comitetului de salvare publică. „Salvare publică"- salvare a poporului –, salvare a societății care se năpustește, *ca un singur om*, asupra celui care merge împotriva curentului, asupra agitatorului. Socialismul, bunul comun, comunismul, înseamnă fără îndoială și *mai ales* aceasta: prin vocea unui singur acuzator, o masă întreagă, nediferențiată, o colectivitate întreagă sudată de aceeași crimă fondatoare, de aceeași impostură originară, aceeași minciună consimțită, o comunitate întreagă unită de aceleași certitudini oarbe se răzbună, desemnând ca victimă pe cel care a îndrăznit să demonteze respectivele certitudini, să scoată la iveală impostura, să dezvăluie crima, să pună în lumină minciuna.

Urmarea rechizitoriului ne lămurește și mai bine, mărturisirea e făcută; și înțelegem încă o dată unde vor să ajungă, prin intermediul lui Vallès, toți avocații *cauzei rele* – desemnată în mod paradoxal ca singura cale de a apăra adevărul, binele, progresul, iluminismul și libertatea: „Vedeți dumneavoastră, acest fanfaron de imoralitate era de fapt un maaare religios, nicidecum un sceptic; nu era un demolator, ci un credincios; nu era decât un amărât de mistic prostănac și trist. [...] El pe Satan, drăcușorul demodat și terminat, și-a propus să-l cânte, să-l adore, să-l binecuvânteze! Oare de ce? Ce prost moment secolul

[1] Jules VALLÈS, „Visite à Charles Baudelaire", *La Rue*, Paris, 1867.

acesta pentru făcătorii de biblii de sacristie sau de cabaret! E o epocă veselă şi neîncrezătoare, epoca noastră, pe care nu o vor opri din drum nici istorisirea coşmarurilor, nici spectacolul extazurilor"[1]. Să-l subestimezi pe Diavol! Acesta a fost „marele joc" (pe care îl putem înţelege în sens ocult) al secolului al XIX-lea şi începea să fie şi principala grijă a gânditorilor care i-au pregătit terenul, înainte şi după linia de despărţire a sângelui din 1789. Maistre, Bonald nu au fost singurii care au descifrat ceva din „cifra Bestiei" în evenimentele revoluţionare. Încă în 1791, Cazotte îi trimitea, dincolo de canalul Mânecii, o scrisoare confratelui său romancier Mathurin Lewis, faimosul inventator al „romanului negru" englez şi precursorul lui Edgar Poe în genul horror fantastic, în care spunea: „Dacă vreţi să vedeţi la ce excese se poate deda omul atunci când se lasă fără să vrea invadat de influenţele Demonului, veniţi acum la Paris şi vă veţi instrui!"[2] Secolul lui Baudelaire va arunca un văl pudic peste toate acestea, căci nu vrea nici *să vadă*, nici *să ştie*: omul secolului al XIX-lea nu poate tolera că şi-a încheiat socotelile cu Dumnezeu ca să înceapă să creadă în Diavol; el ţine neapărat, de când cu Luminile, să arate lumii faţa unor spirite puternice, mult prea versate ca să îndrăznească cineva *să le-o coacă* şi să pară că spun: „Haida-de, suntem toţi oameni serioşi, nu putem să credem în asemenea copilării." Lucid, Baudelaire va explica (în zadar) unde îi este greşeala, punându-l în gardă: „Suprema viclenie a Diavolului este să facă să se creadă *că nu există*"[3] Iar Dumnezeu ştie că planul i-a reuşit Diavolului cu aproape toţi „marii oameni" cărora patria recunoscătoare le-a eliberat un bilet de favoare pentru intrarea postumă în morga sa oficială (acel Panteon al cărui dom umflat evocă în mod irezistibil osul curăţat al unui craniu), cu toţi cei care au „făcut" spiritul enciclopedist, apoi revoluţia, apoi secolul al XIX-lea: tragi-comedie-farsă în trei acte pentru marionete trase de sfori de Puterea Întunericului, într-un mare vaudou al Luminii, al progresului şi al ateismului dezlănţuite; toată această cohortă pe care o putem enumera: Voltaire deicidul, Rousseau ecolo-epuratorul, Hugo socialo-necromantul, bineînţeles „femeiuşca Sand", cea mai rea, cea mai posedată atât în „simţul bun şi mare", „cât şi în „inima mare şi bună" şi toţi cei despre care Baudelaire nu va mai vrea, nu va mai putea să audă vorbindu-se fără ca indignarea să nu i se urce pe buze cu spuma unui spasm de dezgust, în

---

[1] *Ibid.*

[2] Jacques CAZOTTE, *Scrisoare către Mathurin Lewis*, iunie 1791, citată în Paul MORAND, *Monplaisir en littérature*, Paris, Hallimard, 1967.

[3] Ch. BAUDELAIRE, *Fusées/ Mon coeur mis à nu/ La Belgique déshabillée.*

camera lui solitară de la Bruxelles, între două doze de pilule cu mercur sau de siropuri baroce cu decoct de licheni - tratamente recomandate de nişte medici care, în cazul său au renunţat să mai facă prescripţii... („Cât despre diagnostic, îi scrie el lui Poulet-Malassis, *îmi dau*, cum se spune, *limba câinilor*"[1]). Şi ce medicament din lumea aceasta ar fi putut să-l salveze (ştia el bine), când răul lui venea din acea stranie disgraţie care era şi a lui: a avea un suflet şi a se ocupa de îngrijirea lui?

„Fie, pare să spună Baudelaire, dacă aşa *se* vrea, voi ispăşi!", pentru a parafraza Cuvântul cristic, el şopteşte ca pentru sine, în sine, suprema formulă de acceptare: „Doamne, mă las în mâinile Tale." Ne mai având nimic de pierdut în lumea aceasta (el ştie că pentru el lucrurile esenţiale nu se pot întâmpla decât în altă parte, într-un plan pe care Maistre îl numeşte al „Legilor nescrise"), de ce nu şi-ar permite, de azi înainte, *să spună tot*? Pentru a înfige şi mai adânc cuiul şi a încheia cu „cazul Hugo"(care negăsind altceva de spus despre *Florile răului*, caracterizează volumul ca apariţia unui „nou suflu" în literatură, ceea ce dovedeşte autorului volumului că nu a înţeles nimic, că nu a ştiut să perceapă adevărata calitate *morală* şi *spirituală* a cărţii): „Cunosc, adaugă Baudelaire într-o altă scrisoare datată la Bruxelles, în legătură cu dedicaţia virgiliană pe care a binevoit să i-o facă autorul proaspetelor *Pedepse*, subînţelesurile limbii latine a Dl. Hugo. *Jungamus dextras* nu vrea să însemne doar: *să ne strângem mâinile*, ci: *să ni le unim pentru a lucra împreună la fericirea Omenirii*. Ce nu ştie Hugo, e că pe mine mă doare în cot de Omenirea asta şi de soarta pe care i-o fac unii şi alţii!"[2]

Generalizările, desigur, sunt mai uşoare decât studiul de la caz la caz; în aceasta constă diferenţa dintre umanitarismul fără obraz al celor care îşi cumpără doi bani de conştiinţă curată pe un sac de orez şi milostenia pe care o angajezi strâns, nu faţă de o îndepărtată, ideală şi fantomatică iluzie omenească, ci faţă de *aproapele* tău. Baudelaire, acest psiholog dublat de un confesor şi de un director de conştiinţă, consideră fiinţele şi le conscrie caracterele în mod individual, *caz cu caz*. Utopia unei „naturi umane" universale i se pare un miraj pernicios. Generozitatea tâmpă, agitaţia zeloasă a umaniştilor îl fac să caşte de plictiseală... încât spune (în totală contradicţie cu ambiţiile foarte pământeşti ale

---

[1] Ch. BAUDELAIRE, *Scrisoare către Poulet-Malassis*, Bruxelles, 1865, în *Correspondance*. (Transformare personală, probabil, a expresiei *donner sa langue au chat* = a-şi da limba pisicii, a abandona lupta, a-şi recunoaşte incapacitatea de a mai înţelege ceva - n.t.)

[2] *Ibid.*, t. 00, p. 00.

tuturor Domnilor Prudhomme şi Homais de care e plină epoca): „Trebuie să fie un lucru foarte hidos să fii *un om util...*"[1]. Luciditatea îi convine mai mult: ea este de fapt adevăratul său martirologiu de elecţiune: are asemenea vârfuri, asemenea lame ascuţite, încât examenul de conştiinţă devine o chirurgie fără anestezie a sufletelor, iar confesiunea o adevărată operaţie cu scalpelul. Dacă s-ar putea limita, ca şi colegii săi, la rimarea unor versuri între ele, la dezvoltarea unor figuri retorice, la aranjarea pentru marş şi la conducerea în pas rapid a unor „lungani de alexandrini" – oricât de sublimi –, Baudelaire nu ar fi decât un om de litere. Or el este şi un *om pentru om*[2]. Morala sa este aceasta: să faci să asude călimara aşa cum asuzi sânge, aşa cum curge sudoarea de teamă şi nelinişte a tuturor *„Lama sabact'ani"*. Adevărul care îl interesează este doar cel disperat sau teribil: mult mai greu de pătruns, cu privirea lui de Meduză care te zăpăceşte şi te împietreşte decât palida şi anemica zeiţă cu zâmbet trist visată de Renan într-unul din rarele sale momente de nelinişte.

În *perdita tempora*, în vremurile crunte de „modernitate" dezlănţuită, de cursă a dezordinii supralicitate, de răsturnare a ordinii existente sau de distrugere a obiceiurilor şi legilor ancestrale, păstrătorii tradiţiei sunt acuzaţi rapid de deviere, dacă nu chiar de erezie. Din acest punct de vedere Baudelaire a putut părea deseori *straniu*, străin chiar pentru mulţi dintre cei care îi erau credincioşi. Iar el, care se va prăbuşi în mod simbolic, lovit de apoplexie, lângă amvonul sculptat al bisericii Saint-Loup din Namur, ca un orant împietrit de Graţia divină, va da adesea impresia că se rătăceşte de pe calea devoţiunii chiar celor care slujeau în propria capelă. Să îndrăznim o explicaţie: excentricitatea – aproape dureroasă – prin care se distinge Baudelaire, nu este cumva, de fapt, susţinută de o voinţă de a se „da de o parte", de a se „retrage în pustiu" fie el chiar în mijlocul lumii, şi de a se despărţi chiar de fraţii săi de elecţiune pentru a se deda singur, ca un sfânt sihastru sau ca un mistic, exerciţiului acut, periculos, total al legăturii sale cu Dumnezeu; căci nu va mărturisi el, în două versuri din *Florile răului*, această tentaţie pe care au împărtăşit – o înaintea lui Pitagora păgânul sau creştinul Sfântul Ioan de Yepes: „Eu vreau, pentru ca să-mi compun în mod cast eglogii,/ Să trăiesc singur, aproape de cer, ca astrologii?"[3] Sensul provocărilor cu care s-a obişnuit este totuşi destul de clar

---

[1] Ch. BAUDELAIRE, *Fusées/ Mon coeur mis à nu/ La Belgique deshabillée.*

[2] Joc de cuvinte intraductibil între *homme de lettres* şi *homme de l'être* (n.t.).

[3] Ch. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du mal*, în *Oeuvres complètes*, 2 vol., Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1975-1976.

pentru ca acestea să nu fie considerate gratuite. La Bruxelles, în plină Belgie turbând de anticlericalism şi de „liberă-cugetare" (el va scrie „preotofob" înainte de a-i atribui „barbarului Nervian" obiceiuri pur şi simplu „preotofage"!). ciudatul enoriaş, mergând la slujbă cu cartea de rugăciuni la vedere, va simţi aceeaşi voluptate pe care o simte matadorul când stârneşte furia bovină a „prostiei cu fruntea încornorată". Va fi înţeles că şochezi mai puţin când te pretinzi (aşa cum mărturiseşte că a făcut) „pederast", „paricid" sau „turnător la poliţie", decât să te afişezi ca „iezuit" sau simplu catolic credincios. Burghezul secolului al XIX-lea, deja dispus să înghită orice provocări sau imposturi pe care i le va şuti urmaşul său direct secolul al XX-lea, e gata să digere tot ce se află trecut în registrul de neconsumabile, de incalificabile sau de absurdităţi, cu o singură excepţie: Dumnezeu. Dumnezeu *nu trece*, îi rămâne în gât. E bună farsa, iar gluma, chiar dacă e „belgiană", e totuşi dezolantă şi nu l-ar fi făcut deloc să râdă pe Victor Hugo, care a considerat că trebuie, în acelaşi timp, să-i ceară scuze lui Michelet pentru că, după moartea lui Léopoldine, a încercat să găsească o alinare în religie şi că a mărturisit-o, în *Contemplările*, printr-un catren (de altfel înduioşător) intitulat: *Însemnare lângă un crucifix* care „a neliniştit un mare număr de oameni" (sic): „Voi care plângeţi, veniţi la acest Dumnezeu, căci el plânge./ Voi, care suferiţi, veniţi la el, căci el vindecă./ Voi, care tremuraţi, veniţi la el, căci el surâde./ Voi, care treceţi, veniţi la el, căci el rămâne."[1]. Merită să citâm câteva dintre cele mai suculente pasaje din această justificare a unei „rătăciri de moment": „Cel despre care am vrut să vorbesc nu este Dumnezeul lisus Cristos, de care se servesc preoţii care dau în cap inteligenţei şi sfărâmă creierele, servindu-se de crucifix ca de o măciucă. Este lisus omul şi revoluţionarul din Galileea care şi el a fost condamnat la tortură de preoţii vremii sale. [...] Şi, mai mult ca niciodată, azi repet cu voi: duşmanul este *Infamul* ce trebuie zdrobit în continuare."[2].

Cel puţin Baudelaire nu va consimţi niciodată să îşi impună exerciţiul de a lăsa zăloage spiritului timpului şi să se dedea la asemenea dezonorante „cereri de iertare" care aduc aminte de şedinţele demente de auto-acuzare impuse unor inocenţi declaraţi vinovaţi de tot felul de crime prin metode foarte expeditive de către Tribunalul revoluţionar şi de arta de tortură psihologică a lui Fouquier-Tinville, care nu sunt decât o înflorire prematură a auto-criticilor

---

[1] V. HUGO, *Les Contemplations*, partea a II-a, *Aujourd'hui*, Paris, Gallimard, col. „Poésie/Gallimard", 2006.
[2] V. HUGO, *Scrisoare către Jules Michelet*, citat din Philippe MURAY, *Le XIX-e siècle à travers les âges*, Paris, Denoël, 1984.

obligatorii rău mirositoare practicate de Moscova în timpul epurărilor staliniste. Léon Bloy, alt mare rătăcit al unui secol fără nume şi fără (de) lege, va afişa până la urmă un catolicism suspect până şi în ochii fraţilor săi catolici, din cauza unor excese de intransigenţă atât *literală* cât şi... „literară". Cum nu se arată cu degetul decât contradicţiile sau excesele în comportamentul cuiva, se omite prea uşor esenţialul, singurul care ar trebui să conteze în ochii unui confesor: planul general al unei conduite de viaţă spirituală, constanţa şi fermitatea unui angajament care poate să şchioapete de nenumărate ori, rămâne totuşi ferm, de neclintit pe toată durata unei vieţi. Ar fi prea tentant deci, în cazul lui Baudelaire, să minimalizăm scandalul credinţei vorbind de erezie. Să punem, aşadar, întrebarea: Baudelaire eretic? De acord, dar atunci aşa cum şi Bloy este „eretic" (iar pe fondul strict canonic al ortodoxiei de interpretare a dogmei, ar fi, fără îndoială, mai multe de reproşat imprecatorului din *Femeia Sărmană* decât autorului *Litaniile lui Satan*); dar dacă sunt astfel, şi unul şi altul, înseamnă că sunt *pe dos*, nu faţă de catolicism, ci faţă de Biserica vremii lor şi, să o spunem direct, în special faţă de Biserica galicană a vremii care, tulburată de strictul şi salutarul curaj pe care Roma se încăpăţânează să îl arate în vremuri tulburi, încă traumatizată de violarea independenţei sale de către revoluţionarii care i-au constrâns pe „clericii care au jurat" să se compromită, consimte - crezând în mod absurd că şi-l va atrage de partea sa - să cedeze din ce în ce mai mult teren inamicului. Cele trei stări cele mai demne, după părerea lui Baudelaire (înaintea lui Nietzsche care a avut aceeaşi părere): poetul, preotul şi războinicul nu pot să fie, să apară, sau să prindă trup ca atare decât într-o societate bazată pe ordine şi pe ierarhie, bazată nu pe *Comedia umană* a prerogativelor de rang social, ci pe o organizare aristocratică. Să spunem chiar *teocratică?* De fapt, „nebunia Crucii" este la fel de deplasată, de nesuportat - de nefrecventat chiar - ca şi nebunia artei într-un secol în care, nu ca vorbă în vânt nici ca butadă, Baudelaire şi-a numit contemporanii inventatori ai iluminatului nocturn al oraşelor cu luminile mohorâte şi palide ale gazului: „ucigaşi ai clarurilor de lună". Odată cu luna au ucis şi visul, spiritul, sufletul fiinţelor şi lucrurilor. Au sugrumat imaginarul, iluziile invizibilului, hrană a oricărei creaţii. Fără poezie, cum să mai vorbim despre ceea ce este *dincolo*, despre ceea ce rămâne Adevăr, invizibil pentru ochiul gol? Şi apoi, arta nu este un sacerdoţiu care angajează la fel de mult şi la fel de paradoxal în extremismul pur, în exigenţa unui Absolut fără concesii ca şi *„credo quia absurdum"* al Sfântului Augustin?

Ca şi în cazul misticilor, concepţia pe care şi-o face Baudelaire despre timp este, înainte de toate, nelineară. Ea refuză, de la început, să se plieze la doctrina „pozitivă" (care va deveni *pozitivistă* odată cu Auguste Comte) a „sensului istoriei". El ghiceşte bineînţeles că noii ideologi, „epuratori" ai religiei de orice fel, au înlocuit dogma catolică a „sfârşitului lumii" - a Apocalipsului - cu cea „laică şi obligatorie" a „mersului Progresului" tot printr-una din favoritele lor scamatorii viclene. Şi tocmai pentru că a mirosit impostura acestei manipulări el nu suportă acest cult, această idolatrizare de substituţie care vrea să impună, într-un mod totalitar şi indiscutabil, credinţa în binefacerile tehnicii şi mecanizării generale. Una din „bucăţile de mare curaj" din *Fusuri* (Baudelaire o numeşte „aperitiv") dezvoltă această poziţie vizionară în legătură cu viitorul societăţilor occidentale. Pentru a se apăra şi a se detaşa, Baudelaire ia un ton „profetic" (afirmând totuşi, pentru a asmuţi câinii, că are măsura grotescului acestei posturi - probabil gândindu-se să nu cadă în acelaşi ridicol ca Hugo, drapat în aerele lui măreţe de proscris cu *gura de umbră*, „ascultându-l pe Dumnezeu" şi mesele care se mişcă, cocoţat pe stânca lui preferată). Textul cu pricina este unul din fragmentele cele mai dezvoltate din acest volum de „cugetări", ceea ce dovedeşte în ce măsură Baudelaire (care a pretins întotdeauna că nu ştie „să fie lung" nici în roman, nici în discursul teoretic), antrenat deodată de sfânta lui mânie şi indignare, se lasă inspirat de subiectul său. Acest „tablou al viitorului omenirii" este de o tulburătoare şi deranjantă prorocire. Prin excesul de materialism şi consumerism, Baudelaire anunţă reîntoarcerea viitoare a unei barbarii „dotată cu tot confortul modern", bazată pe comunismul standardizării mercantile şi al superproducţiei (Drieu La Rochelle va rezuma această idee, fiind singurul care a înţeles la vremea sa că, nici mai mult nici mai puţin, capitalismul este un „socialism al consumului"). Şi pentru a sfârşi - în linia descendenţei celebrei profeţii în care Cazotte vedea, ca o consecinţă a Revoluţiei, epocile viitoare ale omenirii - anunţă un fel de „domnie a obiectelor" peste un pământ pustiit în care omul a fost redus la zero, redat cantităţii sale neglijabile de neant. Numai Nietzsche va mai îndrăzni să zugrăvească acest „ultim om" (pe care optimiştii din vremea lui îl visează ca pe un Prometeu dezlănţuit sau ca pe un Lucifer împăcat) sub jalnicele aparenţe a ceea ce ar fi putut să devină la finele unui secol al XX-lea plin de imposturi: o insectă ţopăind în pustiu, la alegere muscă pe un stârv sau vierme mişcând ici-colo în mormânt. Baudelaire care, paradoxal, inventează termenul de „modernitate" (sau, cel puţin, face teoria „nobleţei" sale estetice) refuză în concepţia sa despre timp, despre istorie ca şi în artă, „mişcarea care

deplasează liniile". Acest contemplativ nu are în gând decât inerția: „ordine, calm și voluptate". Exact contrariul acestei omeniri de agitați în bocal care, de la 1789 încoace își cheltuiesc umflarea retorică de notărași îndoctrinați, energia de arivişti ai „progresului" luptând, agitându-se, participând, în gura mare, cu discursuri flecare, cu gesturi mărețe și „frumoase" de mori de vânt la construirea unor „lumi mai bune" și a altor „societăți ale viitorului". Acest vacarm, această agitație (dublată de zgomotul industrializării care o însoțește), îl plictisesc de moarte pe Baudelaire, iar lui Nietzsche îi vor provoca migrene. Ele te fac să amețești, să căpiezi. Senzații pe care poetul le va simți, de care va suferi *fizic* – ca un mistic al cărui trup devine placa sensibilă a sufletului, oglinda stigmatizată a vieții spirituale.

Dezbaterea între atracție și repulsie pentru existență și „lume"- tipică pentru un suflet impregnat de religiozitate –, „dubla aspirație" între Cer și Abis, între plăcerea pentru „noul suflu" și reîntoarcere spre sine prin meditație se naște, la Baudelaire, mai întâi în ambiguitatea atitudinii față de lumea reală, de atracțiile universului sensibil și de aparențele vizibile (fascinație și respingere sau, cum o va spune mai dur: „Voluptate de a trăi și, în același timp, oroare de viață"[1]). Dar, cu cât mai mult va *reacționa*, mergând împotriva curentului, cu atât va fi mai vizibilă ruptura sa cu secolul izvorât din „crima originară" de lèse-divinitate și de lèse-spiritualitate a anului 1789; și cu atât mai mult se vor înteți invectivele (înainte de a se reduce simptomatic la ultima înjurătură: „A'dracu'!"), tirurile de baraj continui, ploile de batjocuri și salvele de ură deschisă. Ele vor atinge apogeul în acea lucrare neterminată în care ai zice că insulta nu mai are timp să-și tragă sufletul și care trebuia să se intituleze *Belgia dezbrăcată* sau *Biata Belgie!*, din care nu ne-au rămas desăvârșite decât nemiloasele „poeme" de circumstanță *Amoenitates Belgicae*.

Pentru a decripta sensul ascuns al acestei nemiloase creații, după cum s-a remarcat în mod pertinent, secretul constă în a citi „omul secolului al XIX-lea" în loc de „belgian". Căci Belgia, ca și Polonia din *Ubu* al lui Jarry e situată „nicăieri", adică oriunde. Iar Bruxelles ar putea fi orice metropolă în fază de dezvoltare vertiginoasă și de hipertrofie industrială, așa cum este, din ordinul împăratului și prin munca baronului Haussmann, Parisul lui Napoleon al III-lea. Cât despre Napoleon al III-lea, prințul-președinte, pe care, conform gândirii „unice" a republicanilor vremii, ar fi de bontón să-l denigreze, Baudelaire va fi din nou un anti-Hugo, opozantul prețios, unic al „vulgatei" roșii (perpetuate

[1] Ch. BAUDELAIRE, *Fusées/ Mon coeur mis à nu/ La Belgique déshabillée.*

până în zilele noastre). El distinge, de altfel, foarte clar raţiunile josnic materialiste (în care ambiţia dezamăgită merge mână în mână cu resentimentul împotriva unui om al cărui unul dintre primele acte ca şef de stat a fost să redea funcţiei sale „acea debara de glorii republicane" care este Panteonul, laicizat cu forţa de Ludovic-Filip şi reînvestit prin macabre saturnale de către furioşii de la 1848, în cultul sfintei Geneveva) care explică ura proscrisului de la Guernesey împotriva lui Ludovic Napoleon, nepotul devenit „Napoleon cel mic". Totuşi, am văzut că politica nu îl interesează deloc pe Baudelaire, cu condiţia să nu contribuie, spune el, la „alimentarea conversaţiilor din cafenele". Napoleon al III-lea îi trezeşte însă curiozitatea din cu totul alte motive. Despre aceasta va vorbi într-o altă scrisoare adresată lui Ancelle, trimisă din Belgia şi în care roagă să i se trimită o anumită lucrare „în care autorul, mi se spune, dezvoltă ideea pe care o am şi eu în legătură cu acest interesant personaj care este Împăratul. Pentru mine, ştiţi bine, impresia mea este că Napoleon al III-lea are ceva pe care l-aş numi: *providenţial*." Câţiva ani mai târziu, Bloy va spune acelaşi lucru, privind problema dintr-un unghi de vedere asemănător - de data aceasta cu privire la „destinul clar" al unchiului - în *Sufletul lui Napoleon*. Fără nicio îndoială Baudelaire ar fi aplaudat aceste opere ale fratelui său mai mic în care istoria este concepută ca o emanare pământească a planului divin şi în care scopurile indescifrabile ale cerului sunt încarnate în accidentele tragediei sau ale epopeii. Este, încă o dată, o concepţie care merge mult mai departe decât *Pedepsele*, în care suflul pamfletar se mulţumeşte să se consume într-o univocă şi maniheistă reglare de conturi evenimenţială şi în care Hugo (căruia poziţia îi convine de minune) se substituie lui Dumnezeu Răzbunătorul pe care nu se teme să-l uzurpeze pentru a înmâna certificate de proastă purtare regimului pe care îl detestă.

Nimic mai rău decât un om al sistemului - dacă nu cumva e vorba de o artă cu intenţii sau cu pretenţii ideologice... Hugo nu a făcut niciodată altceva, aşa că pentru Baudelaire el va încarna până la urmă toate locurile comune cele mai condamnabile ale unui secol care a avut ca vocaţie „post-revoluţionară" să recupereze tot, *să denatureze* tot şi să mintă pentru a înşela mai bine cu privire la falsa „puritate" şi la falsul „dezinteres" ale intenţiilor sale. El va fi supărat, se va simţi jignit, odată pentru totdeauna, de această intolerabilă „înşelătorie asupra mărfii", nu numai pentru că este un atentat la sinceritatea morală a artistului, ci mai ales pentru că, sfârşind prin a corupe arta, ea insultă însuşi Adevărul: „Din acel moment, tot ce pot ei iubi în literatură a prins tente revoluţionare şi filantropice. Shakespeare este socialist. El nu a ştiut-o niciodată,

dar ce contează! Un fel de critică paradoxală a încercat deja să-l travestească pe monarhistul Balzac, om al tronului şi al altarului, în om de subversiune şi de demolare. Suntem familiarizaţi cu acest gen de înşelătorie"[1].

Şi, încheindu-şi definitiv socotelile cu moştenirea lui 1789, spune: „După *crescendo*-ul obişnuit al mulţimilor adunate, vor fi sărbătoriţi Jean Valjean, abolirea pedepsei cu moartea, abolirea mizeriei, *Fraternitatea universală*, difuzarea Luminilor, *adevăratul* Iisus Cristos, *legislator al creştinilor*, cum se spunea altădată, se vor face toasturi pentru Dl. Renan etc., pentru toate aceste stupidităţi caracteristice secolului al XIX-lea în care avem obositoarea fericire de a trăi şi în care, în conformitate cu nemuritoarele principii ale lui 1789, fiecare, pare-se, este lipsit de dreptul natural de a alege pe cine vrea ca prieten sau frate!"[2]. E cel mai bun mod de a-ţi lua rămas bun. E cel mai bun fel de a spune că morala, condiţia artistului *care se respectă* constau într-un aristocratism exigent, incompatibil cu scălămbăielile filantropice, bazarul umanitar şi vinul roşu curgând din belşug la banchetele republicane. E cel mai bun mod de a propune, în locul socialismului cuceritor, al masificării comunitare, laice şi obligatorii, al cohortei de *sărbători ale Concordiei* şi alte bacanale republicane ale *Federaţiei*, salvarea prin retragerea în sine: acolo unde eşti într-o bună companie - aproape de Dumnezeu şi de propria conştiinţă.

Poeţii sunt întotdeauna victime ale revoluţiilor: cei care încearcă să-şi salveze capetele, îşi pierd timpul, sufletul şi onoarea. Baudelaire îi va adresa acest epitaf lui Edgar Poe, care i se potriveşte şi lui: „A fost propriul său preot şi propriul său Dumnezeu"[3]... Aşa cum l-a cântat marele muzician al *spleen*-ului Henry Purcell, pe versul nemuritor şi trist al lui Katherine Phillips: *O! Solitude, my sweetest rest! O! Solitude, my highest Joy!* Şi prin aceasta Baudelaire îl anunţă pe Nietzsche care, şi el, în plină criză a civilizaţiei şi de *transmutare a valorilor*, va încerca să inventeze pentru omul „superior" pentru artist, pentru gânditor, refugiul (sau angajarea salutară) într-o nouă „sfinţenie": cea a totalei cufundări de sine în opera sa creatoare, printr-o recluziune spirituală opusă total grabei zadarnice, zgomotului asurzitor, trepidaţiei barbare din lumea vremii sale, în care cavalerul industrie l-a înlocuit pe viteazul din cântecele de gestă. Asemeni

---

[1] Ch. BAUDELAIRE, *Scrisoare către Théophile Gautier*, Paris, 1864, în legătură cu banchetul de lansare a lucrării *William Shakespeare* de V. Hugo, în *Correspondance*.

[2] *Ibid.*

[3] Ch. BAUDELAIRE, *Prefaţă* la traducerile poemelor *Euréka* şi *Le Corbeau* de Edgar Allan Poe, reluat în *Critique d'art*.

solitarului de la Engadine şi lovitului de trăznet de la Torino, Baudelaire este, mai mult ca niciodată, *modern* – eternul nostru contemporan. Făclia lucidităţii sale scotoceşte în profunzimea îndoielilor noastre şi luminează cu o singură lumină câmpurile semănate cu ruine şi cohortele de omenire pierdută pe care secolul al XX-lea, demn continuator al fratelui său mai mare, le-a lăsat în urma lui. A avut dreptate cel care a scris că după *Florile răului* „arta poetică nu mai putea în niciun chip să recapete aceleaşi culori"[1]. Dincolo de această consideraţie pur estetică, este nevoie, mai mult ca niciodată, să înţelegem că Baudelaire a eliberat cuvântul care vibrează şi tună printre interstiţiile poeziei. Cuvântul său ia loc alături de cuvântul celor mai mari care, de la Hesiod la Goethe, trecând prin Dante, nu au fost doar poeţi ci şi profeţi.

PIERRE-EMMANUEL PROUVOST D'AGOSTINO,
scriitor.

[1] Gaëtan PICON, *Panorama de la poésie française contemporaine*, Paris, NRF-Gallimard, 1954.

X

BARBEY D'AUREVILLY ŞI REVOLUŢIA ETERNĂ

Pentru Jules Barbey d'Aurevilly, Revoluţia franceză, „fiică a Satanei"[1], este seism, ciclon devastator care face gol într-un loc şi apoi îl umple, provoacă dezordine într-un loc şi apoi pune ordine: „[...] valul Revoluţiei (a) măturat toate drepturile şi semnele pe care le reprezentau aceste drepturi"[2], se plânge naratorul romanului *Fermecata*. Semnele precedente sunt înlocuite şi cu alte semne, stigmate desemnând în acelaşi timp ruptura şi contestarea acestei rupturi. Protagonistul povestirii relatată în roman, abatele Joël de la Croix-Jugan, plecat la luptă alături de şuani, arată lumii o faţă de o frumuseţe monstruoasă după ce a fost desfigurat de două ori[3]:

Fantezia unui sculptor sau visul unui mare artist cu minţile pierdute nu ar fi potrivit niciodată ceea ce o încărcătură de puşcă trasă la întâmplare şi nişte bandaje smulse de pe răni de mâna Albaştrilor reuşiseră să facă din acea faţă, odinioară atât de dumnezeiesc de frumoasă încât era comparată cu cea a marţialului Arhanghel al bătăliilor.[4]

Iar crescătorul de vite, jupânul Tainnebouy comentează:

---

[1] Jules BARBEY D'AUREVILLY, *L'Ensorcelée*, în *Oeuvres romanesques complètes (O.C.)*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", t. I, 1964, ed.J.Petit, p. 627.

[2] *Ibid.*, p. 702.

[3] De încărcătura puştii pe care şi-a întors-o spre el în seara bătăliei de la Fosse, într-un gest sacrileg şi sublim; de către Albaştrii veniţi să-i smulgă sălbatic bandajele acasă la Marie Hecquet, fata din popor care îl găzduia.

[4] *Ibid.*, p. 727.

A fost un adevărat măcel [...], dar *măcelul* acela exprima o asemenea sfidare a destinului, încât, dacă privirea s-ar fi întors de la el, ar fi fost ca şi cum Moise şi-ar fi întors privirea de la rugul aprins care-l conţinea în el pe Dumnezeu! Era, cu adevărat în omul ăsta o putere sufletească, un fel de zeu mai puternic decât însăşi viaţa şi care părea că a învins moartea, opunându-i-se.[1]

Dacă „masacrul", care prevesteşte decapitarea, se preschimbă în relicvă glorioasă, este pentru a dovedi o rezistenţă care vorbeşte despre spaima şi despre refuzul unui scriitor care gândeşte şi regândeşte fără încetare faptele de ne conceput dar întâmplate totuşi, cataclismul sângeros care devine materie de explorare romanescă şi critică.

Fragmente şi notiţe referitoare la Revoluţie pot fi întâlnite de-a lungul povestirilor care prezintă episoade din ea, relatează urmări ale sale - ca, de exemplu, mişcarea şuanilor[2] - pun întrebări despre consecinţe[3], uneori oarecum simbolic; corespondenţa şi textele critice le vor exploata într-un mod mai analitic: „Imensul eveniment modern care a acaparat şi tulburat până azi toate spiritele contemporane"[4] alimentează reflecţia şi imaginarul scriitorului catolic, convins de necesitatea unei puteri solide şi teocentrice[5]. În *Profeţii trecutului*, aceasta face apel la o Autoritate, după părerea sa, ideală în esenţa ei: „[...] în prezent nu pot exista decât două teze: teza Autorităţii (care îl implică pe Dumnezeu) cu toate consecinţele sale şi teza Libertăţii (care îl implică pe omul fără Dumnezeu) cu ale sale"[6]. În această optică, „În lipsa lui Dumnezeu, chiar şi o singură secundă, haosul se reinstalează în capul omului"[7]. Or Revoluţia franceză, născătoare decăzută, ea însăşi având origini mult mai ruşinoase decât s-ar părea, a dat naştere tocmai unei lumi pradă haosului: „Aşa cum dintr-o mamă stricată iese o fiică stricată, născută din mici şi urâte cauze, ea rămâne, în

---

[1] *Ibid.*, p. 727-728.

[2] Mai ales în *Le Chevalier Des Touches*.

[3] Uneori oarecum indirect şi simbolic ca în romanul tardiv *Une histoire sans nom (1882)*.

[4] J. BARBEY D'AUREVILLY, *Les Oeuvres et les Hommes*, Geneva, Slatkine Reprints, 1968, t.XX, p.32.

[5] Ceea ce corespunde definiţiei pe care o propune Paul Bénichou pentru curentul de gândire contrarevoluţionară: „o sociologie fondată pe voinţele presupuse ale lui Dumnezeu şi pe tradiţia care le evidenţiază" (*Le Sacre de l'écrivain*, Paris, Corti, 1973, p.115).

[6] J. BARBEY D'AUREVILLY, *Les Prophètes du passé*, Paris-Bruxelles, Société générale de Librairie catholique, 1880, p. 35.

[7] *Ibid.*, p. 11.

afară de mărimea ticăloşiilor cu care şi-a inspirat instituţiile şi oamenii, mică şi urâtă şi în spiritul ei"[1].

În acest sens transformarea se adevereşte definitivă: „Şanţul larg care desparte Franţa în două şi ale cărui maluri se îndepărtează tot mai mult cu fiecare zi"[2] este dovada de netăgăduit. Craterul săpat de Revoluţie este considerat tot mai „ameninţător"[3] pentru că eradicarea oricărei puteri solide este sursă de dezordine. „Istoria fără nume" povestită în romanul căreia îi dă titlul, istorie privată, este situată atât „undeva, departe în munţi, ca în întunericul din fundul unui rezervor de apă" cât şi „în străfundul unui alt întuneric care se adăuga celuilalt făcându-l şi mai intens, întunericul craterului deschis deodată sub picioarele Franţei"[4]. Astfel se explică amploarea devastatoare a poveştii, în principiu de nepovestit, dar relatată aici. În mica societate din Bourg-Argental, atmosfera este ca peste tot: „corupţie generală şi decădere care avea să dizolve totul curând, să topească bronzul antic şi solid al Franţei şi să-l facă să curgă ca noroiul în groapa de gunoi a Revoluţiei"[5]. Astfel se explică vizitarea pângăritoare pe care i-o impune Părintele Riculf, călugăr capucin în trecere, tinerei Lasthénie, care va muri însărcinată ca urmare a acesteia. Procedeul de stratificare care guvernează povestirea este foarte explicit: cu Revoluţia franceză, „nenorocirile individuale dispărură o vreme sub nenorocirile publice"[6], comentează naratorul; dar din consecinţele negative ale acestei tulburări istorice nu va transpare în roman decât „misterioasa nenorocire domestică" abătută asupra femeilor din familia Ferjol. Nu există nicio îndoială: „febra puturoasă" şi „delirul" care invadează Franţa sunt transpuse în lenta agonie a lui Lasthénie, iar „tragedia domestică" este oglinda tragediei naţionale care se joacă concomitent în fundal chiar dacă nu e descrisă. „În timp ce sângele eşafoadelor inunda Franţa, aceste trei martire ale unei vieţi fatale nu-l vedeau curgând decât pe cel din inimile lor... Lasthénie muri în timpul acestei uitări a Revoluţiei uitate"[7]... aşa cum se cade, într-o baltă de sânge. Tragedie a dezordinii, *O istorie fără nume* este, după un secol de la evenimente, o reflecţie îngrozită asupra istoriei sau mai degrabă asupra acelui prag fără nume pe care l-a marcat Revoluţia.

---

[1] *Les Oeuvres et les Hommes*, p. 35.
[2] J. BARBEY D'AUREVILLY, *Un prêtre marié*, în O.C., t.I, p.971 şi 892.
[3] De exemplu în *Une histoire sans nom*, în O.C., t.II, p. 345.
[4] *Ibid.*, p. 327.
[5] *Ibid.*, p. 294.
[6] *Ibid.*, p. 327.
[7] *Ibid.*, p. 347.

Revoluția – generatoare de dispersare și desfigurare. Descrierea locurilor la începutul romanului *Fermecata*, toate aflate într-o stare de degradare avansată stau mărturie: abația Blanchelande, „o veche abație distrusă de Revoluția de la 1789"[1] e un ecou al castelelor „în ruină sau părăsite"[2], într-un peisaj de dereliciune care se reflectă curând pe fața descompusă a preotului-șuan. Nu e întâmplător, bineînțeles, că ruina prezbiteriului se află „la o răscruce pustie în care dădeau șase drumuri întretăiate în unghi ascuțit"[3], configurație spațială care evocă ghilotina și înfricoșătoarea sa geometrie, devenită icoană teribilă a Revoluției.

În domeniul romanesc, hăul căscat de Revoluția franceză nu doar absoarbe, dislocă, dezmembrează tot ce există, ci dă naștere în același timp la personaje neputincioase sau satanice, supradeterminate de o mulțime de referințe mitologice. Figura lui Titan, ființă volitivă și insurecțională care are aici menirea să restabilească ordinea distrusă, este astfel sortită eșecului: în deschiderea romanului *O istorie fără nume*, naratorul se declară redus „la starea de Titan zdrobit"[4]. Invers, în 1789, abatele Sombreval din *Un preot căsătorit*, „se aruncase de viu, ca Empedocle, în craterul din care avea să țâșnească Revoluția franceză, iar la marginea craterului cald și amenințător nu i-au mai rămas nici măcar sandalele"[5]. Va ieși de acolo ca preot apostat, „deicid și paricid deopotrivă"[6] și, chiar dacă nu este tentat de o angajare vinovată în acțiune ca „alți preoți apostați, cupizi, corupți, care se ascunseseră în gaura aceea de sânge și noroi – ca Adam, care, după păcat, și-a ascuns pornirea de satir"[7], este totuși electrizat. Tot Revoluția explică și metamorfoza lui Jéhoël de la Croix-Jugan: „Oare ar fi plecat vreodată de la mănăstire dacă Biserica nu ar fi fost persecutată?"[8], oare s-ar mai fi alăturat Șuanilor „în loc să emigreze" și mai ales „(ar mai fi comis) asupra propriei persoane execrabila crimă de sinucidere, care puse capăt vieții infamului Iuda?"[9] Câțiva ani mai târziu va renaște ca figură satanică și cainică. Pentru Barbey, Revoluția nu se oprește nici la 1789,

---

[1] *L'Ensorcelée*, p. 556.
[2] *Ibid.*, p. 586.
[3] *Ibid.*, p. 607.
[4] *Une histoire sans nom*, p. 268.
[5] *Un prêtre marié*, p. 890.
[6] *Ibid.*, p. 891.
[7] *Ibid.*, p. 892.
[8] *L'Ensorcelée*, p. 627.
[9] *Ibid.*, p. 628.

nici la 1792, în acel „Paris al lui Marat, al lui Fouquier-Tinville, al capetelor implântate în vârful ţepelor, al inimilor calde şi bătând încă prinse în buchete de garoafe albe"[1]. Ea se prelungeşte în mişcarea Şuanilor, a cărei evocare face să apară, alături de eroii regalişti, un personaj diabolizat, Albaştrii, care ia înfăţişarea unei hidre uriaşe în *Cavalerul Des Touches* sau a unor animale prădătoare în *Fermecata*.

„Nimic mai greu [...], nimic mai important în orice speculaţie intelectuală ca găsirea cauzelor, ca pătrunderea în originea fenomenelor", afirmă Barbey, făcând prezentarea cărţii lui Granier de Cassagnac, *Despre cauzele Revoluţiei franceze* în *Adunarea naţională* reunită la 28 august 1850 şi la 21 ianuarie 1851. Trebuie totuşi să ne punem întrebări în legătură cu gestaţia unui fenomen a cărui perenitate funestă este deplânsă de scriitor prin metafore interpuse: „Asemeni tuturor marilor corupţii pe care nu e greu să le omori în primele lor molecule otrăvite, Revoluţia a semănat viaţa aşa cum a creat-o, iar viaţa aceea bolnavă, murdară, nebună a dospit pretudindeni!"[2] constată el.

Mai întâi nu trebuie să spunem, ca Hippolyte Castille[3] - care ţine el însuşi isonul „fataliştilor epocii noastre [care] au sfinţit-o cu sfântul Bec al unei inevitabile necesităţi"[4] - că „de când se ştie universul a fost creat în vederea Revoluţiei franceze şi a totalei sale desăvârşiri"[5]. Din contră, Barbey apără teza inversă, alături de Granier de Cassagnac:

> Contingentă, ca şi ocazia care i-a dat naştere, Revoluţia franceză, numită eveniment cu rădăcini veşnice şi a cărei floare oribilă trebuia să înflorească la un ceas anume, ar fi putut foarte bine să nu existe.[6]

Într-adevăr, rezumă Barbey, „Cassagnac îşi începe cartea întrebându-se dacă Revoluţia a fost consecinţa necesară a unor principii existente în gândirea omenirii cu mult înaintea ei"[7] şi demonstrează „zădărnicia" teoriei conform căreia ea s-ar fi inspirat din scrierile filosofilor secolului al XVIII-lea. Tot la fel, Barbey refuză să accepte orice filiaţie intelectuală a acesteia, sprijinindu-se pe

---

[1] *Un prêtre marié*, p. 892.
[2] *Les Oeuvres et les Hommes*, p. 34.
[3] În „Histoire de soixante ans: la Révolution", *Le Pays*, 12 aprilie 1859.
[4] *Les Oeuvres et les Hommes*, t.XX, p. 33.
[5] *Ibid.*, p. 257.
[6] *Ibid.*, p. 34.
[7] *Ibid.*, p. 38.

datele aproape statistice furnizate de Cassagnac dovedind „că tratatele de filosofie nu au fost citite în secolul al XVIII-lea decât în înalta societate, că ele nu au coborât în suficientă măsură la nivelul maselor pentru a se propaga în rândul lor şi pentru a le incendia". De aceea el poate contesta „caracterul grandios" al Revoluţiei care, departe de a se fi născut „dintr-o gestaţie seculară în măruntaiele spiritului uman", nu poate, în niciun fel, avea „fastuoasa pretenţie de a fi o idee"[1]. Din contră, printr-o funestă răsturnare genealogică, departe de a fi fiica filosofiei, Revoluţia este mai degrabă „mama adoptivă", însă o mamă devotată, care a acceptat-o doar pentru că, „în timpul şi după triumful său, a găsit în doctrinele acestei filosofii un pretext pentru crimele sale şi o justificare a exceselor sale"[2]. Or, pentru Barbey care face apologia gândirii lui Cassagnac, Revoluţia nu este nici de esenţă populară: „Poporul, despre care s-a vorbit atât de mult, şi care ar fi pentru ea un strămoş care, desigur! ar face cât alţii, poporul a învăţat Revoluţia aşa cum se învaţă orice rău, dar nu a inventat-o"[3]. În *Fermecata* abatele este salvat de o femeie din popor, o „babă" care trăieşte singură în bordeiul ei şi care „are un fiu la Şuani": „Era o creştină aprigă, o femeie dintr-o epocă foarte diferită de a noastră. Îşi păstrase acea credinţă a omului simplu care dă eficacitate virtuţii"[4].

Pentru Barbey, răspunzătoare pentru eveniment au fost câteva „căpetenii vinovate" iar nu „masa poporului"[5]. Romanele creează o legendă neagră a acestor căpetenii sau a succesorilor lor degradaţi; în discursul Albaştrilor năpustiţi asupra abatelui de la Croix-Jugan, revin nişte nume care au pentru ei valoarea unei împărtăşanii: „numele funeste ale lui Rossignol şi Pierrot, mai ales al lui Pierrot, acest Cacus pe cât de puternic pe atât de feroce"[6]. Dar „căpeteniile" nu au totuşi stofă de conducători autentici. Pentru scriitor, puterea de a ordona se sprijină pe o ierarhie încarnată în nişte figuri ale forţei. El este convins că „naţiunile [...] nu există decât prin conducătorii lor"[7]. Or, aşa cum subliniază Philippe Berthier, „Barbey îşi dă osteneala cu conştiinciozitate

---

[1] *Ibid.*, p. 39.
[2] *Ibid.*, p. 40.
[3] *Ibid.*, p. 42.
[4] *L'Ensorcelée*, p. 594.
[5] *Les Oeuvres et les Hommes*, p. 51.
[6] *L'Ensorcelée*, p. 594.
[7] Citat din Philip J. YARROW, *La Pensée politique et religieuse de Barbey d'Aurevilly*, Geneva, Droz, 1961, p. 51.

să reducă şi să degradeze figurile cărora poleiala legendei revoluţionare le putea da aura unui eroism exemplar"[1].

Nici Danton, nici Robespierre, nici Marat, [...] nici Mirabeau, acel Pitt ratat al Monarhiei franceze reînviată fără el, nici oricare dintre cei care şi-au încrustat un capăt de renume în colosalul renume al Revoluţiei, nu au fost personalităţi libere, puternice prin ele însele, care să posede ceea ce le dă investitură marilor conducători [...] adică autoritatea necontestată a conducerii.[2]

După părerea sa, acest popor, această „grămadă de oameni" înfierbântată care s-a lăsat contaminată de ideile „căpeteniilor" i-a adus la putere, i-a făcut conducători pe acei degradaţi care nici măcar nu-şi merită numele. Acest cuvânt, sfânt pentru scriitor, este obiectul unui transfer funest care până la urmă îl face să-şi piardă sensul: „Poporul este adevăratul conducător al acestei teribile campanii împotriva eternelor principii ale societăţii şi împotriva lui Dumnezeu", spune el, făcându-i o concesie lui Michelet[3], ceea ce înseamnă că orice ierarhie este de acum invalidată şi că noţiunea se reduce la nişte expresii echivalente derizorii. Barbey respinge ca atare preferinţa lui Michelet pentru ceea ce el numeşte „vechitură biografică", în măsura în care acesta din urmă falsifică, după părerea sa, istoria prin „obiceiurile idolatriei personale"[4], ridicând în slăvi figuri de mai mică - chiar jalnică anvergură. Or, această cugetare despre oameni se întâlneşte cu reflecţia despre cauze: „Secretul istoriei, afirmă scriitorul, constă într-o înşiruire de biografii"[5]. Şi tocmai aceste biografii, demistificatoare, aşa cum pot fi sub condeiul lui Granier de Cassagnac, permit o mai bună înţelegere a istoriei:

Danton, aşa cum apare în istorie este un titan popular, oribil şi sublim, geniul dezlănţuit al Forţei, un Capaneu monstruos al Carmagnolei, căruia imaginaţia istoricilor i-a triplat îndrăzneala, pentru că, într-o zi în care nu avea de

---

[1] Philippe BERTHIER, „Barbey d'Aurevilly lecteur de la Révolution", *RHLF*, iulie-octombrie 1990, „Révolution et littérature", p. 785.

[2] *Les Oeuvres et les Hommes*, t.II, p. 82. Vezi de asemenea pentru vol. II, P. GLAUDES şi C. MAYEUX (dir.) *Barbey d'Aurevilly. Oeuvre critique*, t.I, *Les Oeuvres et les Hommes*, seria I (vol. I), Les Belles Lettres, 2005, t.I, *Les Historiens politiques et littéraires*, prezentare de J. Dupont.

[3] *Ibid.*, p.81.

[4] *Ibid.*, p.83.

[5] *Ibid.*, t.XX, p.49.

ce să se teamă, a urlat de trei ori că e nevoie de ea. Or, s-a întâmplat că în fond Danton era un laş de cea mai joasă specie. Cassagnac ne arată laşităţile sale fără număr.

Şi Barbey conchide, trecând de la particular la general: „Ceea ce le lipseşte tuturor conducătorilor Revoluţiei franceze,[...] este ceea ce e mai bun în personalitatea omului: geniul, credinţa, caracterul"[1]. Deci Revoluţia ar fi putut fi evitată, ca „una dintre cele mai mari catastrofe pricinuită de dezordine care a existat vreodată"[2], aşa cum pot fi evitate toate greşelile „din cauza oamenilor sau a societăţilor".

Barbey asociază astfel o „mică" cauză unui mare dezastru: Revoluţia franceză, „nici providenţială, nici în mod fatal logică, nici filosofică, nici populară"[3], se explică mai mult prin slăbiciunea şi degradarea morală a oamenilor decât prin raţiuni cu adevărat politice sau intelectuale.

Într-adevăr dezordinea provine nu din „centralizarea imputată Vechiului Regim", aşa cum susţine de exemplu Tocqueville, ci din greşelile acumulate de Bourboni. „Revoluţia franceză nu ţine de ultimele fapte care au precedat-o decât aşa cum ţine paharul de ultimul strop de apă care îl va face să se reverse!"[4] afirmă Barbey d'Aurevilly. În schimb, „Bourbonii, de la Henric al IV-lea la Ludovic al XVI-lea, nu au înţeles nimic din spiritul creştin al Franţei"[5]. Scriitorul denunţă corupţia, degradarea moravurilor şi atacul la familia creştină pe care le presupun, cauză a unei alterări a societăţii care se vede zdruncinată din temelii. Critica lucrării fraţilor Goncourt, *Maria-Antoaneta*, este o ocazie pentru el de a-şi dezvolta teoria. „Când fiica Mariei-Tereza s-a căsătorit cu nepotul lui Ludovic al XV-lea", Franţa, afirmă Barbey, „a căzut în mâinile femeilor"; or, „dintre toate, acestea erau cele mai de ruşine, erau mâinile metreselor". Pentru scriitorul catolic greşeala aparţine instituţiei bastarzilor lui Henric al IV-lea şi ai lui Ludovic al XIV-lea şi Ludovic al XV-lea, „care a pus adulterul în Funcţie, în persoana Doamnei de Pompadour şi a Doamnei Du Barry". Şi conchide:

---

[1] *Ibid.*, p.58 şi 59.
[2] *Ibid.*, p.52.
[3] *Ibid.*, p. 42.
[4] *Ibid.*, t.XXI, p.127. Articol din *Pays*, 29 iulie 1856, despre A. De Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution.*
[5] *Ibid.*, p. 128.

Nu ne temem să o spunem, aceasta este marea crimă a Bourbonilor, pata care nu va putea fi spălată cu toată gloria lor. Adulterul public al acestor regi pre-creştini, al căror exemplu lovea familia drept în inimă, stricând-o, explică mult mai mult după părerea noastră, decât toate greşelile politice, nenorocirile acestei rase strălucite şi fără noroc.[1]

Aceşti Bourboni care „nu mai sunt decât Noroioşi"[2] au provocat slăbirea fatală a monarhiei care „pierea din cauza familiei şi a moravurilor"[3]. Într-un asemenea context, doar Maria Antoaneta, însufleţită de un plan eminamente creştin ar fi putut, crede Barbey, să salveze tronul, restabilind cu virtute, cu graţie, dar şi cu uşurinţă, dreptul reginei şi noblеţea regalităţii. „Această victimă regală care îl va împiedica poate singură pe Dumnezeu să ierte Revoluţia"[4] devine emblema unei izbăviri neînţeleasă şi împiedicată. Romanele se fac ecoul acestei degenerescenţe: atunci când trasează genealogia eroinei sale decăzute, Jeanne-Madelaine de Feuardent, obligată să se căsătorească cu un achizitor de bunuri naţionale, avocatul Thomas Le Hardouey, scriitorul evocă cruzimea şi libertinajul fără limite ale unei rase sortită damnaţiunii şi pieirii:

Greşeli, nenorociri, patimi, tripla cauză a tuturor răsturnărilor din lumea aceasta, împinseseră de mai multe secole, generaţie după generaţie, familia Feuardent la o totală ruină. Ruină ajunsă la capăt înainte de izbucnirea evenimentelor de la 1789.[5]

Amoruri cu slujitori, dezmăţuri şi orgii în castelul de la Haut-Mesnil arată derelicţiunea moravurilor întrupată de seniorul Sang-d'Aiglon, presupusul tată al lui Louisine, mama lui Jeanne, şi al căror apogeu coincide cu perioada pre-revoluţionară. „Ultim descendent al unei rase destinată faptelor măreţe, dar care decrepită şi fiziologic încă puternică, se termina cu el printr-o imensă perversitate, era duelist, destrăbălat, necredincios, disprеţuitor faţă de orice lege divină sau omenească"[6], exemplu singular cu valoare de speţă pentru reflecţia aureviliană asupra istoriei. Corespondenţa întăreşte această analiză. Astfel, în scrisoarea adresată lui Trebutien, la 9 decembrie 1851, el afirmă:

---

[1] *Ibid.*, t.II, p. 288.
[2] Joc de cuvinte între Bourbon şi Bourbeux = plin de noroi (n. t.).
[3] *Ibid.*, p. 290.
[4] *Ibid.*, p.286.
[5] *L'Ensorcelée*, p.608.
[6] *Ibid.*, p.610.

„Dragul meu Tributien, sunt, după cum ştii, un legitimist, însă un legitimist catolic care crede două lucruri pe care nu toţi legitimiştii le acceptă. *Primo*: există neamuri care se pierd tocmai din cauza păcatelor strămoşilor [...]"[1].

Doar regele, afirmă Barbey, ar fi fost capabil să pună capăt acestei îngrozitoare degradări:

Acest om [Ludovic al XVI-lea], care a fost transformat în victimă, prin prestigiu sau printr-un presentiment al eşafodului, ar fi fost - dar oare vrem să vedem acest lucru? - un Titan puternic care ar fi oprit cu degetul prăbuşirea greşelilor părinţilor săi dacă ar fi avut o cât de mică voinţă. Din păcate, acest noroc măreţ, această mândră glorie a unei voinţe cât de mici i-a lipsit. El era din contră, sublim în slăbiciunea sa, un fenomen - şi un fenomen prodigios - de neputinţă morală şi de lipsă de vlagă, o biată, himerică mierliţă de blazon fără cioc şi fără unghii, iar cum era atât şi numai atât, totul a fost cât se poate de clar: lumea, căreia îi era ironică cheie de boltă, s-a prăbuşit.[2]

Barbey consideră că această slăbiciune este cauza ultimă a nenorocirii monarhiei, pe care,venind, Revoluţia a întrerupt-o.

În fine, slăbirea credinţei explică şi ea evenimentul. După părerea scriitorului, entuziasmul revoluţionar al lui Michelet, de exemplu, se datorează ateismului său, vizibil în scrierile sale. Apare o nouă logică, care îl înlocuieşte pe Dumnezeu cu Justiţia, noua religie simbolizată de „cuţitul lui Guillotin"[3]. Astfel Revoluţia este responsabila principală pentru crimele împotriva omenirii şi a moralei pe care le atestă furorile canibale ale apărătorilor săi. În *Cavalerul Des Touches* Barbey amestecă realitate şi ficţiune atribuindu-i unuia dintre personaje, teribila Hocson, gardiană republicană la închisoarea din Avranches, un trecut care, hrănit cu un episod autentic, face din ea o emblemă a Revoluţiei vărsătoare de sânge atât de blamată de romancier:

S-a spus, printre altele, că a fost precupeaţă de peşte în mahalaua Bourg-l'Abbé din Caen şi că a gustat din inima Dl. de Belzunce, în timp ce celelalte precupeţe din Bourg-l'Abbé şi din Vaucelles, după răzmeriţa în care a fost măsacrat, au smuls inima unui tânăr ofiţer şi au devorat-o caldă încă[4]...

---

[1] J. BARBEY D'AUREVILLY; *Correspondance générale (C.G.)*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, t. III, p. 119.

[2] *Les Oeuvres et les Hommes*, t. XXI, p. 181. Articol apărut în *Le Pays*, 21 decembrie 1858, despre lucrarea lui Amédée RENÉ, *Louis XVI et sa cour*.

[3] *Ibid.*, t.II, p. 77.

[4] *Le Chevalier Des Touches*, în *O.C.*, t.I, p. 809.

Subiect de roman, cruzimea este în acelaşi timp lucrul împotriva căruia se ridică omul atunci când condamnă „canibalismul acestei anarhii fecundă în masacre, care nu s-a mulţumit cu tăierea bine pusă la punct de pe eşafod căci mânca inimi calde încă"[1].

Asemenea episoade sunt totuşi rare în opera de ficţiune: majoritatea timpului, Revoluţia rămâne în fundal, ca o umbră teribilă ce planează, cu consecinţele ei, peste un secol al XIX-lea marcat de atonie, chiar de neant. Scriitorului, care zugrăveşte tablouri ale unei Restaurații al cărei nume trebuie înţeles mai degrabă ca o perifrază, i se oferă doar nişte substitute strâmbe ale puterii. Franţa, „convalescentă monarhică căreia cuţitul revoluţiilor i-a retezat mamelele"[2] va fi condamnată în anii 1820...La începutul romanului *Cavalerul Des Touches* bătrânii care nu încetează să vorbească despre trecutul glorios al mişcării şuanilor totuşi inutilă, „în ultimii ani ai Restaurației"[3], sunt ca nişte figuri spectrale, ca nişte exponate de muzeu. Sub monarhia constituţională, alterarea puterii ajunge la paroxism iar Barbey deplânge „nimicul" care caracterizează guvernul[4]. În martie 1848, el îi explică lui Trebutien: „Prietene, fiinţele lovite de trăznet rămân în picioare. Ai impresia că trăiesc. Dacă le atingi cu un deget, dispar. Este şi cazul monarhiei constituţionale care ni s-a părut că trăieşte timp de optsprezece ani. *Ma era morta*"[5]. Hemoragia revoluţionară a provocat o slăbire radicală; puterea nu mai este decât un simulacru sub semnul unei fatidice pierderi de energie. De aceea Barbey susţine la început revoluţia din 1848, menită să pună capăt acestei agonii groteşti. Însă el întrevede în ea fantoma strămoaşei sale, prima care a ridicat la statut de principiu politic şi social o libertate care înseamnă de fapt a alege omul împotriva lui Dumnezeu. De aceea, până la urmă, ea este văzută prin filtrul unor mituri satanice şi apocaliptice. Căci principiul de devastare este peren, constată Barbey încă din 1850:

Înseamnă că Revoluţia nu este, cum s-a crezut la un moment dat, un lucru terminat, epuizat, care şi-a trăit traiul [...], ea este în picioare, în ciuda rănilor sale; luptă în continuare; luptă pentru imperiu; iar Europa, care o credea învinsă şi care o simte acum că frământă pământul în toate colţurile de pe suprafaţa sa, îşi dă

---

[1] *Les Oeuvres et les Hommes*, t.X, p. 195.
[2] *Les Diaboliques*, „Le dessous de cartes d'une partie de whist", în *O.C.*, t.II, p. 137.
[3] *Le Chevalier Des Touches*, t.I, p.745.
[4] *Premier Memorandum*, în *O.C.*, t.II, p.33.
[5] C.G.,1982, t.II, p.115.

seama că, la fel ca atunci când a crescut furioasă în mijlocul sângelui, trebuie din nou, cu ea, să se pregătească pentru noroi şi lacrimi.

Ori de unde ar fi apărut această Revoluţie [...] ea se sprijină pe toate forţele răsculate din inima omului, pe imbecilitatea raţiunii, pe monstruozităţile orgoliului... iată ce o face să dureze![1]

Pentru Barbey nu există nici fatalism istoric, nici providenţialism[2]: evitabilă, Revoluţia nu va da naştere la nimic bun într-un secol sortit inerţiei şi haosului.

PASCALE AURAIX - JONCHIÈRE,
Universitatea Blaise-Pascal, Clermont-II, CRRR.

[1] *Les Oeuvres et les Hommes*, t.XX,p.33.

[2] Vezi analiza lui Ph. BERTHIER. „Barbey d'Aurevilly lecteur de la Révolution", p. 792.

XI

LÉON BLOY
SAU PARADOXURILE UNUI IMPRECATOR

Raportul lui Léon Bloy cu istoria şi deci şi cu Revoluţia franceză se situează în planul profetismului a cărui esenţă, spune Jean Guitton, este „revolta împotriva abuzului, în numele purităţii distruse, în numele principiului deformat de punerea sa în practică"[1]. Profetul riscă să îşi atragă mânia celor puternici, strigă în pustiu, îşi alege ţinta, scandalul pe care vrea să-l denunţe în grămada de nedreptăţi pe care le observă; dar ne fiind nici rege nici preot, lui nu trebuie să îi pese nici de realism, nici de răspundere, nici de consecinţele vorbelor sale înflăcărate asupra altcuiva decât el însuşi, şi, până la urmă, nici dacă profeţiile sale excesive sunt bine înţelese: e suficient ca vocea să îi fie auzită, chiar dacă nu e niciodată ascultată. Atunci când condamnă sau denunţă, Léon Bloy nu se străduieşte să respecte principiul noncontradicţiei. Se lasă condus de misiunea pe care crede că i-a hărăzit-o Dumnezeu. În loc să facă anchete atente asupra unor amănunte cu erudiţie şi cu grija pentru exactitudine, aşa cum procedează astăzi istoricii, el caută, cu sfântul Augustin sau cu Bossuet, o viziune globală asupra istoriei universale ca loc în care Dumnezeu se arată conducând lumea prin Providenţa sa şi loc care pune în lumină planul divin în ceea ce-l priveşte pe om de la creaţie şi până la sfârşitul lumii.

LÉON BLOY REVOLUŢIONAR

Léon Bloy s-a născut în 1846 într-o familie de mici burghezi de provincie. Tatăl său, funcţionar într-un birou, este simpatizant al francmasoneriei. La

---

[1] *Réponse de M. Jean Guitton au discours de M. Pierre-Henri Simon*, discurs pronunţat în şedinţa publică din 9 noiembrie 1967, Paris, Palatul Academiei.

cincisprezece ani, își pierde credința, ne mai nutrind decât ură și revoltă față de Iisus, Biserică, bani și puternicii timpului. Se simte mai aproape de anarhiștii revoluționari care aruncă cu bombe și pregătesc Seara cea Mare. După ce și-a dat demisia dintr-un post modest de contopist, declasat, duce la Paris o viață boemă în cercurile literare. Trimite un articol la *La Rue*, revista lui Jules Vallès, se proclamă în timpul celui de-al Doilea Imperiu „republican și socialist deplin", îl întâlnește și îl citește pe anarhistul rus Alexander Herzen, „patriarh al nihiliștilor"[1], care moare în 1870 la Paris. Bloy găsește în scrierile sale furia care îl macină și pe el și anunțarea masacrelor la care și el aspiră pentru a-și stinge setea de dreptate: „Execuțiile vor fi nenumărate, scrie Herzen [...] Va fi de ajuns ca incendiul furiei și al răzbunării să distrugă lumea [...]și va fi superb. Trăiască haosul și distrugerea! Trăiască moartea! Faceți loc viitorului!"[2]. Versurile *Internaționalei*, compusă în 1871 și care spun „să facem tabula rasa din trecut" par mai puțin sângeroase.

Convertirea la catolicism, în 1868, îl salvează de la nihilism fără a-i exorciza nici violența, nici intransigența. Puseul anarhist constituie, după el, o reacție la mediocritatea ideologiei burgheze materialiste; el evocă „minunatele roade ale însămânțării cu ipocrizie burgheză și cu ateism filosofic de câțiva ani buni încoace"[3]. Chiar după ce a devenit credincios, el privește atentatele anarhiste cu o reală simpatie: „Dinamita imita încă o dată în plus Adevărata Mânie", scrie el în 1892; „Anarhiștii informați despre inexistența lui Dumnezeu, au găsit din fericire expedientul cel mai convenabil pentru a privi în față, în epoca noastră, cu mai puțină teamă, necesitatea morții. [...] CATOLICISMUL SAU PETARDA! Alegeți deci credința potrivită dacă nu sunteți niște morți"[4]. În 1902, Rachilde, de obicei favorabil lui Bloy, își atrage reproșurile scriitorului când îl declară anarhist, „mult mai aproape de Ravachol decât de Iisus" într-o critică a lucrării *Exegeza locurilor comune*[5].

---

[1] Léon BLOY, *Le Désespéré*,1886, Paris, La Table ronde, 1997, p.26.

[2] *Ibid.*, Maurice BARDÈCHE, *Léon Bloy*, Paris, La Table ronde, 1989, p.36, dă acest citat și trimite la textele filosofice ale lui Herzen (*Textes philosophiques*, t. II, ediție moscovită)

[3] „Arhiconfreria la Bonne Mort, 5 decembrie 1892", în *Le Mendiant ingrat (1892-1895), Journal*, t.I, Paris, Robert Laffont, 1999, p.47. Bloy datează deci cu al Doilea Imperiu avântul simultan al mentalității burgheze și al anarhismului.

[4] *Ibid.*, p.46-49. Alegerea literelor capitale pentru fraza de concluzie îi aparține lui Bloy. El precizează că „Arhiconfreria despre care este vorba nu e altceva decât Anarhia explozivă și militantă".

[5] „1 septembrie 1902, lui Rachilde ca răspuns la articolul său despre *Exegeza locurilor comune*", în *Quatre ans de captivité à Cochons-sur-Marne (1900-1904), Journal*, t.I, p. 429.

Jacques Maritain, unul din fiii lui Léon Bloy şi soţia sa Raïsa amintesc despre angajarea socială a lui Bloy: „Pretutindeni unde vede pe cineva suferind de nedreptate, el se repede: Cristofor Columb, Maria-Antoaneta, Ludovic al XVII-lea, nobila Mélanie, evreii [...]; Sărmanul, Săracul şi Sărăcia pe care îi îndrăgeşte împreună din cauza Săracului prin excelenţă; şi mai presus de toate, Maica Sfântă, regina lumii, care plânge şi pe care nu o ascultăm, pentru toţi a avut un cuvânt de spus"[1]. Concepţia lui Bloy despre „sărac" nu corespunde deloc unei categorii sociale, proletariatul, ci unei poziţii de victimă cu care se identifică, ca artist blestemat şi mic-burghez declasat şi în care mistica sa religioasă îl face să recunoască, cu Poverello din Assisi, un ambasador al lui Cristos.

Léon Bloy se defineşte el însuşi ca „un comunard de ajun", un comunard dinainte de Comună, un comunard convertit la catolicism"[2]. În 1869 tatăl său îi reproşează: „Bietul meu Léon [...] Tu faci cu religia aşa cum făceai altădată cu sentimentele sociale. Din adept al lui Babeuf, ai ajuns dominiqan *(sic)* din şcoala lui Torquemada. Nu te pot urma în aceste excese, în freneziile tale. Lauzi tot ce e mai blând şi bun în Biserică şi apoi arunci cu anathema *(sic)*"[3].

Relaţia lui Bloy cu Revoluţia franceză este marcată de radicalismul cu care respinge societatea contemporană. Departe de a-l îngrozi, Teroarea îl fascinează la fel de mult ca atentatele teroriste de la sfârşitul secolului al XIX-lea. El nu este de partea lui 1789 şi a burghezilor, ci de cea a lui 1793 şi a sanculoţilor şi anticipează exterminările în masă staliniste şi ale khmerilor roşii: „Cele trei sute de mii de capete ale cetăţeanului Marat nu mi-ar fi fost de ajuns, se confesează el într-o scrisoare din 1882. Egalitatea democratică începând cu nivelul cel mai de jos, trebuia, după părerea mea, să realizeze un asemenea nivel social încât să nu mai rămână sub soare decât Noroiosul şi Clocitul. [...] Orice parte superioară, orice relief omenesc trebuia să cadă, să se afunde, să piară în cloaca unei promiscuităţi definitive"[4].

---

[1] Jacques MARITAIN, „Secretul lui Léon Bloy", citat în Léon BLOY, *Le Pèlerin de l'absolu (1910-1912), Journal*, t.II, p.306.

[2] Michèle FONTANA, *Léon Bloy. Journalisme et subversion 1874-1917*, Paris, Honoré Champion, 1998, p.241. Autoarea trimite introducerea la *Propos d'un entrepreneur en démolition*, apărut în 1905. Ea arată că Bloy păstrează relaţii cu Marc Sangnier, cu republicanismul căruia nu este de acord totuşi, pentru că fondatorul Sillon are aplecare spre cei sărmani (p. 256).

[3] Michel ARVEILLER, „Le Harki du saint troupeau, Léon Bloy et le parti catholique" în M. ARVEILLER şi Pierre GAUDES, *Léon Bloy, Cahier de l'Herne*, 1988, p.266.

[4] Scrisoare citată în M. BARDÈCHE, *Léon Bloy*, p. 26-27.

În *Disperatul* Bloy regăseşte aceleaşi accente teroriste pentru a anunța pedepsirea celor vizați. Pentru el, atentatele anarhiste nu fac altceva decât să anticipeze răzbunarea lui Dumnezeu. Însă infernul lui Bloy este mai mult o prevestire a revoluției culturale maoiste decât o asemănare cu execuțiile ostatecilor de către comunarzii din 1871: „Ei [bogații] se vor zvârcoli de teroare, Richarzii-inimă-de-porc şi nemiloasele lor femele vor behăi căscând nişte boturi din care sângele mizerabililor va țâşni în cheaguri scârboase! Vor uita cu o uitare de neexplicat ținuta decentă şi aerele şarmante de salon, când vor fi dezbrăcați de carne şi li se vor arde capetele pe cărbuni încişi - şi nu va mai exista nici urmă de cronicar scârbos care să informeze despre toate acestea un public burghez făcut terci! Căci trebuie neapărat ca toate să se termine, toată murdăria asta de zgârcenie şi de egoism omenesc! Nemții care au pus dinamită nu sunt decât precursorii, sau dacă vreți, ajutorii de asesori ai Tragediei fără seamăn în care, cel mai sărac şi, ca atare, cel mai *Criminal* dintre oamenii pe care l-a pedepsit vreodată cruzimea laşilor, va veni să judece tot pământul trecându-l prin Focul cerurilor[1]."

Influența lui Barbey d'Aurevilly şi a lui Blanc de Saint-Bonnet[2], apoi înfrângerea Franței de către prusaci în 1870 operează asupra lui Bloy o mutație spirituală şi politică radicală: tânărul revoluționar devenit catolic în 1868 se pune în slujba reinstaurării monarhiei.

În 1867 Léon Bloy îl întâlneşte pe Barbey d'Aurevilly la Paris şi intră în cercul de admiratori ai scriitorului. Acesta începe formarea intelectuală a tânărului din Perigord care nu mai mersese la şcoală din prima clasă de liceu. Îl pune să citească scriitorii clasici latini, pe Părinții Bisericii, Joseph de Maistre, Bonald, Carlyle, Donoso Cortés şi chiar pe ceilalți cugetători ai gândirii contrarevoluționare. Admirația lui Léon Bloy față de Barbey d'Aurevilly nu va pieri niciodată.

Noul convertit practică un catolicism de luptă antimodernă plină de energie. Această pasiune pentru acțiune şi pentru eroism îl fac să se angajeze în 1870 în miliția de voluntari din Dordogne integrată în corpul de voluntari condus de Cathelineau în Vandeea. Scopul lor: să apere „Roma şi Franța în numele Inimii Sfinte", cum se cânta atunci în biserici. Apoi se alătură unui corp

---

[1] Le *Désespéré*, p. 256-257. Sublinierea îi aparține lui Bloy.

[2] Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880), filosof catolic conservator şi regalist din curentul catolicismului social al contelui Albert de Mun. Cartea sa *Despre durere* (1849) îl influențează profund pe Bloy.

de voluntari împotriva Comunei, dar nu va lupta cu armata de la Versailles împotriva comunarzilor[1]. În 1870 scrie într-o scrisoare către un preot: „Când mi se vorbeşte despre patriotism, nu ştiu ce vrea să însemne acesta. Patria mea este înainte de orice Biserica romană şi înţeleg să fiu un soldat al lui Cristos"[2]. Catolic şi patriot el este în acelaşi timp împotriva Prusiei luterane, împotriva „Republicii celor învinşi" şi împotriva Comunei moştenitoare a lui 1789. De aici înainte Bloy nu se mai dedică revoluţiei. Proclamându-se antirepublican şi antidemocrat, el îşi pune, provizoriu, talentul şi ambiţia literară la dispoziţia cauzei catolice regaliste.

LÉON BLOY, BOURBONII ŞI NAPOLEON

Încă de la început cărţile au fost rău împărţite: Bloy nu a devenit regalist ci teocrat; chestiunea regimului politic este secundară şi nu îl interesează deloc: „Mai întâi, scrie el într-o scrisoare, suntem catolici. Suntem catolici până în dinţi, pretutindeni, în toate, înaintea tuturor şi orice s-ar întâmpla"[3]. El trage concluziile acestor premise într-un text din 1897: „1) Eu sunt pentru Teocraţia absolută, aşa cum e afirmată în bula *Unam Sanctam* a lui Bonifaciu al VIII-lea. 2) Eu cred că Biserica trebuie să ţină în mâini cele două capete, Spiritualul şi Temporalul, căci toate îi aparţin, sufletele şi trupurile şi că în afară de ea nu poate exista izbăvire, nici pentru indivizi, nici pentru societate"[4]. Bloy dezvoltă acest program în patru puncte într-un articol din decembrie 1892: „1) Solemnul transfer al putregaiului de Renan de către o echipă de vidanjori la groapa de gunoi naţională cea mai apropiată. 2) Înălţarea în vârful turnului Eiffel a unei cruci din aur masiv, în valoare de mai multe milioane de franci pe cheltuiala Primăriei Parisului. 3) Obligarea tuturor francezilor, prin ameninţarea cu pedeapsa capitală, de a asculta slujba în fiecare duminică şi de a se împărtăşi cel puţin de patru ori pe an. 4) Abolirea sufragiului universal, etc."[5]

---

[1] M. BARDÈCHE, *Léon Bloy*, p.53-55.

[2] Scrisoare citată de M. FONTANA în *Léon Bloy. Journalisme et subversion 1874-1917*, p.45.

[3] Scrisoare datată probabil din 1870, citată de M. FONTANA în *Léon Bloy. Journalisme et subversion 1874-1917*,p.45.

[4] „19 mai 1897", *Mon journal (1896-1900), Journal*, t.I, p.201.

[5] „Arhiconfreria la Bonne Mort, 5 decembrie 1892", *Le Mendiant ingrat, Journal*, t.I, p.47.

Perioada sa istorică de referință este un Ev Mediu imaginar pe care îl vede ca pe o epocă eroică de creştinism şi de adecvare între un catolicism fără compromisuri şi o societate cu o credință perfectă: a fost, spune el, „după Timpurile Apostolice, cea mai frumoasă epocă din lume. O epocă în care se credea, în care se iubea până la moarte, în care fidelitatea se respecta până şi în supliciu, în care sacrificiul era complet, în care Trupul şi Sângele lui Cristos aveau întâietate"[1]. Aşa se explică faptul că Bloy nu poate judeca decât foarte sever perioadele care au urmat şi mai ales Vechiul Regim şi absolutismul căruia îi respinge galicanismul.

Tentativa de integrare a lui Léon Bloy în tabăra catolică şi monarhistă face o cotitură scurtă şi rapidă. Este angajat ca secretar în comitetele catolice ale lui Louis Pagès care pregătesc victoria în alegeri a regaliştilor în 1873 şi restabilirea monarhiei în folosul contelui de Chambord. Pentru că este concediat din acest post după două săptămâni pe motiv de lipsă de zel şi de exactitate, recomandarea lui Blanc de Saint-Bonnet îi permite să fie angajat la *L'Univers*, ziarul catolic intransigent şi ultramontanist al lui Louis Veuillot în care nu publică decât cinci articole înainte de a fi concediat. Devine apoi, pentru o lună, secretarul lui Georges Cadoudal, fondator al revistei *La Restauration*. Adepții Înălțării îi deschid pentru scurtă vreme uşa ziarului *Le Pèlerin* (mai ales între 1879-1880) dar îl țin departe de lansarea ziarului *La Croix*, lucru pe care Bloy nu li-l va ierta niciodată. Sunt eşecuri care îl fac pe Bloy să se îndoiască de viitorul său literar. Se retrage o vreme la mănăstirea Trappe, apoi la Grande Chartreuse, scurte şederi îl îndepărtează pentru vecie de viața monastică. Duce la Paris o viață de mizerie, veşnic lipsit de bani, plasează ici-colo câte un articol, se asociază o vreme cu Coppée, Huysmans şi Villiers de L'Isle-Adam, dar reuşeşte totuşi să câştige o notorietate şi un succes de stimă: cărțile sale, ignorate sau prost primite de critică, au un public credincios, dar din păcate prea puțin numeros pentru a-l feri pe el şi pe familia sa de nevoi. Bloy se arată ostil față de naționalismul lui Barrès şi îl ignoră cu semeție pe Maurras căruia nu-i va pomeni niciodată numele în *Jurnalul* din perioada 1892-1917. Cât despre cei doi Daudet – tată şi fiu – îi desființează cu voioşie alături de clica de scriitoraşi care sunt ținte de predilecție.

Cum se explică faptul că „partidul catolic" nu reuşeşte să se folosească de talentele de polemist şi de apologet ale lui Bloy? În biografia sa, Maurice Bardèche, care nu îl iubeşte deloc, îi scoate în prim plan defectele: orgoliu fără

[1] „16 iulie 1897", *Mon journal (1896-1899), Journal*, t.I, p.207.

măsură, lene, încetineală la scris, senzualitate, exces de imaginație, individualism exacerbat, dar mai ales irealism lipsit de remuşcări şi lipsă de responsabilitate. Bloy este prea acaparat de supranatural ca să acorde importanță evenimențialului, oportunității istorice de a restabili monarhia în Franța profitând de majoritatea regalistă din Cameră, de alegerea lui Mac Mahon şi de unirea provizorie a taberei regaliste[1]. Pierre Gaudes evocă mai degrabă un spirit mult prea independent pentru oamenii politici, prea religios pentru literați şi prea artist pentru religioşi[2]. Ca şi Pierre Gaudes, Michel Arveiller consideră că motivul principal al îndepărtării lui Bloy de către cei care ar fi trebuit să-l accepte, să-l susțină şi să se folosească de stilul său pentru susținerea cauzei lor rezidă în faptul că „el nu şi-a părăsit familia". Chiar convertit, fostul anarhist nu poate fi asimilat de către notabilii conservatori. De altfel Bloy judecă prea aspru mediul în care pretindea că se integrează pentru ca acest lucru să fie cu adevărat realizabil: „În rest, dacă ceva îmi provoacă oroare şi dezgust cu adevărat, acesta este jurnalismul catolic aşa cum îl văd că se practică aici (la *L'Univers*). Sfântul Părinte şi Biserica sunt proprietatea Domnului Veuillot şi a acoliților săi [...] Nici vorbă de talent, e doar o treabă de monopol şi de prăvălie. Mi se pare scârbos şi am s-o spun la timpul şi în locul potrivit"[3].

Catolicii integrişti şi monarhiştii sunt de aceeaşi părere cu Léon Bloy în ceea ce priveşte critica secolului al XVIII-lea conformă cu gândirea tradiționalistă. El se ridică împotriva privilegiilor banilor ereditari care le înlocuiesc pe cele ale nobilimii ereditare, deghizate în meritocrație republicană. Egalitatea înscrisă pe deviza Republicii i se pare falsă şi ipocrită: „Cu siguranță, dacă astăzi s-a pierdut ceva, acel ceva este noțiunea de aristocrație. Prejudecata vrea ca toți oamenii să fie egali. Rațiunea şi experiența spun contrariul. Nu-i nimic. Toți oamenii mănâncă şi beau, deci toți oamenii sunt egali. Aici s-a ajuns. Abjecta incredulitate din ultimul secol a slăbit atât de mult mințile şi a pervertit atât de mult inimile, încât mizeria asta bântuie chiar şi prin capetele bine dotate"[4].

El descrie secolul Luminilor aşa cum ar face-o un pictor: „Oamenii acestui timp cresc într-un fel de lumină spălăcită şi tulbure prin care întrezăresc cerul ca pe

---

[1] Intransigența contelui de Chambord cu privire la drapelul alb, simbolul unei monarhii de drept divin şi invalidată de parlament face să eşueze proiectul.

[2] Vezi Introducere generală, *Journal*, t.I.

[3] Scrisoare a lui Léon Bloy către Blanc de Saint-Bonnet din 1873, citată de M. ARVEILLER, „Le Harki du saint troupeau, Léon Bloy et le parti catholique", p. 270.

[4] „Legitimitatea după Dl. Blanc de Saint-Bonnet autorul cărții *Restaurația franceză*", articol inedit, ianuarie 1874, în *Oeuvres*, t.VI, Paris, Mercure de France, 1974, p. 26.

un frontispiciu albastru-închis dintr-un poem enciclopedic, iar natura ca pe o idilă în stil Deshoulière sau Florian, plină de oițe albe și de copăcei albaștri, profilați pe niște aurore micuțe de culoarea florii de piersic și întinzându-se până departe în zare." Decorul odată instalat, scena de stână se însuflețește: „Maimuța este animalul de elecțiune și îndrăgit de secolul al XVIII-lea [...]. Maimuța îi ține locul Domnului Nostru Iisus Cristos și se cațără pe toate altarele. Cu numele de Voltaire ea este penultima încarnare a lui Moloh și ultimul său avatar înaintea lui Robespierre care va realiza definitiva splendoare a reînvierii sale totale. Așteptând să se adape cu sânge el devorează sufletele punându-și la lucru pofta de demon." Judecata cade: „A fost o epocă superficială în care se pare că toată lumea se năștea cu darul de a nu înțelege nimic din lucrurile importante." Urmează comentariul doctrinal: „Substituirea carteziană a lui Dumnezeu prin eu în toate faptele politice și științifice, substituirea legii de supunere prin hârtie, retopirea generală a constituțiilor, descoperirea nesperată a drepturilor omului, sistemul naturii, sistemul de credit, sistemul ateismului și al bancrutei, abdicarea privilegiilor nobilimii și inaugurarea privilegiilor Gloatei"[1]...

Însă pozițiile lui Bloy față de monarhie au de ce să-i șocheze pe regaliști. Domnia Bourbonilor „era, la drept vorbind, o pantă îngrozitoare care cobora de la Ludovic al XIV-lea, trecând prin trei domnii de mizerie, drept în coșul ghilotinei"[2]. Fără Henric al IV-lea „a cărui vitejie proverbială fusese cam soldătească și foarte gasconă, putem spune că urcarea pe tron a acestor prinți a fost un adio definitiv spus sublimelor fapte cavalerești ale Evului Mediu"[3]. El tratează această dinastie cu titlul de „neam mârșav al Bourbonilor"[4], iar prinții săi sunt „atât de odioși încât nu ezit să-i găsesc justificare lui Napoleon pentru uciderea ducelui de Enghien, cel care l-a trădat pe regele său și a ațâțat cu tatăl său și cu ticălosul de conte de Provența exasperarea populară care l-a costat viața pe Ludovic al XVI-lea. Napoleon a fost determinat de niște exigențe superioare"[5].

În ciuda victoriilor militare și a revocării edictului de la Nantes, care convine intoleranței lui Bloy, Ludovic al XIV-lea îi displace: „Protocolarul Ludovic al XIV-lea, șef suprem al biroului monarhiilor este unul dintre cei mai

---

[1] *La Chevalière de la mort*,1891, în *Oeuvres*, t. V, Paris, Mercure de France, 1966, p. 29-30.
[2] *Ibid.*, p. 30.
[3] *Le Fils de Louis XVI*, 1900, în *Oeuvres*, t. V, p.155.
[4] „Motto la *Le Fils de Louis XVI*, 28 martie 1914", *Au seuil de l'Apocalypse (1913-1915), Journal*, t. II, p. 382.
[5] „16 aprilie 1900", *Le Vieux de la montagne, Journal (1907-1910)*, t. V, p.55.

mediocri fuduli din câți s-au văzut". Ludovic al XV-lea, bineînțeles, nu are nicio trecere în ochii săi: „noroiosul Ludovic al XV-lea, foarte mândru de ascendentul său, imediat după moarte, o Iuvenal, a trebuit de urgență să fie pus în coșciug cu ajutorul unei groaznice pompe de vidanjare, aceasta fiind trăsătura cea mai importantă a domniei sale"[1].

Ludovic al XVI-lea ar fi putut fi tratat cu mai multă indulgență de Bloy, fiind un rege martir, un învins demn de milă, asemeni exilatului din insula Sf. Elena. Nici vorbă: „Sprijinit pe norul celor mai zadarnice speranțe care au sălășuit vreodată în carnea moale a unui creier filantropic, el a putut să audă fără urmă de indignare obraznicele amenințări ale parlamentelor și protestele extravagante ale celor două adunări, să asiste ca rege pașnic la înjunghierea celor mai credincioși servitori ai săi, să prezideze, între Talleyrand și Lafayette, bufoneria transcendentă a Federației [...], să-și pună pe cap boneta roșie și să nu-și piardă niciodată nădejdea în inimile francezilor. Ghilotina i se pare de neconceput și tare amară după un discurs atât de furtunos despre fraternitate. «Nu aș fi crezut niciodată», spun prostănacii. Ludovic al XVI-lea nu a crezut niciodată și, în consecință, nu s-a îndoit niciodată"[2]. Pentru Bloy, Ludovic al XVI-lea poate fi tot rezumat în faptul că și-a dat asentimentul cu privire la revoluția burgheză din 1789-1790. Slăbiciunea sa este antiteza măreției istorice care stă bine unui suveran: „Totul era în mâinile acestui om; cei patru sute de mii de germani credincioși lui Bouillé; nobilimea de țară necoruptă care s-ar fi ridicat din orice colț de provincie la chemarea mai-marelui lor amenințat; la graniță, o Europă simpatică și de altfel interesată de salvarea tronului, iar, în lipsa tuturor acestora, fuga. Fuga în care animalele timide găsesc energia de care au nevoie și de care el nu a fost capabil! Nu a știut nici măcar să fugă atunci când a făcut-o și a fost prins în ultimul moment, ca un răufăcător evadat, de o mână de mitocani"[3].

Restaurația în folosul fraților lui Ludovic al XVI-lea este nelegitimă pentru că Bloy crede cu fermitate că Naundorf este Ludovic al XVII-lea, regele legitim evadat din închisoarea de la Temple pe care unchii și sora sa îl împiedică să ajungă la tronul Franței[4]: „Iar când Napoleon a încetat să mai ocupe locul de sub soare, lucrurile continuă banditește cu sacul de excremente

---

[1] *L'Âme de Napoléon*, 1912, în *Oeuvres*, t.V, p.38.
[2] *La Chevalière de la mort*, p.38.
[3] *Ibid.*, p.41.
[4] Vezi *Le Fils de Louis XVI*.

care s-au numit Ludovic al XVIII-lea şi imbecilul de fiu-său, Carol al X-lea, amândoi fratricizi şi uzurpatori dezgustători ai nepotului lor, nenorocosul Ludovic al XVII-lea, la fel de puţin în stare şi unul şi celălalt de vreo mişcare curajoasă sau de vreun act de bunătate mărinimoasă. Imaginaţia ar continua să ni se prostitueze dacă ar fi să vorbim de Ludovic-Filip, de cel care a capitulat la Sedan, de preşedinţii târfei noastre de Republică..."[1]. În realitate Bloy se proiectează într-o figură de proscris, victimă a unei imense conspiraţii de nedreptăţi: „Când scriam *Fiul lui Ludovic al XVI-lea* încă nu ştiam că Ludovic al XVII-lea eram chiar eu, pur şi simplu. [...] Cum oare să se potrivească asemenea tribulaţii altcuiva şi cine altcineva ar fi putut să le suporte dacă nu fiul tuturor regilor?"[2].

Cât despre contele de Chambord pentru cauza căruia Bloy a luptat în 1873 fără să creadă în ea, el scrie în 1908: „Fundurile mai sufereau încă din cauza cizmei germane. Nu se mai vorbea decât de întoarcerea la Dumnezeu [...]. Lumea se crampona cu disperare de contele de Chambord, presupus a fi Marele Monarh anunţat de profeţii şi a cărui burtă umflată nelegitimă trebuia să aducă salvarea în toate."[3].

În schimb, Bloy îl iubeşte pe Napoleon pentru că îl vede în chip de înger victorios şi de învins eroic. Incapabil să analizeze în mod raţional bilanţul dezastruos al celor O-sută-de-Zile, el nu percepe decât gestul grandios, Vulturul în zbor miraculos de la o clopotniţă la alta. Destinul romantic al lui Bonaparte, ridicat în slăvi şi aruncat în gol, nu poate fi, după el, decât rezultatul unei intervenţii divine: „Îndrăznesc să cred până la urmă într-un simbolism profetic în ceea ce priveşte epopeea napoleoniană. [...] Nodul destinului său s-a desfăcut. Proiectilul lui Dumnezeu şi-a încheiat până la urmă parabola şi, firesţe, a căzut din nou.[...] Iar această grandioasă cavalcadă de victorii, apărută între rozele mucegăite ale secolului al XVIII-lea şi abjecţiile burgheze ale secolului al XIX-lea, par astăzi un vis cu neputinţă"[4]. Fără să fie într-adevăr bonapartist, Bloy are nostalgia măreţiei imperiale şi nu vede contradicţia dintre această admiraţie pentru Napoleon şi declaraţiile despre superioritatea papei, sau condamnarea Concordatului semnat totuşi de Primul

---

[1] *L'Âme de Napoléon*, p.55.

[2] „Motto la *Le Fils de Louis XVI*, 8 noiembrie 1910", *Le Pèlerin de l'Absolu (1910-1912), Journal*, t. II, p.193

[3] *Celle qui pleure (Notre-Dame de la Salette)*, 1908, în *Oeuvres*, t.X, Paris, Robert Laffont, 1970, p. 118.

[4] „Arborele veninos din 20 martie", *Le Pal*, nr.3, 23 martie 1885, în *Oeuvres*, t.IV, Paris, Robert Laffont, 1955, p.77.

consul: „Ce sacrilegiu enorm înlocuirea lui «*Salvum fac regem*» din textul sacru cu «*Salvam fac republicam*». Nimic nu seamănă mai mult cu renegarea lui Petru ca acest Concordat"[1]. El citeşte şi recitează istoria campaniilor napoleoniene: „Orice carte care se referă la acest prodigios mă face să-mi pierd echilibrul, respiraţia, să izbucnesc în plâns ca şi când l-aş simţi pe Dumnezeu aproape"[2]. La moartea prinţului împărătesc, se simte „saturat de o melancolie aproape supraomenească"; Franţa nu mai poate spera nimic „pentru că Bourbonii de acum nu contează nici cât nişte fantome [...] doar dacă totuşi excesul de ruşine care o acoperă să nu fi fost gândit tocmai pentru a lăsa vreun Mântuitor NECUNOSCUT să încolţească în ascuns şi care nu ar putea veni decât în absenţa totală a oricărei competiţii"[3].

LÉON BLOY ŞI REPUBLICA

Léon Bloy vorbeşte rar de Prima Republică. În 1874 găsim ecouri fără originalitate despre lecturile din Joseph de Maistre la care face referinţă: Revoluţia satanică, valoare de ispăşire a Terorii[4]. Ezitant în legătură cu gloria soldaţilor Revoluţiei, i se întâmplă să menţioneze „entuziasmul din 92"[5] şi să-l aşeze, cu altă ocazie, în rândul „glumelor tari cu care ne-a saturat lirismul revoluţionar"[6]. În mod ciudat, persecuţiile antireligioase ale Revoluţiei sunt abordate cu rezervă. În legătură cu o broşură despre „Cele şase sute de preoţi martiri din insulele regiunii Charente", el îi reproşează autorului că a folosit „calificarea de martir cu uşurinţa cu care a fost răspândită de sentimentalitatea modernă. Fără îndoială, trebuie să fi fost printre acei nefericiţi preoţi şi suflete sfinte resemnate să-şi accepte soarta; dar câţi alţii nu au ispăşit ciudate infidelităţi sacerdotale!"[7] Moartea Mariei-Antoaneta îl emoţionează mai mult pentru că vede în ea una dintre acele victime ale nedreptăţii cu care se simte solidar: „Până la 16 octombrie 1793, s-au mai văzut regine decapitând regine,

---

[1] „Septembrie 1894", *Le Mendiant ingrat, Journal*, t. I, p.31.
[2] „4 decembrie 1897", *Mon journal, Journal*, t. I, p. 31.
[3] *La Chevalière de la mort*, p. 76. Literele capitale îi aparţin lui Bloy.
[4] „*Erreurs et mensonges historiques* de Charles Barthélemy, *Études historiques pour la défense de l'Église* de Léon Gauthier", în *Oeuvres inédites*, p. 46.
[5] *Le Pal*, nr.5, 1885, în *Oeuvres*, t. IV, p. 71.
[6] „Încă un demolator", în *Oeuvres inédites*, p. 207.
[7] „1 august 1893", *Au seuil de l'Apocalypse (1913-1915)*, p. 357.

dar nu s-au văzut regine ghilotinate juridic de Gloată, această maiestate mojică a timpurilor noastre. O astfel de hotărâre nu trebuia să lipsească din jurisprudența celor care l-au abolit pe Dumnezeu"[1].

În realitate, a III-a Republică îl interesează mai mult pe Bloy decât Prima. Asupra acestei Republici, născută din înfrângere și care îl face să sufere, își revarsă toată ura: „Decrepitudinea originară a acestei bastarde a tuturor lașilor te face să vomiți. Jezabel de lupanar, spoită cu murdării, monstruos de grasă de atâta destrăbălare, poftită și ținută în brațe de toate animalele de mitocani, ea seamănă cu o foarte antică Luxură pe care cineva ar fi zugrăvit-o pe zidul unui hipogeu"[2]. Bloy interpretează istoria după o metodă preluată de la exegeza simbolică pe care a învățat-o de la abatele Tardif de Moidrey pe la 1880. Hermeneutica sa se inspiră de asemenea din unele revelații private, ca secretul Melaniei[3] și chiar din revelațiile personale despre care crede că i-au fost dăruite. El caută „mâna lui Dumnezeu în bezna istoriei"[4]. După părerea sa, lumea urmează legea de bronz a unei decăderi implacabile până la sfârșitul lumii când va veni Consolatorul sărmanilor, domnia Spiritului Sfânt care va face dreptate celor asupriți. „Franța, scrie el în 1908, nu mai vrea nici rege, nici regină, nici Dumnezeu, nici Sfânta Împărtășanie, nici pocăință, nici iertare, nici pace, nici război, nici glorie, nici frumusețe, nici orice ar fi dătător de viață sau de moarte"[5]. Adoptând o poziție milenaristă, Bloy declară că așteaptă venirea, într-un viitor apropiat, a „cazacilor Spiritului Sfânt"[6]. Ultimul regim politic pe care îl cunoaște Franța nu poate fi, deci, decât cel mai rău: Republica.

Ziua de 14 iulie, devenită sărbătoare națională în 1880, este calificată drept „sărbătoarea națională a mitocăniei"[7]. Sufragiul universal îi atrage sarcasmul: „Sufragiul universal este o boală fără leac, iar eu îl consider un rău absolut. Este un monstru și o antinomie asemeni unei piramide care s-ar

---

[1] *La Chevalière de la mort*, p. 24.

[2] „La république des vaincus", *Le Pal*, nr.3, 23 martie 1885, în *Oeuvres*, t. IV, p.68.

[3] Vezi René LAURENTIN și Michel CORTEVILLE, *Découverte du secret de La Salette*, Paris, Fayard, 2002.

[4] *Histoire de France contée à Véronique et Madeleine (Introduction inachevée), Journal*, t. II, p. 644.

[5] *Celle qui pleure*, în *Oeuvres*, t.X, p.190. Această regină respinsă este Fecioara Maria.

[6] *Au seuil de l'Apocalypse, Journal*, t. II, p. 497.

[7] „14 iulie 1892", *Le Mendiant ingrat, Journal*, t. I, p.31. Însă Bloy va privi, în 1888, focul de artificii din apartamentul său cu niște prieteni. Vezi „Scrisoarea 130 a lui Léon Bloy către Maurice Fleury, 13 iulie 1888", *Lettres, correspondance à trois, Léon Bloy, J.-K. Huysmans, Villiers de l'Isle- Adam*, Vanves, Thot, 1980.

sprijini pe vârf"[1]. O bombă care a explodat în Cameră şi a rănit o persoană îl lasă indiferent[2]. Pesimismul său disperat îl face să creadă că *„totul este respins* pentru că ne apropiem de o epocă misterioasă în care Dumnezeu vrea să acţioneze singur, după bunul plac"[3].

Ataşamentul lui Léon al XIII-lea faţă de Republică şi, mai târziu, tentativele de pace ale lui Benoît al XV-lea din timpul primului război mondial i se par trădări care îi pun la încercare fidelitatea faţă de suveranul pontif. Atunci când află de moartea lui Léon al XIII-lea, el notează în jurnalul său: „Sunt mai bine de douăzeci de ani de când îl aştept pe succesorul său"[4]. Nu îi cruţă nici el mai puţin pe catolicii care caută un compromis cu vremea lor decât vechii lui prieteni regalişti. Credincios catolicismului integral al ziarului *L'Univers* el îi atacă cu predilecţie pe cei pe care i-am numi catolici ai progresului: „Catolicii moderni aduşi pe lume în mod monstruos de Manrèze (*sic*) şi de Port-Royal, au devenit în Franţa un grup atât de fetid că, în comparaţie, mofeta masonică sau anticlericală dă senzaţia unui paradisiac val de parfum"[5]... Dar mai departe, şi alte diatribe îi vizează pe toţi coreligionarii săi, deşi evită în acel moment să folosească persoana întâi plural pentru a arăta că nu aparţine turmei atât de defăimată: „Catolicii îl dezonorează pe Dumnezeul lor, aşa cum altădată nici evreii, nici cei mai fanatici anticreştini n-au fost în stare să o facă. [...] E o copilărie să vrei să-i acuzi pe aceşti netrebnici de ticăloşie. Oroarea care întrece orice e că sunt MEDIOCRI"[6].

POSTERITATEA LUI LÉON BLOY

După primul război mondial, Léon Bloy, mort în 1917, se bucură de o recunoaştere postumă din partea noii generaţii. Dacă imprecaţiile sale contradictorii şi incendiare îl ţin departe de manualele şcolare, ele le permit în schimb unor curente intelectuale opuse să şi-l revendice în patrimoniu. Printre

---

[1] „Cadeţii sufragiului universal" (aprilie 1884), în *Oeuvres inédites*, p. 106.

[2] „10 decembrie 1893", *L'Archiconfrérie de la mort, Journal*, t.I, p. 46-49.

[3] „Martie 1897, Scrisoare către Henri Provins", *Mon journal, Journal*, t.I, p. 197.

[4] „21 iulie 1903", *Quatre ans de captivité à Cochons-sur-Marne, Journal*, t.I, p. 493

[5] *Le Désespéré*, p.136.

[6] *Ibid.*, p.138-139. Sublinierea cu majuscule îi aparţine lui Bloy. M. BARDÈCHE, *Léon Bloy*, p.178, citează un text cu trimitere la *Le Pal*, nr.4, în *Oeuvres*, t.IV, p.82. Bloy reutilizează adesea anumite texte de la o publicaţie la alta.

cititorii lui Bloy ar trebui să enumerăm personalități dintre cele mai diverse ca pictorul Georges Rouault, sau, în afara Franței filosoful Nicolai Berdeaev, Thomas Merton, Maurice Maeterlick şi Franz Kafka pentru *Salvarea prin evrei*[1].

Jean Guitton evocă într-unul din discursurile sale „un ordin al profeților, ordin laic, care s-a constituit în Franța: mă gândesc la descendența care merge de la Joseph de Maistre până la Léon Bloy, Péguy, Mounier, Bernanos şi atâția alții"[2]. Prima descendență a lui Bloy în această filiație sunt scriitorii dreptei catolice a anilor 1930, cu precădere Bernanos[3], dar şi Claudel şi chiar Daniel-Rops şi Mauriac, critic feroce al lumii burgheze catolice şi, bine înțeles, Raïsa Maritain.

Revistele literare ale dreptei catolice dintre cele două războaie îl citează adesea pe Léon Bloy alături de Hello, Péguy şi Bernanos. Cei care se simt aparținând acestei grupări se vor spiritualişti, revoluționari, anticapitalişti, dușmani ai „dezordinii existente" şi îşi apropriază criticile acerbe ale lui Bloy împotriva celei de a III-a Republici şi a burgheziei. Jean-Louis Loubet del Bayle plasează aici Tânăra Dreaptă din jurul lui Jean Maxence, fondator al publicației *Cahiers* (1928-1931); revista *La Réaction* (1920-1932 fondată de apropiați ai Asociației Studenților de Acțiune franceză; *La Revue du Siècle* (1933-1934) fondată de Gérard de Catalogne la care colaborează Jean de Fabrègue[4].

Léon Daudet îl transformă pe Bloy în 1895 în personaj de roman, Robert Scipion, în *Familia Kamchatka*, „carte în care sunt târât prin ceva gunoaie", scrie Bloy în *Cerşetorul nerecunoscător*[5]. Însă în 1930, când Bloy ajunge la notorietate, acesta îi consacră un articol în *La Revue universelle*. Daudet se fereşte să abordeze în articol opiniile politice şi judecățile sale privind istoria Franței contemporane, dar subliniază resentimentul său față de secolul al XIX-lea şi conspirația tăcerii căreia i-a fost victimă, fără însă a semnala că şi ziarele regaliste au contribuit din plin la aceasta.[6]

---

[1] *L'Encyclopédie de l'Agora* citează şi alți scriitori şi jurnaliști: // agora.qc/mot.nsf/Dossiers/Leon_Bloy. Léon Bloy publică *Le Salut par les juifs* în 1892 ca răspuns la cartea lui Edouard Drumond, *La France juive*, 1886.

[2] Jean GUITTON, *Réponse de M. Guitton au discours de M. Pierre-Henri Simon.*

[3] Vezi Georges BERNANOS, „Dans l'amitié de Léon Bloy", *Essais et écrits de combat*, Paris, Gallimard, col."Bibliothèque de la Pléiade", 1968, p. 1233.

[4] Vezi Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Les Non-Conformistes des années trente*, Paris, Ed. Seuil, 2001.

[5] *Le Mendiant ingrat, Jurnal*, t. I, p. 150.

[6] Vezi Léon DAUDET, „Léon Bloy", *La Revue universelle*, nr. 20, 1930.

Influența lui Bloy se exercită și în curentul creștin democrat, și anume cu revista *Esprit* a lui Emmanuel Mounier, care evoluează spre stânga catolică foarte îndepărtată de pozițiile lui Bloy. Michel Winock menționează prezența la *Esprit* a lui Michel Moré, „discipol al lui Bloy, mare cititor al lui Huysmans"[1]. Dar la începutul anilor 1930, *Esprit* dorește o ruptură între „ordinea creștină și ordinea existentă", o respingere a lumii burgheze care apropie revista de Léon Bloy, ca această concluzie a lui Mounier care evocă așteptarea escatologică a lui Bloy: „A venit vremea ca scandalul să izbucnească"[2]. Una dintre figurile importante ale catolicismului social, Stanislas Fumet, publică în 1935, *Misiunea lui Léon Bloy*[3]; el conduce în 1937 *Temps présent*, apoi, în timpul Ocupației, fondează în clandestinitate *Cahiers du Témoignage chrétien* la care colaborează un alt admirator al lui Bloy, Pierre Emmanuel.

Scriitorii aparținând extremei drepte ca Lucien Rebatet, îl recitesc pe Bloy pentru intoleranța sa, pentru violența limbajului său, tiradele împotriva ordinii burgheze, a plutocrației, a sufragiului universal, a clerului aliat cu Republica, pentru care îl așază pe Bloy în familia lor de pamfletari. Numele său se află adesea în paginile web ale grupărilor de acest gen care îl citesc pe Bloy amputându-l de credința de nezdruncinat, deși critică, față de catolicism și față de papă.

La 3 mai 1925, când prietenii lui Bloy dezvelesc o cruce mare din granit pe mormântul său de la Bourg-la-Reine, ei găsesc o coroană de trandafiri roșii pe a cărei panglica neagră este scris: „Grupul anarhist din Bourg-la-Reine, lui Léon Bloy, apărătorul sărmanilor"[4]. Bloy anarhist? Altă lectură posibilă care nu reține decât revolta sa, făcând abstracție de credința sa, de misticismul său, de supunerea veșnică față de Providența divină și de taina sa: „O dragoste duioasă extraordinară pentru suflete, o iubire pe care bărbații tandri ai Evului Mediu ar fi putut-o înțelege, căci ei erau blânzi la fel ca el și îndrăgeau lacrimile așa cum le îndrăgește el"[5].

---

[1] Michel WINOCK, *Esprit, Des intellectuels dans la cité*, 1930-1950, Paris, Ed. Seuil, 1996.

[2] Emmanuel MOUNIER, *Esprit*, nr.6, mai 1933, citat de J.-L. DEL BAYLE, p. 265.

[3] Stanislas FUMET, *Mission de Léon Bloy*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935.

[4] Joseph BOLLERY, *Léon Bloy, sa maturité, sa mort, du „Mendiant ingrat" à „La porte des Humbles" 1895-1917*, Paris, Albin Michel, 1954, p.407.

[5] J. MARITAIN, „Le secret de Léon Bloy", citat din Léon BLOY, *Le Pèlerin de l'Absolu, Journal*, t.II, p.306. Maritain se referă la energia depusă de Léon Bloy pentru a asigura izbăvirea sufletelor prin convertirea cunoștințelor sale la catolicism și la o viață sacramentală intensă.

CONCLUZIE

Incoerența politică a lui Léon Bloy și indiferența sa față de aceasta arată că nu trebuie să judecăm declarațiile sale succesive ca pe niște angajări în tabăra politică empirică, ci ca pe o etică și o estetică: Bloy este un emigrat din interior care nu și-a găsit niciodată pentru mult timp locul într-un partid, un ziar sau un domiciliu. Trecutul său revoluționar și incapacitatea sa de a se încorpora într-o tabără tradiționalistă, indică faptul că el nu rezistă Revoluției, asemeni conservatorilor sau reacționarilor, ci că ridică un bastion inexpugnabil împotriva spiritului burghez pe care îl asimilează cu filosofia iluministă și cu Revoluția. Astfel el se înscrie în linia scriitorilor antimoderni trasată de Alain Compagnon, transformând „o marginalitate politică și un handicap ideologic în avantaj estetic"[1].

JEAN-FRANÇOIS GALINIER-PALLEROLA,
istoric.

[1] Antoine COMPAGNON, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, p.447.

XII

NIETZSCHE ÎMPOTRIVA INSTINCTULUI DEMOCRATIC

„Democrația modernă este forma istorică a decăderii statului"[1].

Ceea ce dă unitate gândirii lui Nietzsche fără a o reduce, nu este un concept anume – „voința de putere", „supraomul", „veșnica întoarcere", etc. – ci spiritul său, spirit care se află nu în conținutul amplu al operei, ci în aristocratismul său, în superioritatea afișată față de orice formă de gregarism. Refuzul tuturor manifestărilor de gloată este ilustrat mai ales de raportul conflictual al lui Nietzsche cu idealurile Revoluției franceze.

Instinctul democratic, care încearcă și reușește să se impună în Occident, se învârtește în jurul unei noțiuni pe care acest instinct o prezintă ca pe o dogmă ce pare azi intangibilă dar căreia filosoful îi arată problematica intrinsecă înainte de a-i demasca originea psihologică. Această „dogmă" este cea a egalității. Întrebarea insolubilă pusă de decizia care face ca egalitatea să fie un principiu este simplă: „Problema «egalității» când nouă ne este tuturor sete de distincție; ori ni se prescrie contrariul pentru a ni se aplica aceleași exigențe ca și altora. Este o stupiditate, o nebunie evidentă! Dar e considerată o idee superioară a cărei contradicție rațională abia de poate fi percepută"[2].

Să însemne aceasta că ordinea nietzscheană este o ordine anarhică în care fiecare l-ar strivi pe celălalt după bunul plac al privilegiilor sale arbitrare și al capriciului, recunoscut la nivel instituțional, al unei voințe de putere de nestăvilit și care s-a dezlănțuit? Chestiunea nu se pune în acești termeni căci, și

---

[1] Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain (HTH)*, I, § 472.

[2] ID., *La volonté de puissance (VP)*, Cartea I, § 459, ed. Würzbach, trad. Bianquis, Paris, Gallimard, col. „Tel". Pentru a ușura situația cititorului, folosim această veche și celebră ediție a fragmentelor postume, în care nespecialistul se poate orienta mai ușor.

în aceasta constă al doilea punct al demonstrației lui Nietzsche, instanța care face din egalitate un principiu nu este altceva decât un instinct printre celelalte, o voință de putere care vrea să le domine pe celelalte și care, în epoca contemporană, de la Revoluție încoace, le domină într-adevăr. Nu trebuie să ne indignăm imaginându-ne că nimic nu este posibil în afara dogmei egalității ci, după Nietzsche, trebuie să recunoaștem că această dogmă, sursă a spiritului democratic revărsat peste Europa, este comandată la început de către o clasă de indivizi care își găsește în ea toate interesele și care, *de facto*, se întoarce împotriva altor forme de individualități. La baza noțiunii de egalitate nu există nicio neutralitate obiectivă, ci doar un instinct foarte interesat al cărui conținut ne va fi dezvăluit de întrebarea următoare: „Cine vorbește în acest „ideal" proclamat care își impune puterea în acest idol modern?" „Răspunsul meu este acesta: *instinctul de turmă*. El vrea să fie stăpân, așa că spune: «Tu trebuie...». El vrea să nu accepte individul decât în interesul întregului, pentru binele întregului, el îi urăște pe cei care se despart și îndreaptă spre ei ura tuturor indivizilor"[1]. Deja Goethe observase antagonismul dintre libertate și egalitate: „Legislatorii sau revoluționarii care promit în același timp egalitatea și libertatea sunt fie niște iluminați, fie niște șarlatani"[2].

Nici vorbă să presupunem că egalitatea nu poate fi depășită sub pretext că ea ar asigura fericirea celor mulți; din contră, punând individul în contradicție cu singularitatea sa și negând principial această singularitate fundamentală, ea îl pune în poziție falsă față de el însuși și creează o contradicție psihologică internă susceptibilă de a da naștere unei stări de rău în civilizație. A ridica egalitatea la rang de principiu, cum face instinctul democratic, „instinctul de turmă", care își exprimă astfel voința de putere, înseamnă să pui la cârma societății omenești o contradicție și să-i arunci pe oameni în niște paradoxuri interne care îi slăbesc, ceea ce de fapt urmărește instinctul democratic, care își atinge astfel scopul dictat de cei slabi care vor să-i supună pe cei puternici, scop motivat pentru Nietzsche de personalitățile fără relief, incapabile de a da vieții figuri plastice, pe care dinamica acesteia îl face posibil: cei slabi îi slăbesc pe cei puternici pentru ca totul până la urmă să fie aidoma lor, într-un concert generalizat de slăbire a instinctelor superioare. „Se protestează în numele „demnității umane": dar, ca să ne exprimăm mai pe înțeles, scumpa vanitate consideră că soarta ei e dură dacă nu poate fi pe picior de egalitate, dacă e

[1] *Ibid.*

[2] GOETHE, *Maximes et Réflexions*, 121.

considerată în mod public inferioară"[1]. La originea instinctului egalitar se înghesuie întunecate extremități fizio-psihologice: „*A cere* egalitatea drepturilor, așa cum fac socialiștii castei supușilor, nu înseamnă deloc o emanație a dreptății, ci invidie. - Dacă i se arată animalului bucăți de carne sângerândă prin preajmă și apoi i se iau și ea rage, credeți că răgetul acesta înseamnă Dreptate?"[2] Acest răget este cel care urlă a „morală" de sclavi invidioși pe stăpânii lor nu pentru a instaura domnia dreptății, ci pentru a le lua locul celor din urmă. „Spiritul de nedreptate se află și în sufletele celor care nu au nimic, aceștia nu sunt mai buni decât cei care au și nu au niciun privilegiu moral, ceilalți au avut odată niște strămoși avuți."[3]

În optica nietzscheană nu este deloc nevoie să ridici egalitatea la rang de principiu de stat pentru a obține o ordine dreaptă: a face ca viața unei societăți să se învârtă în jurul unei ordini dictate de cei slabi și de instinctul de turmă creează o nedreptate față de tot ce e mare, frumos, superior[4], iar civilizația cade până la urmă sub domnia masei care nu produce nimic și a cărei venire la putere Nietzsche o prezice ca și cum ar fi trăit în epoca noastră. Dacă societatea ar fi ordonată în jurul unui pol strict inegalitar, nu înseamnă că ea ar fi nedreaptă, căci dacă omul superior e cel care își impune valorile și nu omul „turmei", dacă o formă superioară de gândire sau de instinct ia comanda, ceea ce îi dă superioritate este tocmai capacitatea sa de a stăpâni instinctele josnice (față de care lipsa de disciplină, după Nietzsche, îl caracterizează tocmai pe omul gloatei) și de a repartiza forțele în jurul unei voințe superioare de unde, prin definiție, nu va putea extrage nicio formă de nedreptate. „Acolo unde există stăpânire, autoritatea e fondată", ne spune și Goethe[5]. Dar egalitatea, regină a slăbiciunii și a maselor, este nedreaptă față de forța pe care vrea să o niveleze după sumbra ei măsură, superioritatea aristocratică a gândirii libere. Gândirea liberă, aristocratică în esență, se caracterizează prin faptul că în ea domnește un puternic instinct ordonator care își extrage superioritatea din victoriile pe care le obține asupra lui însuși și din conducerea pe care știe să o aplice la locul tendințelor sale josnice și a meschinăriilor potențiale grație folosirii unei tradiții superioare în artă și religie a cărei impregnare

---

[1] *HTH*, I,§ 457.
[2] *Ibid.*, § 451.
[3] *Ibid.*, § 452.
[4] Vezi *VP*, III, 699: „Dreptatea egală pentru toți este cea mai rea dintre nedreptăți."
[5] GOETHE, *Maximes et Réflexions*, 1086.

endosmotică o iubeşte la fel ca pe cea a unei mame sau a unei doici în care îşi găseşte înţelepciunea[1]. Acest spirit liber şi aristocratic, spirit superior, nu este niciodată nedrept faţă de cei slabi şi sunt rari în istorie regii sângeroşi, corupţi şi tiranici, principii capabili să se înjosească în acţiunile lor până la nivelul ororilor comise de mulţimi sau de oamenii turmei; sunt rari tiranii infami şi principii necinstiţi, în schimb despoţii şi totalitarismele, fenomenele de masacru în masă din cauza concentrării tuturor puterilor în mâinile unei singure caste proclamând principiul egalităţii, sunt contemporani tocmai cu triumful luminoaselor idei din epoca „Luminilor" şi cu venirea la putere a instinctului democratic a cărui soartă este, după cum bine a demonstrat-o Nietzsche, fie nivelarea sclavagistă prin îndobitocire maximă, fie totalitarismul socialist[2].

În afară de acest dublu destin catastrofic al victoriei democratice în Europa (totalitarismul pe de o parte, decrepitudine generală pe de alta), destin pe care Nietzsche îl prevede foarte clar[3], punerea la zid a egalităţii moderne nu are drept singură consecinţă de a provoca importanta nedreptate care scoate măreţia în afara legii şi impune nivelarea făcând din mediocritate o regulă mereu valabilă şi din frumuseţe o agresiune pentru cei ce nu o înţeleg, ea face, de asemenea, să se piardă sensul a ceea ce rămâne, după Nietzsche, fundamentul oricărei gândiri, al oricărei arte şi al oricărei culturi: *rangul*. „Există un cuvânt care sună neplăcut într-o epocă de «drepturi egale pentru toţi»: ierarhie."[4] Instinctul democratic declară război rangului, ierarhiei, cei slabi vrând să distrugă ceea ce nu pot înţelege, ceea ce îi umileşte, în timp ce o personalitate puternică, superioară şi aristocratică nu poate prin definiţie să fie umilită de nimic şi deci nu poate distruge nimic, nici măcar pe cei slabi cu a căror existenţă, când este la putere, ea compune un tot, o existenţă pe care ea o consideră ocazia unei frumoase alchimii în care plumbul se transformă în aur, existenţă a cărei greutate nu este pentru ea prilej de dispreţ ci pe care, din

---

[1] *HTH*, I, § 292.

[2] *Ibid.*, § 473: „Socialismul este fratele mai mic şi fantast al despotismului.[...] El doreşte plenitudinea puterii statului aşa cum nu a avut-o nici măcar despotismul, şi chiar a depăşit tot ce a arătat trecutul, pentru că lucrează la distrugerea formală a individului: acesta îi apare ca un lux nejustificat al naturii care trebuie corectat într-un organ folositor comunităţii.[...] Vocea sa aspră se va amesteca cu strigătul de luptă: „Cât mai mult stat!"

[3] Vezi pentru primul caz, de exemplu, *HTH*, I, § 473; pentru al doilea, celebrul capitol despre „ultimul om", în prologul lui *Zarathustra*.

[4] *VP*, III, § 701.

contra, o ordonează pentru a obține maximum de bine și de frumos. Însă cel slab, care se recunoaște atât de bine în instinctul de turmă, căci acest instinct este o modalitate pentru el de a-și mări puterea în declin, vrea să distrugă tot ce îl depășește, să se prefacă că poate rivaliza cu spiritele cele mai strălucite: „Teribilă consecință a «egalității»: până la urmă fiecare crede că are dreptul să se amestece în orice. A dispărut orice simț al rangului"[1]. Decadentul democratic vrea să facă să dispară ierarhiile și orice sens al acestui cosmos intelectual sau social (maleabil și oferit nobilei ambiții a celui ce îl merită) în care apare foarte clar că el nu este la înălțime. Straturile înalte ale societății ierarhizate nedemocratice nu au fost niciodată oprite nimănui și sunt numeroase spiritele înalte și mărețele genii de condiție modestă care au pătruns acolo cu o ușurință cunoscută de toți, aceea pe care le-o dădeau meritele lor recunoscute și apreciate deîndată: ne ajunge să-i numim pe Bossuet, Molière, Racine. Numai în epoca democratică marile spirite au o dificultate endemică de a-și găsi un loc într-o lume care e construită în așa fel încât să nu îi poată primi (există rânduri memorabile ale lui Baudelaire în legătură cu acest subiect), sau să nu îi recunoască decât atunci când nu mai sunt la putere, adică în timpul vieții, ci doar după ce au murit; tocmai în această societate apar „poeți blestemați", săraci și necunoscuți, respinși de o societate depravată, care mor ftizici în mansarde, sau omul de geniu trebuie să își găsească o meserie la antipodul artei sau al personalității sale. „Democrația europeană este, înainte de toate, o dezlănțuire de lenevii, de moliciuni, de *slăbiciuni*"[2].

„Europa este o lume care se prăbușește. Democrația este o *formă decadentă* a statului."[3] Un stat nedecadent pune în fruntea sa o forță hegemonică a cărei stăpânire de sine asigură, cu de la sine putere, celor care depind de ea și care se găsesc sub autoritatea sa, libertăți și drepturi firești. Într-o lume care, pentru Nietzsche, este o lume a luptei voințelor de putere între ele, este de preferat să domine cea mai nobilă decât cea care, cu toate forțele slăbiciunii sale, vrea să-l elimine pe omul de valoare: „Ce este de mirare? Cei mici nu au grijă decât de ei înșiși, de cei mici"[4]. Consecințele politice ale domniei unui om mare sau ale recțiunii unor instituții politice de spirit – și nu neapărat de regim – aristocratic, care permit excelenței să facă legea sau raportarea, sunt infinit

[1] *Ibid.*, § 238.
[2] *Ibid.*, § 256.
[3] *Ibid.*, § 259.
[4] *Ibid.*, § 702.,

mai avantajoase (inclusiv pentru popor care astfel, după Nietzsche, nu suportă nedreapta josnicie a conducătorilor cu instincte la fel de vulgare ca ea) decât cele care emană de la venirea la putere a instinctului democratic egalitar, din care, cea mai tenace căci o găsim atât la originea cât şi la finele acestui instinct, este mediocritatea. „Ceea ce mă desparte de liberii-cugetători, spune Nietzsche, este *aprecierea valorilor*, căci toţi sunt democraţi şi reclamă drepturi egale pentru toţi, văd în formele de manifestare ale vechii societăţi cauzele defectelor şi devierilor omeneşti, se dedică cu entuziasm distrugerii acestor forme şi, până atunci, au impresia că tot ce pot face mai uman este să îi aducă pe toţi oamenii la propriul nivel de «libertate» intelectuală. Pe scurt, ei fac parte, din păcate, din *«nivelatori»*, acel soi de oameni care îmi repugnă cu putere din toate punctele de vedere şi pe care raţiunea mea îi condamnă. Până şi în domeniul spiritului eu vreau război şi conflicte, aş prefera chiar despotismul cel mai riguros (ca şcoală a suplеţii spiritului) în loc de atmosfera umedă şi călâie a unei epoci de «libertate a presei» în care spiritul îşi pierde orice savoare, se prosteşte şi se blegeşte. Din acest punct de vedere, eu am rămas aşa cum eram, «intempestiv», «inactual»"[1]. Şi conchide: „Să ne ferim să cădem în mediocritate. Mai bine ruina!"[2].

Şi cu adevărat, mediocritatea înseamnă ruina, înseamnă nedreptatea la punctul ei culminant, cea care, distrugând până şi sensul vocaţiei umane de a se depăşi spre forme de viaţă superioare, îi năruie pe indivizi peste ei înşişi, îi stoarce de orice savoare, le moleşeşte până şi ultimul strop de forţă, îi slăbeşte tot mai mult până când devin atât de maleabili încât să poată cădea în mâinile primului venit meschin şi abject, cu sufletul plin de ambiţii josnice care va vrea să-şi exercite tirania asupra maselor constituite în acest fel, hipnotizându-le după bunul plac. Instinctul democratic produce o ordine în care domneşte ruina, fie în stadiul de gregarism general, fie în cel de totalitarism, căci democraţia stabileşte un relativism teoretic de o asemenea amploare încât lucrul de care spunea că fuge, adică legea celui mai tare, se instaurează: totul fiind nivelat, orice rang şi orice ierarhie fiind şterse, nu mai rămâne decât o stare de anarhie a dorinţelor individuale care au fiecare, prin egalitatea devenită izonomie, aceeaşi valoare atât unele cât şi altele, astfel încât se crează condiţii pentru dezordine, în sânul căreia se simte nevoia de autoritate şi atunci, cel mai puternic dintre neputincioşii gregarizaţi, prin definiţie cel mai

---

[1] *Ibid.*, § 265.
[2] *Ibid.*, § 266.

ticălos, poate în orice moment să-i învingă pe ceilalți și să își instaureze propria domnie. În momentul Revoluției franceze, democrația voia să se ferească de legea celui mai tare din gelozie și, aceasta într-o epocă în care forța celui puternic îi dădea măreție; începând din acel moment voința de putere triumfătoare pe terenul viran al anarhiei constituit de societatea democratică modernă și care își impune perspectiva, nu mai este decât cea a omului gregarizat și masificat; *legea celui mai tare este inevitabilă, doar că epoca democratică l-a făcut infinit mai mediocru și mai periculos din cauza mârșăviei pe un tip anume de individ, cel mai apt să își atribuie puterea.* De aceea Nietzsche poate proclama ceea ce tocmai am văzut: mai bine ruina decât căderea în mediocritate, căci mediocritatea este o ruinare care produce distrugeri atât de spectaculoase încât stricăciunile provocate de un suveran prost inspirat, de un potentat desigur neîndemânatic dar, în absolutismul său, ferit de mediocritate, ar fi în orice caz mai puțin dăunătoare. Capacitatea de distrugere a suveranului democratic, individ care nu este altceva decât un concentrat al puterii ambițioase și perverse a masei pentru care el este homoemer, capacitatea de nocivitate a suveranului democratic a cărui ignoranță plină de ură este instaurată la putere sau a cărui sete oarbă, inferioară anvergurii sale, pune mâna pe putere pentru a face ca regimul să evolueze spre ceea ce poartă el în sine, adică totalitarismul fie sub formă autoritară (fascism, nazism), fie sub forma delicvescenței (relativism, mediocretinism) pe care o cunoaștem, capacitatea de nocivitate a suveranului democratic, mediocru prin esență și prin instinct, este de fapt incomparabil mai mare decât cea a celui mai rău dintre principii nedemocratici.

De aceea, după Nietzsche, mizele sunt clare: „Trebuie ca *oamenii superiori* să declare război masei. Pretutindeni mediocrii se adună ca să devină stăpâni. Tot ce moleșește, tot ce îmblânzește, tot ce favorizează «poporul» sau valorile «feminine» acționează în favoarea sufragiului universal, adică în favoarea dominării de către omul de nimic"[1].

Rezoluția nietzscheană antidemocratică este cât se poate de hotărâtă și *Zarathustra,* fără niciun gând ascuns, consideră că oameni superiori pot fi numiți cei doi regi exilați și plini de dezgust față de gloată[2]. Zarathustra își arată admirația față de înțelepciunea discursului lor în fața celor doi regi care spun: „Nu există mai mare nenorocire pe suprafața pământului în toată soarta omului ca aceea de a vedea că puternicii acestui pământ nu sunt primii în ceea

[1] *Ibid.*, § 693.

[2] Vezi Fr. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra (Z),* IV, „Convorbiri cu regii", p. 348.

ce priveşte valoarea. Atunci totul devine fals, oblic, monstruos. Şi atunci când, în plus, ei sunt ultimii dintre ultimii şi pe deasupra mai mult vite decât oameni: atunci poporul creşte, îi creşte valoarea şi astfel, virtutea gloatei va începe să spună: «Vedeţi, eu şi numai eu sunt virtutea!»"[1]. Ierarhofobia democratică e denunţată, aversiunea sa pentru valorile sănătoase, înclinaţia sa pentru a amesteca totul pentru ca în sânul lipsei generale de distincţie nimic să nu mai poată fi văzut ca inferior sau superior şi ca individualitatea mediocră să îşi poată răspândi veninul fără oprelişti şi fără vreo comparaţie cu orice ar putea să-i fie superior şi care, cu umbra sa, ar putea să-i tulbure existenţa mizerabilă; fără respect pentru nimic, făcând mereu agitaţie în Babilonul congenitalei confuzii care o constituie, cacofilia mediocratică se proclamă, aşa cum arată Nietzsche, un centru de influenţă ce nu pote fi depăşit: „Gloata domneşte. Dar gloată vrea să însemne: amestec. Amestecul gloatei: totul e acolo un talmeş-balmeş [...] Nimeni nu mai ştie să venereze nimic."[2]. Confuzia şi lipsa de distincţie a valorilor caracteristică instinctului democratic, fac posibilă devalorizarea imediată a oricărei superiorităţi care ar veni să o umilească sau sau să sublinieze originea ei de slăbiciune şi josnicie (aşa cum o arată acel personaj din *Zarathustra* pe care Nietzsche îl numeşte „cel mai hidos dintre oameni" şi al cărui caz îl vom vedea deîndată). Amărăciunea plină de resentiment proprie instinctului democratic ştie să emane o atmosferă împrumutată („medalii de expoziţie pentru cei mai proşti şi mai răi şi pentru toţi cei care fac trafic cu puterea..."[3]) şi glacial băloasă, tiranic afectuoasă ca limba unor „câini lipicioşi şi nesuferiţi"[4]. Convorbirea lui Zarathustra cu cei doi regi exilaţi se încheie cu adeziunea acestor două personaje la spiritul războinic al sihastrului, la războiul împotriva anihilării prin nepăsare şi moleşeală pe care o favorizează era democratică.

Această luptă împotriva instinctului democratic, inerentă gândirii nietzscheene, o duce, după cum se vede, departe de opiniile cât se poate de neclare ale Revoluţiei franceze. Există mai ales un punct de care Nietzsche, care nu are totuşi numic de dovedit nimănui în materie de „distrugere", se simte ataşat: „filosoful cu lovituri de ciocan" refuză categoric această „politică de tabula

---

[1] Z, p.349.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

rasa" care caracterizează spiritul Revoluției franceze; cel care predică venirea la putere a unei omeniri atât de nouă încât va fi supra-umană, cel care anunță și dorește din toată inima venirea Supraomului, respinge la fel de energic și refuzul trecutului, al istoriei și al tradiției; Nietzsche refuză această atitudine de respingere caracteristică spiritului Revoluției după care orice referință la trecut trebuie imediat făcută tabula rasa. „Nu avem dreptul să distrugem (trecutul) prin decret, nici să-i suprimăm fie și o singură bucățică", scrie el în *Omenesc, prea omenesc,* dedicată inițial lui Voltaire[1]...Tradiția, istoria, pot și trebuie să fie investite, după Nietzsche, într-o manieră vie, așa cum o arată a doua din *Considerațiile neactuale,* iar acest lucru poate fi realizat făcând corp comun cu această tradiție istorică așa cum facem corp comun cu moștenirea noastră și cu personalitatea noastră profundă, să facem corp comun astfel încât tot ce are ea mai bun, fluxul său creator chiar să se repercuteze și să se reflecte în propria noastră personalitate, dându-ne astfel posibilitatea, fie de a reflecta măreția așa cum s-a exprimat ea, fie să ne-o apropriem pentru a ne îndrepta cu ea spre o altă, nouă formă de expresie a puterii sale intrinseci. Individualitatea superioară a spiritului liber se caracterizează prin capacitatea de a-i oferi în sine puterii autentice posibilitatea de a se exprima făcând loc tuturor dimensiunilor sale: „Trebuie să considerăm ca un semn decisiv al marii culturi pe care o posedă un om atâta forță și suplețe încât să poată fi în același timp clar și riguros în cunoștințe și, în alte momente, capabil să cedeze, ca să spunem așa, de la vreo sută de pași, în fața poeziei, religiei, metafizicii și să le simtă forța și frumusețea"[2].

Spiritul Luminilor nu permite deloc această reînvestire a individualității de către și prin forța creatoare a tradiției. Astfel Nietzsche nu ezită, în ciuda imaginilor pe care le transmit cititorii superficiali despre gândirea sa, să reabiliteze individualitatea iezuită împotriva celei a omului Luminilor: „Se vorbește despre răutatea și arta infamă a iezuiților fără a lua în considerare ce violență împotriva propriei persoane își impune fiecare iezuit în parte și că practicarea unui trai îmbelșugat predicat de manualele iezuite trebuie să li se aplice nu lor, ci societății laice. Chiar ne putem întreba dacă noi, prieteni ai «Luminilor», cu o tactică și o organizare de același fel, am face instrumente la fel de bune pentru a reuși victorii la fel de admirabile asupra noastră însine, atât

[1] *HTH,* I, § 452.
[2] *Ibid.,* § 278.

de pline de viață și de devotament"[1]. Dacă pentru Nietzsche nu poate fi vorba de o rămânere în urmă, în schimb, o idee constantă la el este că trebuie mereu să te întorci înapoi: „Cel care își începe acum dezvoltarea plecând de la sentimente religioase și continuă poate să trăiască mai departe prin metafizică și artă [...], prin faptul însuși că a stat în niște domenii în care ardoarea și energia sunt descătușate, în care puterea se avântă mereu asemeni curentului vulcanic al unui izvor de neînvins, [...] are pasul înaripat, pieptul i-a învățat să respire mai liniștit, mai îndelung, mai constant. El a dat înapoi doar pentru a avea suficient loc pentru a-și lua avânt înainte de salt: e adevărat însă că acest recul poate ascunde și ceva teribil"[2]. Adevărata forță creatoare este marea tradiție. De aceea, *„o mișcare retrogradă* este mai mult decât necesară. [...] Fără o asemenea mișcare spre înapoi, am fi lipsiți de cele mai bune rezultate pe care le-a obținut omenirea până în zilele noastre"[3].

Pentru a depăși tradiția, ceea ce înseamnă găsirea unor noi forme de expresie care să fie la înălțimea perfecțiunii reușite de aceasta, trebuie să intrăm în tradiție, să ne lăsăm pătrunși de ea. De aceea educația pentru tradiție este fundamentală. „Trebuie să iubești religia și arta așa cum îți iubești mama sau doica"[4]. Gânditorul regretă că regimul democratic a grăbit sfârșitul forțelor conținute în sentimentul religios și în exercițiul inteligenței: „Sentimentului religios i-a trecut timpul și multe lucruri foarte bune nu mai pot avea loc pentru că doar el le putea da naștere.[...] În același fel, poate că superioritatea inteligenței nu i-a fost dată decât unei anumite vârste a omenirii."[5] Atașamentul față de superioritățile datorate istoriei este determinant pentru dezvoltarea individualității libere și, în acest sens poate exista „un pericol și o inutilitate a tuturor schimbărilor bruște"[6]. Eradicarea oarbă a conceptualităților tradiționale,

---

[1] *Ibid.*, § 55. Spre deosebire de instinctul democratic, proclamând egalitatea oamenilor în fața lui Dumnezeu, Creștinismul nu neagă singularitatea acestora, pe orice necunoscut Dumnezeu însuși îl vrea cu această singularitate și cu ce are el mai bun. Oamenii sunt egali ca și copii ai lui Dumnezeu și nu ca sclavi ai propriilor impulsuri josnice gregare. Prin aceasta, creștinismul face ca omul să se nască în sensul ierarhiei și al superiorității, vrea ca el să meargă să își ceară egalitatea variabilă dincolo de orice formă de nivelare, prin depășirea de sine spre o formă superioară evidentă. Creștinismul apare astfel ca o formă de viață ascendentă.

[2] *Ibid.*, § 273.

[3] *Ibid.*, § 20.

[4] *Ibid.*, § 292.

[5] *Ibid.*, § 234.

[6] *Ibid.*, § 464.

operată de ideologii Revoluției pentru a instaura domnia democrației, adică a confunda bunăstarea libertariană cu desăvârșirea personalității, sau libertatea și prăbușirea de sine, atrage după sine un inconvenient considerabil, acela de a nu se mai permite o suficientă concentrare de energie care să ducă la construirea unor instituții durabile sau la ridicarea unor monumente pentru eternitate[1]. Pentru că confundă fericirea cu bunăstarea și pentru că are ca scop esențial să facă să domine nulitatea, pentru Nietzsche, tot ce se naște din regimul democratic nu poate fi, prin definiție, decât mediocru, incapabil să producă vreun geniu. În democrația modernă nu există geniu; ultimele genii se hrăneau cu seva tradiției, nu erau oamenii acestei nomenclaturi.

Spiritul Revoluției franceze conține în el însuși o aberație de fond și, după cuvintele lui Nietzsche, „o iluzie cu privire la teoria revoluției": „Există visători politici și sociali care cheltuiesc pasiune și elocință pentru a cere o răsturnare a tuturor ordinilor, crezând că imediat se va ridica, ca de la sine, cel mai superb templu al unei omeniri la fel. [...] Din păcate experiența istorică ne învață că orice bulversare de acest tip reînvie energiile cele mai sălbatice, ororile și excesele vremurilor de demult: că, în consecință, o răsturnare poate fi o sursă de forță într-o omenire extenuată, dar nu poate nicicând servi ca ordonator, ca arhitect, ca artist, ca cineva care poate perfecționa natura umană."[2]. Teoria lui Nietzsche este transparentă: chiar în perspectiva revoluționară de la 1789 care, practicând teoria *tabula rasa*, refuză din ce în ce mai explicit orice referire la trecut, reîntoarcerea la trecut este inevitabilă, însă această reîntoarcere la trecut, atunci când nu este asumată, se face în favoarea zonei de umbră a ființei umane, în favoarea a ceea ce doarme în străfundul oricărei individualități și în străfundul oricărui trecut, în favoarea a ceea ce zace în sufletul omenirii lăsată pradă josniciei ei și pe care încearcă să o mascheze declarațiile drepturilor care aruncă în față pretinsa bunătate a speciei umane - în favoarea sălbăticiei și a barbariei epocilor celor mai primitive. Vrând să fugă de tradiție, refuzând să vadă în ea grandoarea și să o accepte pentru a se lăsa învestit de către puterea cea frumoasă șlefuită de secole care se implică în ea,

---

[1] *Ibid.*, § 22: „Un dezavantaj esențial pe care îl aduce cu sine dispariția vederilor metafizice constă în aceea că individul își restrânge prea mult privirea la scurta lui existență și nu mai simte impulsul de a lucra pentru a construi niște instituții durabile, care să reziste peste veacuri; el vrea să culeagă imediat fructele copacului pe care îl plantează și de la bun început nu mai sădește copaci care au nevoi de îngrijire continuă timp de mai multe veacuri, destinați să ocrotească la umbra lor șiruri lungi de generații."

[2] *Ibid.*, § 463.

omul sfârşeşte ca revoluţionarii de la 1789 găsind, până la urmă, orice s-ar întâmpla, o formă de trecut, în cazul lor trecutul cel mai negru şi mai opac, cel care, de la violurile unor biete nevinovate la canibalism, de la ambulante expuneri a unor busturi sângerânde la agitarea ameninţătoare a unor organe sexuale, exprimă, în numele „drepturilor omului", instinctele cele mai josnice. Acestei dimensiuni, care fiind inerentă Revoluţiei franceze, va dezgusta în mod clar pe toată lumea şi, mai ales, cum ne putem imagina, pe anumiţi istorici care, din pudoare sau din teamă respectabilă de a emoţiona prea mult, o trec sub tăcere, acestei dimensiuni pe care până la urmă o întâlnim atunci când vrem să refuzăm trecutul şi pe care îl regăsim atunci sub această formă din cauză că am respins prea mult posibilitatea de a reţine aspectele măreţe ale unei nobile, puternice şi milenare tradiţii, Nietzsche îi opune cu o înţelepciune elementară trecutul artiştilor şi al unor ordonatori adevăraţi, al căror talent integrat permite deschiderea unui spaţiu creativ în viitor, în timp ce spiritul tabula rasa, după ce a *creat* totalitarismul, răspândind teroare şi sălbăticie, se pierde într-un alt totalitarism, acea mediocritate nesătulă şi îngâmfată în care se adulează, se desfăşoară şi se consumă instinctul democratic care nu mai produce nimic măreţ, nimic memorabil. Tradiţia este vie; cei care nu înţeleg acest lucru produc moartea; iar pentru Nietzsche, viaţa, aşa cum o arată a sa, trebuie să fie tradiţională pentru a fi creatoare.

Ateul gregar se situează la antipodul gândirii lui Nietzsche; ateul gregar este cel care piere, democratic şi laic, pentru că nu a avut Dumnezeu, cel care din slăbiciune nu poate avea un Dumnezeu, cel care nu ştie că are forţa de a renunţa la propria micime şi de a se supune la ceea ce este superior, cel care nu mai ştie să venereze. Acest om este numit de filosof „fiinţa omenească cea mai urâtă", cel care vrea să-l pedepsească pe Dumnezeu pentru că este martorul suprem al slăbiciunii sale de care, se subînţelege, nu vrea în niciun caz să se debaraseze, cel care instaurează domnia democratică şi laică, duşmană a religiei, tocmai pentru a-şi păstra toate urâciunile. „Te recunosc, spune Zarathustra cu o voce răsunătoare, eşti ucigaşul lui Dumnezeu! Lasă-mă să plec. Tu nu l-ai suportat pe cel care te-a văzut mereu şi care, cu privirea, te străbate dintr-o parte în alta, pe tine, omul cel mai hidos"[1]. Instinctul democratic nu poate suporta privirea pe care o instanţă superioară o poate arunca asupra josniciilor pe care democraţia este făcută să le instituţionalizeze, instinctele mizerabile, hedoniste, mânjite cu noroi şi anticreatoare. Instinctul democratic

[1] Z, p. 374.

vrea să-l ucidă pe Dumnezeu pentru a face posibilă proliferarea metastazelor individualiste şi iubitoare de plăceri care ucid orice măreţie. Existenţa lui Dumnezeu nu poate fi suportată sau tolerată de omul mediocru care inventează ateismul şi laicitatea, adică indiferenţa individuală şi ateismul de stat, pentru a se cruţa, aşa cum poate, de confruntarea, inevitabilă totuşi, cu măreţia care îl depăşeşte. Cel mai hidos dintre oameni vorbeşte astfel despre Dumnezeu: „El, El trebuia să moară: vedea cu ochi care vedeau tot, vedea străfundurile oamenilor, cu tot ce zăcea în ei: ticăloşie şi urâciune. El se strecura până în colţurile cele mai murdare ale fiinţei mele. Voiam să mă răzbun împotriva unui asemenea martor sau să mor."[1]. Cel mai urât dintre oameni vrea să-l ucidă pe Dumnezeu pentru că nu suportă ca cineva să îi vadă slăbiciunea pe care a instaurat-o la putere; uciderea lui Dumnezeu e o crimă democratică comandată de instinctul gregar pentru a-şi păstra slaba dominare şi pentru a şterge influenţa oricărei mărturii asupra nulităţii sale inerente.

Cât despre forma statală, numai să nu fie democratică în sensul scopurilor Revoluţiei franceze, ea îl interesează mai puţin pe Nietzsche decât durata tradiţiilor statului; tocmai în această durată îşi găseşte instinctul creator - adică contra-instinctul democratic - cel mai bun mijloc de a-şi alimenta propriul elan: „În ceea ce priveşte statul, Machiavelli spune că «forma de guvernământ are foarte puţină importanţă, deşi oameni de cultură medie gândesc altfel. Scopul principal al artei politicii ar trebui să fie *durata*, care este mai importantă decât orice calitate, fiind mai preţioasă decât libertatea»[2]. O evoluţie constantă şi o inoculare care să înnobileze nu sunt deci posibile decât într-o mare durată bine fondată şi asigurată."[3] Dacă nu este pentru individ doar un mijloc de a se ţine departe de excelenţă, libertatea îl aruncă în starea de slăbiciune privându-l în consecinţă de orice libertate; în timp ce durata, atunci când este semnificativă şi prin faptul însuşi al viabilităţii sale, dovedeşte bunătatea inerentă a unei instituţii politice, iar problema libertăţii devine într-adevăr secundară pentru că este evident că o libertate gândită pentru binele ei, adică după Nietzsche, pentru dezvoltarea sau pentru înflorirea sa, pentru ceea ce o face creatoare şi o înnobilează, nu poate înceta să existe, din contra. Durata este în acest sens mai preţioasă decât libertatea căci ea o conservă; mai mult,

---

[1] *Ibid.*, p. 377.

[2] Amintire despre *Discours sur la première Décade de Tite-Live (I, II)*.

[3] *HTH*, I, § 224.

pentru Nietzsche, ea o face să existe. Iar la întrebarea: „Care este cea mai bună formă de conducere?", Nietzsche ar răspunde cu Goethe: „cea care ne învață cum să ne conducem pe noi înșine"[1].

Din nefericire, instinctul democratic propriu Revoluției franceze perverteşte integral acest adevăr dictat de raţiune şi de înţelepciune, şi o falsă idee despre libertate, o crispare egotistă chircită pe partea individului care face cel mai puţin din el un individ în adevăratul sens al cuvântului, adică o fiinţă nobilă şi capabilă să adune forţa unei mari dorinţi în jurul organizării orchestrate de o putere plastică internă, zona cea mai puţin nobilă din individ, regiunea libertariană şi nu cea a libertăţii, cea, după Nietzsche, a adunării în gloată a instinctelor împrăştiate şi neregulate şi nu cea a voinţei de putere la lucru în rafinament, o moleşire în ce priveşte anarhia instinctelor gregare produce idealurile democratice moderne şi îşi însuşeşte în mod fals şi greoi fără a înţelege cât de mult o limitează, tema libertăţii: „Ei *vor* de azi înainte să fie făuritorii fericirii şi nefericirii lor; şi acest sentiment de a dispune de ei înşişi, orgoliul a cinci sau şase idei pe care le poate concepe şi scoate la iveală mintea lor, le face viaţa atât de plăcută încât suportă cu plăcere consecinţele fatale ale îngustimii lor de spirit..."[2].

Politica se adaptează acestei stupidităţi teoretizate, iar demagogia devine progresiv singurul mijloc, arhidecadent, de a exersa acea frumoasă ştiinţă a politicului pe care Platon a numit-o într-o zi „artă regală". Omul politic devine reflectarea gloatei căreia încearcă să-i culeagă sufragiile mai mult pentru a-şi putea împlini ambiţiile şi mai puţin pentru a-şi pune amprenta propriei individualităţi sau a propriei ştiinţe, ca un adevărat creator, pe haosul care îi apare în faţă. În Europa modernă, gloata este pretutindeni, atât la bază cât şi în vârful ordinii pe care şi-o constituie, iar vremea oamenilor de seamă trece pe măsură ce instinctul democratic îşi stabileşte zonele de influenţă: „Caracterul demagogic şi scopul de a acţiona asupra maselor în prezent sunt comune tuturor partidelor politice; toate au nevoie, în vederea scopului de mai sus, să îşi transforme principiile în tâmpenii uriaşe, bune de pictat pe ziduri, ca o frescă. Este un lucru la care nu se poate schimba absolut nimic, împotriva căruia este chiar în zadar să ridici până şi un singur deget; aici se potriveşte vorba lui Voltaire: *Când gloata îşi bagă nasul în oala raţionamentului, s-a zis cu toate.*"[3].

---

[1] GOETHE, *Maximes et Réflexions*, 99.
[2] *HTH*, I, § 438.
[3] *Ibid.*

În acest context, politica devine ea însăşi o activitate suspectă şi nedemnă de un spirit aristocratic şi este foarte necesar pentru acesta din urmă să iasă din acest joc al masei cu ea însăşi, din politica modernă în general care nu mai este nimic altceva decât prăbuşirea progresivă în care gloata şi bieţii oameni umflaţi de orgoliu zadarnic pe care şi-i atrage pentru a-şi arăta neantul invadator se întâlnesc pentru a se împerechea în sânul aceluiaşi abis de prostie lipsită de complexe. Folosind limbajul şi armele bolnave ale instinctului democratic, Nietzsche cere cu ironie, în numele dreptului idiosincrazic care se instalează, un drept la libertate pentru omul de seamă, a cărui influenţă este alungată pentru mult timp de domnia democratică: dacă este chiar adevărat că fiecare are drept la libertate, atunci, anumiţi indivizi, cei autentici, indivizii dotaţi cu o forţă frumoasă şi cu o nobilă voinţă de putere, să aibă în mod logic dreptul de a rămâne şi de a trăi în deplină libertate ca nişte aristocraţi ai spiritului, ai artei şi ai gândirii. Dacă este adevărat că a venit vremea domniei „libertăţii" în sensul de „drept egal pentru toţi", atunci, cei puţin numeroşi a căror influenţă de măreţie a încetat, să aibă dreptul de a nu intra în acest joc de decadenţă; şi dacă este adevărat că „libertatea" domneşte, atunci, conchide zâmbind Nietzsche, „trebuie mai mult ca niciodată să le fie permis unora să se retragă din politică şi să treacă pe margine: acolo unde îi duce şi pe ei, dorinţa de a dispune de ei înşişi, căci trebuie să fii un pic mândru că poţi să taci atunci când vorbesc prea mulţi sau doar mulţi. Apoi, trebuie să îi iertăm pe aceşti câţiva dacă nu iau în serios fericirea celor mulţi, înţelegând prin aceasta popoare sau clase ale unor popoare, şi îşi permit să se strâmbe mai mult sau mai puţin ironic; căci seriozitatea lor stă în altă parte, fericirea lor este o altă concepţie, scopul lor nu poate fi cuprins de orice mână grosolană cu doar cinci degete"[1]. Omul superior are dreptul să iasă din ţesutul democratic. Dreptul de ieşire din acest ţesut este pentru Nietzsche mai mult, este o datorie în orice împrejurare.

Dacă dreptul de ieşire i se recunoaşte cu greu omului superior, ca atunci când culpabilizezi un om că nu a fost la vot şi că sistemul devine tiranic în asemenea măsură încât el demonstrează că nu există democraţie ci mai ales democratism ideologic, dacă acest drept de ieşire îi este recunoscut cu greu, atunci devine cu atât mai clar că idealurile pretins dezinteresate proclamate de republicani şi democraţi atunci când îşi pronunţă elogiile cuvenite cu privire la „libertate", „drept", „egalitate", etc., sunt în realitate masca unui instinct ascuns care, încă de la început, încearcă să triumfe asupra unui duşman a cărui

[1] *Ibid.*

reînviere îl irită şi pe a cărui ideologie nu o stăpâneşte. Instinctul democratic, care impune democratismul, nu este un ideal dezinteresat, dimpotrivă; el este comandat de către josnicul interes pe care îl au mediocrii pentru nivelare: *„Şi să o spunem din nou.* - Opinii publice - slăbiciuni, laşităţi private"[1]. Instinctul democratic, aparţinând dintotdeauna gregarului asmuţit împotriva grandorii şi a nobleţei spiritului liber cu creativitate cuceritoare, nu suportă să vadă ceea ce îi rezistă, iar dezinteresarea filantropică şi toleranţă pe care o profesează[2] posedă nişte limite radicale, cele pe care le opune grandoarea, grandoare pe care instinctul de ieşire propriu spiritului superior o vehiculează ca pe o detaşare faţă de valorile gregare aflate la baza instinctului de turmă.

Ca orice voinţă de putere, instinctul democratic îşi combate duşmanul, cu precizarea că această voinţă posedă caracterul insidios de a-şi atribui un caracter de universalitate şi de a face să se creadă, lucru la care a ajuns progresiv, că nimic nu este posibil în afara ei. Departe de acest clei ieftin în care se lasă prinşi cei care au interes sau care nu mai văd unde calcă, o mână de singuratici pe care nu-i loveşte epuizarea generală, trăiesc în altă parte decât în acest referenţial în care iluzia de la bază se destrăbălează cu viciile de la vârf. Ei sunt plini de o forţă pe care contemporanii lor nu o cunosc: „Vine în sfârşit un moment în care ies din singurătatea lor tăcută şi îşi încearcă încă o dată forţa plămânilor, strigându-se ca nişte rătăciţi în pădure pentru a se chema unii pe alţii şi a se încuraja reciproc; în aceste strigăte de chemare, este adevărat că se aud multe lucruri care sună rău în urechile celor cărora nu le sunt destinate."[3]. Comuniunea acestor singuratici care îşi adună laolaltă puterile fără să caute să se asocieze, ci doar pentru că frumuseţea trage la frumuseţe, este o republică secretă a celor puternici, o aristocraţie spirituală. Plină de o vigilenţă necunoscută, pe care uneori o strigă în gura mare, alteori oarecum fără să vrea în urechile neştiutorilor, nu se sinchiseşte dacă e sau nu înţeleasă: ea îşi găseşte loc la Nietzsche pentru a spune vieţii ceea ce este şi pentru a reflecta nobleţea pe care o cere forţa sa creatoare.

---

[1] *HTH*, I, § 482.

[2] *Ibid.*, § 359: „Pentru a câştiga cât mai multe persoane de partea unei cauze e nevoie să i se dea acestei cauze poleiala filantropiei, a nobleţei, a binefacerii, a sacrificiului - şi cărei cauze nu i se poate da! - Este bomboana, desertul savuros al sufletelor *lor*."

[3] *Ibid.*, § 438.

Solitarul nietzschean trăieşte astfel libertatea în afara domniei democratice. Singura exigenţă: să nu se compromită cu această domnie pentru ca cuvântul „libertate" să îşi mai păstreze sensul. Dacă aristocratul, spiritul liber, se compromite cu lumea, o face pentru a-şi extrage din ea mijloacele de trai şi pentru a ieşi el însuşi mai bine din orice dependenţă faţă de ea. „Oamenii de spirit liber, trăind doar pentru cunoaştere, îşi vor fi atins curând scopul exterior, vor fi ajuns la situaţia definitivă faţă de societate şi de stat, şi de exemplu, se vor declara cu plăcere satisfăcuţi de o mică slujbă sau de o avere care să le fie de ajuns pentru traiul de zi cu zi, căci vor reuşi să trăiască astfel încât o schimbare importantă în averea publică sau chiar o revoluţie de ordin politic, să nu le ruineze total viaţa."[1]. Spiritul liber dispune de ordinea instaurată pentru ca aceasta să nu dispună de el; el păstrează o discreţie exterioară, în timp ce viaţa sa interioară este de o bogăţie necunoscută celorlalţi, căci el este prea puţin interesat să o scoată cu adevărat din acest anonimat. El creează, eliberează libertatea voinţei care se află în interiorul său, dăruieşte, şi puţin îi pasă dacă porcii văd sau nu perlele căzând dintr-un cer necunoscut, sau dacă nu cumva preferă totuşi să se delecteze cu lăturile obişnuite. Spiritul liber lasă forţa creatoare a vieţii să se exprime în el prin noblеţea, ignorată de orice democrat, pe care ştie să o dea existenţei şi muncii sale. „Există în felul său de a trăi şi de a gândi un *eroism rafinat*, căruia îi este ruşine să se ofere veneraţiei maselor, nu ca fratele său mai grosolan, care îşi urmează calea prin lume şi în afara lumii. Oricâte labirinturi ar traversa, chiar dacă i-ar sta în cale nenumărate stânci, odată ajuns la lumină, îşi urmează calea clar, uşor şi aproape fără zgomot, lăsând razele jucăuşe ale soarelui să pătrundă până în adâncul său."[2].

Una din trăsăturile esenţiale ale acestui aristocrat sau individ contra-democratic nietzschean este cât se poate de paradoxală: capacitatea sa de suferinţă şi de ascultare, de supunere, două virtuţi pe care Nietzsche le atribuie în primul rând nu poporului de jos exploatat, imagine cu care propaganda şi „plăcerea extremă de a duhni ca Zola"[3] ne-au obişnuit în mod fals, ci clasei celor care trândăvesc. Aceşti trândavi nu sunt doar spiritele libere pe care Nietzsche le plasează în frunte, ci şi, de exemplu, aristocraţii nobilimii feudale. Aristocraţia spiritului, aceea a marilor artişti care nu se mulţumesc cu nişte suferinţe de

---

[1] *Ibid.*, § 291.

[2] *Ibid.*

[3] Fr. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, „Divagaţiile unui neactual", § I.

joasă speță gen nevroze nombrilico-sexualizante ilustrate de „literatura" contemporană, ci își fixează niște sarcini mărețe care dau naștere unei suferințe cosmice la cel care are în sine capacitatea de a se depăși și de a-și atinge țelul, aristocrația spiritului duce o existență de disciplină și asceză; capodoperele se nasc deseori în durerea trudei exigente. Cât despre aristocrația politică, căreia mitologia republicană și democratică i-au redus imaginea, în funcție de propriile interese și de setea de dominare, la aceea a unei caste de trândavi, în realitate și din punct de vedere istoric, spune Nietzsche, este „cea mai capabilă de suferință, cea care suferă mai mult: mulțumirea ei pentru viața pe care o duce este mai puțin importantă, misiunea sa primează"[1]. Aceste reflecții sunt bineînțeles de nepătruns pentru o persoană dominată de instinctele de turmă, însă încărcătura de sens care apasă pe existența unui nobil ale cărui responsabilități reale și implicându-l total contrabalanseză „trândăvia" care e doar aparentă, cauzează suferințe pe care puțini oameni din popor ar putea să le suporte; iar dacă misiunea le-ar reveni acestora din urmă, ei nu ar trăi-o cu magistrala, virila și demna seninătate a seniorului feudal sau a Marelui Conetabil ci, din contră, ar folosi-o pentru a comite nedreptăți în favoarea lor și pentru a-și satisface interesele meschine.

Capacitatea de a se supune, de a asculta nu doar de o instanță recunoscută ca superioară chiar dacă uneori există sentimentul subiectiv și deseori greșit al arbitrarului[2], adică de a se supune prin disciplină față de o ordine considerată superioară sau, în orice caz, preferabilă intermitenței impulsurilor individuale zadarnice atunci când nu sunt cerute de conducerea unei voințe puternice, dar a se supune și față de sine însuși, adică de superioritatea, dacă există, unui nobil și puternic instinct director în jurul căruia se ordonează haosul purtat în sine, această capacitate este marca unui spirit superior ce nu poate fi deloc găsit, spune Nietzsche, în rândul gloatei, căreia „îi lipsește atitudinea nobilă în supunere, moștenire a unor condiții feudale care, în climatul civilizației noastre, nu mai vrea să se dezvolte"[3].

Democrația modernă înlocuiește supunerea-ascultare, simbol al forței, cu îndobitocirea, hipnoza „ultimului om", pe care Zarathustra ni-l arată clipind din ochi cu greu când se trezește la realitatea situației sale. Scopul statului

---

[1] *HTH*, I, 439.

[2] Ceea ce face din supunere o dovadă și mai impresionantă de stăpânire de sine și deci de putere de voință.

[3] *Ibid.*, § 440.

democratic modern este să realizeze ceea ce vrea instinctul democratic şi să-l impună tuturor, chiar şi celor care nu l-ar fi ales dacă li s-ar fi dat această libertate în această epocă de despotism; iar ceea ce vrea instinctul democratic este triumful slăbiciunii împotriva forţei creatoare, adică instaurarea unei domnii a indulgenţei faţă de impulsurile cele mai josnice începând cu baza teoretică şi practică pe care o constituie nivelarea egalitară. Această ordine nu este caracteristică doar pentru interiorul unui stat, ea se întinde, spune filosoful, la întregul continent: „Astfel un stat îşi propune să întunece creierele altor state pentru a obţine nişte avantaje din această întunecare. Aceeaşi tendinţă de spirit sprijină instalarea în statul vecin a formei republicane – *dezordinea organizată*, cum spune Mérimée – pentru singura raţiune că admite că această formă de guvernare face ca poporul să fie mai slab, mai divizat şi mai puţin apt pentru război"[1].

Universul politic nu este o lume angelică, ci un loc în care voinţa de putere se exprimă la cele mai spectaculoase nivele de josnicie; pentru Nietzsche există însă o diferenţă considerabilă între suveranii „Vechiului Regim", a căror abnegaţie politică este cunoscută de orice om de bun simţ, şi interesarea coruptă a micilor geambaşi electoralişti pe care şi-i alege poporul şi care nu trimfă decât pentru a da frâu liber unor ambiţii dintre cele mai sordide şi nemărturisite din sufletele celor care i-au ales pentru a se recunoaşte în viciile lor ca şi în acele virtuţi prefăcute despre care toţi ştiu că nu se etalează decât verbal şi în scopuri demagogice sau psihologice, astfel încât să alimenteze câteva ipocrite mâncărimi de bună credinţă. Când devi rege prin primogenitură, nu alegi nimic şi îţi închini viaţa statului; când alegi să îţi dai viaţa pentru cucerirea puterii, când puterea este scopul cuceririi democratice, este din principiu imposibil, odată scopul atins, să exerciţi această putere cu spirit de sacrificiu; din contră, dai frâu liber hedonismului radical, calculat, fanatic şi, într-un sens, ascetic, care te-a lansat, transcendental, într-o asemenea cursă. Nu alergi spre putere pentru că vrei să faci dreptate, ci pentru că vrei să te bucuri în voie, fără riscul pedepsei, de putere şi de exercitarea puterii atât de greu cucerită. Dacă vrei să faci dreptate nu e nevoie să cucereşti puterea; dacă vrei puterea, o vrei pentru altceva, nu pentru a face dreptate; de aceea este mai rezonabil să fii într-un stat în care puterea nu este o problemă de dorinţă, ci una de moştenire. Descrierea nietzscheană a psihologiei omului de stat este impresionantă: pe când suveranul Vechiului Regim era constrâns de măreţia scopului spiritual

[1] *Ibid.*, § 453.

superior în care se dezvoltau voința sa de putere și cea a întregului său popor, potentatul contemporan este sclavul instinctelor sale de om al gloatei în care lucrează o forță de slăbiciune și fără a căror intensitate patologică el nu ar fi ajuns la capătul ambițiilor sale; el își impune astfel tirania propriei sale sclavii unui popor de sclavi lăsați în voia servilității unei voințe decadente în care sunt stinse atât viața creatoare cât și voința de a se depăși pentru a urca pe o treaptă superioară.

Pentru Nietzsche există o contradicție de principiu între geniu și statul „ideal" pe care îl proclamă modernitatea democratică. Statul are ca esență organizarea raporturilor între indivizi cu scopul de a le asigura securitatea, dar el are și rolul fundamental de a permite, pornind de la această bază, evoluția umanității spre scopurile ei finale. Aceste două caracteristici sunt într-o strânsă legătură. Or, revendicarea democratică a unei bunăstări absolute pentru toți, creează o contradicție în definiția statului prin suprimarea celui de al doilea aspect al său, lipsind omenirea de vocația sa de dezvoltare, de depășire de sine, adică, pentru Nietzsche, de libertate. Astfel că, dacă s-ar ajunge la acel pretins „stat perfect", „bunăstarea ar distruge terenul pe care se naște marea inteligență și individualitatea puternică: vreau să spun energia puternică. O dată cu realizarea acestui stat, omenirea ar fi prea obosită ca să mai fie în stare să dea naștere și la geniu"[1]. Iar în acest caz, finalitățile fundamentale ale statului, în care organizarea indivizilor într-o societate securizată nu este decât un aspect, necesar dar nu ultim, ar dispare: „statul perfect" propovăduit de instinctul democratic este în realitate o dizolvare a forței individuale înspre dorințele superioare și o distrugere a statului însuși care se definește în mod esențial nu doar prin securitate și bunăstare, ci și prin progresul și dezvoltarea omului: „Statul este o organizare abilă cu scopul de a proteja indivizii unii împotriva altora: dacă se exagerează cu înnobilarea sa, se va ajunge la o slăbire a individului, chiar la o distrugere a lui – astfel scopul original al statului va pieri într-un mod cât se poate de radical."[2].

Instinctul democratic pune statul în contradicție cu el însuși și îl duce la dezagregare, o dezagregare nu începând cu partea de sus, nu prin depășirea obstacolelor și a urcușurilor abrupte, și la întoarcere, așa cum sugerează unele scrieri nietzscheene[3], în caracterul autocefal și autodeterminat al anumitor forme

---

[1] *Ibid.*, § 235.

[2] *Ibid.*

[3] Vezi Z, I „Despre noul idol", p. 64: „Fiecare popor vorbește pe limba lui [...]. El și-a inventat-o odată cu tradițiile și cu dreptul". Există mai întâi voința unui popor, creatoare de

de societate capabile să producă culturi şi tradiţii suficient de superioare pentru a se putea lipsi de prezenţa sa regulatoare, ci o dezagregare prin stingerea individualităţilor şi prin înlocuirea lor cu nişte figuri de personalitate atât de sărăcite încât sunt lipsite de orice dorinţă, iar nihilismul pasiv, un fel de budism anistoric de model occidental, se angajează să le domesticească fără vreo intervenţie din partea sclavilor acestui trib planetar fără relief, fără răsculaţi, fără creativitate, fără resurse şi fără suflet pe care-l alcătuiesc „ultimii oameni".

În *Zarathustra* Nietzsche face o descriere profetică a „ultimului om" în care unui mare număr de contemporani ai noştri nu le va fi greu să se recunoască. Această descriere a domniei democratice desăvârşite este emoţionantă: „Nenorocire! Iată, a sosit timpul celui mai de dispreţuit om, cel care nu se mai poate dispreţui pe sine însuşi.[...] Pământul va fi atunci mai mic, iar ultimul om ţopăind va face orice lucru şi mai mic. Specia lui nu poate fi distrusă, cum nu poate fi distrus gândacul pădurilor; el, ultimul om, va trăi cel mai mult. «Am inventat fericirea» spun ultimii oameni şi fac cu ochiul. Au fugit din ţinuturile unde e greu de trăit: căci e nevoie de căldură. Ţi-e drag încă vecinul şi mai stai în preajma lui pentru că ai nevoie de căldură. [...] Puţină otravă ici-colo: te face să ai vise plăcute. Şi mai multă otravă ca să închei: face ca moartea să fie plăcută. Mai lucrezi căci munca este o distracţie. Însă ai grijă ca distracţia să nu fie prea obositoare."[1]. Recunoaştem uşor multe din simptomele agoniei lumii contemporane: omul care nu se mai dispreţuieşte dar se adulează într-un umanism tâmpit care merge până la ştergerea nivelelor celor mai impudice ale sexualităţii sale crezând că poate găsi izvorul nesecat al unei productivităţi artistice din păcate tot mai inexistentă; planetarizarea lumii în care, de la un capăt la altul, instinctul democratic intră cu forţă atacând cu falsele lui

---

valoare, şi statul democratic, care vorbeşte în numele poporului căruia i-a luat dreptul la cuvânt, furând tradiţiile produse de acea voinţă creatoare. „Ceea ce are, spune Nietzsche, este furat" (ibid.) De fapt, această uzurpare este o voinţă de moarte, ea vrea moartea unor tradiţii creatoare cărora le-a luat dreptul de exprimare; statul democratic, care nu este neapărat o democraţie de la început, devine o democraţie prin forţa de decadenţă a instinctului său, uzurpează operele şi inventează „Cultura": „Priviţi-i cu atenţie, pe aceşti oameni de prisos, fură operele inventatorilor şi comorile înţelepţilor: acest furt, ei îl numesc Cultură" (p.65). Scopul acestui furt este uciderea tradiţiei sub prefăcătoria de a o asuma, uciderea căldurii forţei prin impunerea răcelii slăbiciunii. Omul începe numai când se termină acest stat, acest „monstru rece": atunci începe sau reîncepe forţa creatoare a vieţii, „atunci începe cântul a ceea ce e necesar, melodie unică şi de neînlocuit" (p.66). Acolo unde încetează acest stat, începe „curcubeul şi punţile supraomului" (p.67).

[1] Z, p.14-15.

sentimente bune tot ce consideră a fi ultimele încercări obraznice de rezistență; pretenția de a fi găsit singura fericire posibilă și de a trebui să atragi în ea pământul întreg, pretenția unui colonialism centripet care, în sens invers, face să vină lumea întreagă pe teritoriile sale geografice pentru ca toți să se bucure de această referență autoproclamată ultimă; nevoia egoistă pe care o are fiecare individ de a-și mobila biata existență cu o prezență afectivă în sânul căreia celălalt nu apare decât ca simplu instrument de căldură umană, niciodată în singulara sa unicitate, un altul de care te desparți brutal deîndată ce ai impresia că nu mai alimentează cu seva lui rămurișul infructuos al plăcerii tale egocentrice; folosirea unor otrăvuri și droguri dintre cele mai diverse, stupefiante artificii în care stingem în mod voluntar orice manifestare interioară a acestui noroc fundamental care ar apărea în noi ca să-și ceară dreptul la onoarea care i se cuvine și căruia, dacă i-am satisface această exigență, am face să zboare în țăndări ordinea mediocratică țesută cu răbdare de instinctul democratic pentru a da naștere ultimului om; relația conflictuală cu munca considerată ca un drept fundamental dar șomat deîndată ce se prezintă ocazia, pentru a trece la folosirea stupefiantelor moderne și a divertismentelor fără valoare, neproductive, inestetice și sterile, atunci când nu te mai oboseșți să câștigi pentru tine ascultarea pe care ți-o datorezi ție. Toate acestea se numesc domnia „libertății". Dar, cum spune Goethe, „Nimeni nu este mai sclav decât cel ce se crede liber fără a fi"[1] și cu siguranță nu este liberă această omenire incapabilă de a se depăși pe ea însăși și mulțumită atât de ușor că poate fi lăsată mecanic în voia propriilor tare, ca și cum ar fi, spune din nou Goethe, „obligată să se supună unei exigențe de a voi să adoarmă când nu îi este somn"[2].

În mijlocul acestei domnii a ultimului om, uniformitatea perfectă, izonomia între sus și jos, între popor și potentat care, dacă nu au aceleași privilegii, au aceleași dorințe, unii posedând mijloace de a fi mai decadenți și mai nocivi decât ceilalți. În mijlocul acestei domnii, șeful nu comandă, nici altora, nici sie însuși; este condus de decadența vitală a instinctului creator care în mod fundamental și în principiul său este instinctul democratic. „Niciun cioban și *o singură* turmă. Fiecare vrea același lucru: fiecare va fi la fel, cel care va simți lucrurile altfel va merge de bună voie la azilul de alienați"[3], căci orice persoană care va gândi în alt cadru decât în această nomenclatură degenerată va fi fie ostracizat fie, dacă nomenclatura acționează în ea la nivelul unui soi de

[1] GOETHE, *Maximes et Réflexions*, p. 1116.
[2] *Ibid.*,1242.
[3] Z, p. 15.

supraeu dogmatic, va simți vina de a nu gândi ca majoritatea și se va teme că va fi exclus de către ea; și atunci, pentru a fi reintegrat, va merge să-și ispășească pedeapsa în vreun spital psihiatric unde, cu ajutorul unor terapii bine alese, va învăța din nou ce este „normalitatea" democratică iar după ce s-a supus la pedeapsa recunoașterii și tratării „patologiei" sale, se va întoarce în lumea ultimului om care, între două clipiri, va deschide spre el un ochi plin de o orgolioasă milă. Căci el manifestă milă, când nu e furie, față de cel care ignoră sau refuză „fericirea" pe care a inventat-o ultimul om, omul democratic: „«Altădată toată lumea era nebună», spun cei mai șmecheri și trag cu ochiul"[1]. Ultimul om vrea în același timp să dispară orice măreție, orice eventualitate de a putea gândi sau doar imagina că poate fi posibil sau de dorit și altceva decât domnia lui. Democrația se consideră singurul regim posibil, iar Nietzsche arată caracterul profund retrograd al acestei ideologii: „Cum inteligența adevăratei cauzalități este foarte redusă la popoarele și civilizațiile de nivel puțin ridicat, se vrea cu o teamă superstițioasă ca totul să înainteze în același pas ca ea [...]. Nu se știe, sau nu se mai știe că același grad de bunăstare poate exista și cu alte obiceiuri, ba chiar se poate ajunge la grade mai înalte"[2].

În epoca democratică modernă, după cum subliniază Nietzsche, omul politic și viața politică ating cote de inferioritate nemaivăzute înainte. Există mai întâi înflorirea supărătoare a jurnalismului care înlocuiește filosofia teoretică riguroasă sau literatura de înaltă ținută: „Priviți-i cu atenție pe acești oameni de prisos! Tot timpul bolnavi, își varsă fierea și numesc asta ziarele lor. Se mănâncă între ei și nici măcar nu sunt în stare să se digere"[3]. Moliciunea generală este susținută de o ură fundamentală care își găsește acolo locul de vărsare privilegiat. Cât despre statutul de om politic, acesta se schimbă în momentul în care triumfă gloata și când se instalează ambianța pe care Zarathustra o numește „de piață": „Mulțimea și gloria [care ține de ea] se învârt în jurul comedianților." Este într-adevăr o comedie de doi bani, un mic cabotinaj cerut de demagogia necesară satisfacerii instinctului democratic de la omul politic modern care, mediocru de la natură, nu trebuie să supere această natură nici să facă eforturi mari pentru a răspunde acestei cereri. Iar acest lucru este însoțit de o întreagă panoplie de „virtuți democratice" esențiale pentru cariera acestui bucătar care pregătește în oala minciunii mâncare pe placul mulțimii sau pe placul a ceea ce crede el că vrea ea: omul politic al democrației moderne,

[1] *Ibid.*
[2] *HTH*, 1 § 97.
[3] *Z*, p. 65.

„comediantul, are minte, dar o minte fără conştiinţă morală. El crede tot timpul în ceea ce îi permite cel mai mult să îşi impună modul său de a crede, - în el însuşi. Mâine va crede într-un lucru nou, poimâine în altul şi mai nou. Are spirit volatil şi ca şi mulţimea este schimbător din fire"[1]. Astfel, „piaţa este plină de bufoni solemni - iar mulţimea se mândreşte cu oamenii săi de vază! Ei sunt pentru ea stăpânii zilei. Însă timpul îi presează: aşa că şi ei te presează: şi vor să ştie de la tine dacă e da sau nu"[2]. Sufragiul universal este mijlocul prin care omul politic democratic obţine de la vânatul său electoral semnătura în alb pe care această gloată nestatornică i-o acordă; te face să crezi în posibilitatea unei alegeri individuale când de fapt nu există decât un concurs obligatoriu pentru o ordine care se instaurează cu sau fără voi şi pe care instinctul democratic a instalat-o deja. Dar de fiecare dată se repetă aceeaşi poveste pe care Nietzsche o prezice deja: „Oamenii şi partidele se vor schimba prea repede, se vor arunca prea sălbatic unii pe alţii până jos în vale imediat ce au ajuns în vârful muntelui: Tuturor măsurilor ce vor fi luate de un asemenea guvern le va lipsi garanţia duratei; lumea se va da înapoi în faţa întreprinderilor care ar trebui să aibă, timp de decenii, de sute de ani, o dezvoltare liniştită pentru a avea timp să îşi coacă fructele. Nimeni nu va mai simţi în faţa unei legi vreo altă datorie decât să se încline momentan în faţa forţei care a făcut acea lege: însă imediat cineva se va strădui să o sape cu ajutorul unei forţe noi, o nouă majoritate ce trebuie formată"[3].

Din acest joc morbid al mulţimii cu ea însăşi prin intermediarul cabotinului de circumstanţă pe care crede că şi-l alege în funcţie de aplauze sau de ridicările de cortină, din acest joc steril şi ridicol în care nu se naşte nimic în afară de vid şi lupte scurte, nu poate ieşi nimic mare, pentru că la baza acestei ordini nivelatoare autocentrate stă tocmai micimea. Tot ce are sau doreşte să aibă un aspect de autenticitate trebuie să fie extras, spune Nietzsche, din acest cadastru primar. „Tot ce e mare, măreţ, se petrece departe de piaţă şi de glorie"[4]. Totuşi, răzbunarea democratică se exercită împotriva celui care iese de sub dominaţia sa, însă aristocratul nietzschean nu pierde vremea să răspundă muşcăturilor meschine ale instinctului egalitaro-primar care nu pregetă să se ascundă după declaraţiile filantropice bolnave sau să folosească insulte ca să te

[1] *Ibid.*, p. 68.
[2] *Ibid.*
[3] *HTH*, I, § 472.
[4] Z, p. 69.

oblige să intri în rândurile masei de uniformitate gregară, gratuită, laică şi obligatorie. Ca aristocrat, Nietzsche refuză să se lase prins în jocul unui dialog cu „piaţa": „Întoarce-te la singurătatea ta! Ai trăit prea aproape de cei mărunţi şi de cei demni de milă. Fugi de răzbunarea lor invizibilă! Împotriva ta ei nu sunt altceva decât răzbunare. Nu mai ridica braţul împotriva lor! Sunt prea mulţi iar destinul tău nu e să fi apărătoare de muşte"[1]. Aristocratismul lui Nietzsche refuză să intre în cea mai neînsemnată confruntare cu gloata, în cel mai mic schimb de replici, nici măcar pentru a o dispreţui, sau, dacă e cazul, pentru a se lăsa linguşit ca să creadă mulţimea că poate fi manipulat: „Te flatează ca pe un zeu sau ca pe un diavol. Ce te interesează? Nu sunt decât nişte linguşitori şi nişte plângăcioşi, nimic altceva"[2]. Spuneam mai sus că dreptul de ieşire este, pentru omul mare, şi o datorie, în sensul că pentru spiritul aristocratic nu poate fi vorba să vrea să triumfe - ceea ce ar însemna o compromitere sau o poziţionare în raport cu ea - asupra masei grosolane vehiculate şi produse de către instinctul democratic, căci „a mai căuta încă onoruri în acest secol este mai mult ca niciodată nedemn pentru un filosof, acum când domneşte plebea şi când tot ea decernează şi onorurile"[3]. Coriolan, personajul shakespearian, spunea, adresându-se reprezentanţilor plebei invidioase: „Cine merită grandoare merită ura voastră"[4]. Adevăratul aristocrat deranjează în sensul cel mai înalt şi nu prin provocări facile; el deranjează prin esenţă: detaşarea sa integrală, marginalitatea sa autentică, adică invizibilă, atunci când lasă să i se ghicească invizibilitatea şi exerciţiul plenar al libertăţii sale de spirit politic şi de castă, nu pot fi tolerate de instinctul democratic care face o adevărată obsesie din aceasta: „Ei se gândesc mult la tine în sufletul lor îngust - le eşti mereu motiv de suspiciune!"[5].

În ciuda indiferenţei aristocratice şi a mărinimiei spiritului liber, acesta rămâne un duşman pentru instinctul democratic: „Fiindcă eşti blând şi ai suflet drept, spui: «Sunt nevinovaţi din cauza existenţei lor mărunte». Dar sufletul lor îngust gândeşte: «Tot ce e mare, de seamă, e vinovat.» Chiar dacă eşti indulgent cu ei, ei se simt dispreţuiţi de către tine şi îţi răsplătesc binefacerile cu tot felul de lucruri rele ascunse. Mândria ta tăcută nu le este pe plac."[6]. Aici

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 70.
[3] *VP*, III, § 262.
[4] SHAKESPEARE, *Coriolan*, I, 158-159.
[5] *Z*, p. 69.
[6] *Ibid.*, p. 70-71.

se pot vedea, într-un mod cât se poate de clar, crisparea dogmatică a instinctului democratic şi originea sa autocratică fundamentală.

Pentru Nietzsche, faptul că voința de putere stă la baza autorităților politice nu este o problemă ci o realitate, iar pentru el chestiunea nu se pune la acest nivel. Pentru el situația mondială devine dramatică din cauză că voința de putere este sărăcită la unii până acolo încât produce forme la fel de degenerate de civilizație ca cele pe care ni le-au lăsat moştenire ideologii mediocri ai Revoluției franceze (cărora trebuie urgent să le fie opus aristocratismul unui spirit cu adevărat liber), şi că instinctul de turmă iese victorios asupra măreției. Situația devine atât de dramatică încât ajunge să îşi pună întrebarea dacă „decadența viitoare a civilizației pământeşti în ansamblul său ar putea să aducă cu ea o urâțire şi mai mare şi o îndobitocire a omului până la stadiul de maimuță"[1]. Era totuşi abia sfârşitul secolului al XX-lea, iar autorul acestor rânduri nu îl întâlnise încă pe *homo festivus*.

PAUL-AUGUSTIN D'ORCAN,
eseist

[1] *HTH*, I, § 247.

XIII

VILLIERS DE L'ISLE-ADAM
PRIVIREA UNUI CAVALER ASUPRA REVOLUȚIILOR CONTEMPORANE

După Henry Roujon, care l-a cunoscut bine pe Villiers, acesta nu avea sentimente prea tandre față de Revoluție:

Până la moarte el a considerat Revoluția franceză ca un eveniment cel puțin nefolositor și nu a vrut să-l ierte pe Dl. De Launay, guvernatorul Bastiliei care, după părerea sa ar fi putut împiedica totul rezistând câteva ore în plus.[1]

Formularea ironică rămâne puțin superficială. Roujon este mai profund când constată incompatibilitatea radicală între ideile lui Villiers și cele care au predominat în vremea sa, sau când sugerează, tot pe un ton glumeț, răstălmăcirea paradoxală și tragică de care a avut parte disperarea politică a lui Villiers: „Acest anarhist cu origini feudale dădea dovadă de un nihilism cam naiv"[2].

Într-un fragment din *Axël*, text repudiat de Villiers la fel ca multe altele, aluzia la Dl. de Launay apărea astfel:

S-a găsit un guvernator de doi bani în Paris care, în loc să tragă în gloata răsculată, i-a deschis poarta Bastiliei, crezând în cuvântul ei. - Din acest fapt mărunt a ieșit toată ideea de omenire [...]. Știi cum îl chema pe acest om? Se numea Dl. De Launay - Iată: ordinul „Lăsați podul" însemna: „Lăsați Omenirea să intre"[3].

---

[1] Articol apărut în *La Jeune France* din aprilie 1883, p. 740, sub pseudonimul Henry Laujol.
[2] Henry ROUJON, *La Galerie des bustes*, Paris, Rueff, 1908, p. 125.
[3] Emile DRONGARD, „Fragmente manuscrise din *Axël*", *Revue des sciences humaines*, nr. 77, ian-mar. 1955, p. 58.

Aici, aluzia era de fapt o întrebare cu privire la înțelesul său exact, cu atât mai mult cu cât personajul care o lansează, Kaspar d'Auersperg, unchiul lui Axël, încarnează, prea material și uman doar din punct de vedere trupesc, tot ce nu poate suporta eroul pe care îl va condamna la moarte; în același timp el exprimă numeroase idei pe care Villiers și le va însuși cu altă ocazie, ca aceea a mersului orb al omului contemporan spre descoperire „între două potopuri"[1]. Dialectica ambiguă a afirmației ar putea aparține, eventual, unei gândiri sfâșiate, împărțită între fidelitatea tradițională și revoltă. *Revolta*, se știe, este titlul unei piese de teatru scrisă de Villiers, jucată în 1870 și criticată - de Barbey printre alții - ca subversivă atât pe plan social cât și familial. Iar Villiers ar fi participat la Comună în anul următor, ar fi scris articole răzbunătoare semnate „Marius" pentru efemera foaie a lui Edmond Lepeletier, *Tribun du Peuple*. Aceste lucruri sunt departe de a fi dovedite[2], însă e adevărat că Villiers a simpatizat cu Comuna la începuturile ei și avea în acel moment prieteni cu tendințe revoluționare și anarhiste ca Jean Marras sau Victor Noir, despre asasinarea căruia de către Pierre Bonaparte a scris o pagină vehementă[3]. În *Revolta*, Élisabeth, eliberată pentru scurt timp și având timp să tragă o fugă până acasă, încarnează în text spiritualitatea și idealul dezamăgite față de soțul său, tip al burghezului secolului al XIX-lea, pozitivist, ateu și republican, frecvent în opera lui Villiers.

Trei axe de abordare pot lămuri în opera sa problema legăturii dintre Villiers și Revoluție, și mai întâi, prezența Revoluției franceze și a crimelor sale în imaginarul lui Villiers. În *Uimitorul cuplu Moutonnet*, una dintre ultimele sale povestiri, el reînvie epoca Terorii, Fouquier-Tinville fiind unul din personajele al căror sadism este pus în scenă. Iar Triboulat Binhomet, arhetip al secolului său în ochii lui Villiers, este o perpetuare anacronică a sa: el se mândrește, cu ocazia unei parodii de dezbateri în Adunarea celei de a III-a Republici, că este

---

[1] *Ibid.*, *p.* 57, și termenii îi aparțin lui Villiers, în *Le Traitement du docteur Tristan (Contes cruels)*.

[2] În legătură cu acest subiect, nu pot decât să fac trimitere la lucrarea mea *Les idées politiques et sociales de Villiers de L'Isle-Adam*, Paris, Diffusion Université Culture, 1984, p. 89, și să semnalez rezervele convergente ale lui Alan Raitt cu privire la scrierile sale în ediția de *Oeuvres complètes* (2 vol., ed. Alan Raitt și Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1986) în care au fost în mod neinspirat inserate.

[3] „În legătură cu decesul Alteței Sale", apărut în *Nouvelles reliques*, Paris, Corti, 1963, p. 29; și *Oeuvres complètes (O.C.)*, t. II, p. 820: Villiers, care se declară aici „aparținând puțin acestui secol" în ce privește fidelitățile sale, afirmă totuși că a conceput în vremea aceea proiectul unei adevărate răzmeriție.

autorul unui libel „Capet, văduva sa şi crimele lor"[1]. În piesa autobiografică *Avertismentul* în care Villiers evocă credinţa regalistă a copilăriei sale bretone, *Jurnalul lui Cléry*, care relatează captivitatea lui Ludovic al XVI-lea la închisoarea Temple, este lectura preferată a băiatului[2]. Nu s-a observat în suficientă măsură cât de mult, în povestirile şi nuvelele lui Villiers centrate pe ghilotină (opt în total), apare obsesiv referirea la regele martir.

Villiers le semnalase prietenilor săi mai apropiaţi dorinţa de a se abţine de la orice politică „în afara unei credinţe de familie faţă de casa de Bourbon"[3]. Regalismul lui Villiers se explică în primul rând printr-o tradiţie familială şi nobiliară din care s-a reclamat cu insistenţă; faptele măreţe ale alor săi, îi place să spună, „sunt învăţate de copii până şi în şcolile de azi"[4]. În povestirea, şi ea autobiografică, *Amintiri oculte*, el face un fel de identificare între unul din eroi şi bunicul său care au multe puncte comune. Jean-Jerôme de L'Isle-Adam, nepotul său, în vârstă de opt ani la moartea sa, a putut auzi relatarea aventurilor sale pline de culoare ca voluntar la bordul vasului *Calypso*, plecat într-o campanie în marea Indiei[5]; la întoarcere, în octombrie 1789, intră în conflict cu autorităţile politice cărora le opune felul său deschis de a vorbi şi o ironie amară tipică familiei; emigrează şi se remarcă prin fapte de arme strălucite şi răni în slujba principilor, înainte de a-şi sfârşi zilele, spoliat de toate bunurile sale, aproape în mizerie. În *Amintiri oculte*, unde naratorul, „cel din urmă Gaël", vorbeşte la persoana întâi, el îşi evocă originea nobilă şi pe unul din glorioşii săi „înaintaşi" care a ales să se exileze în Indii, „plictisit şi enervat, tânăr fiind, de vederea şi de comerţul supărător al semenilor săi" şi să participe, în „Cetăţile Moarte", la curajoase „acţiuni de ajutorare". Aceste cetăţi în ruină, peste care pare a se fi abătut mânia cerului, poartă încă pe frontonul edificiilor lor „deviza suverană" a „popoarelor libere de atunci: *iar Dumnezeu nu va fi mai presus*"[6]; eroul, Villiers îl numeşte astfel, îşi însuşeşte comorile ascunse în mormintele unor regi exterminându-i fără milă pe paznici, înainte de a fi masacrat el însuşi. Naratorul declară că a moştenit „doar admiraţia vie, vai!

---

[1] *Le socle de la statue*, în *O.C.*, t. II, p. 493.

[2] Vezi *ibid.*, p. 524.

[3] Vezi articolul lui Gustave Guiches, inspirat chiar de Villiers, în *Revue illustrée* din 15 ianuarie 1889.

[4] *Fragments divers*, în *O.C.*, t. II, p. 984.

[5] Despre viaţa lui Jean-Jerôme vezi Jacqueline BAUDRY, *Les Ascendants du poète Villiers de L'Isle-Adam*, Paris, Honoré Champion, 1907, p. 30; şi Joseph BOLLERY, *La Bretagne de Villiers de L'Isle-Adam*, Saint-Brieuc, Les Presses bretonnes, 1961, p. 30.

[6] *Contes cruels*, în *O.C.*, t. I, p. 741.

pentru soldatul sublim şi speranţele sale"[1]. O întreagă metaforă subtilă asimilează aici Orientul pedepsit cu Occidentul vinovat şi nu se admite nicio îndoială privind realitatea devizei înscrise pe frontoanele clădirilor distruse. Într-o altă povestire, *Plagiatorii trăznetului*, ai cărei eroi sunt nişte papagali care terorizează o insulă imitând furtuna, Villiers ilustrează prin intermediul lor, deviza republicană ale cărei trei cuvinte apar cu litere mari; chiar şi păsările vor suporta pedeapsa cerească[2]. În schimb, în *Amintiri oculte*, ceea ce intrigă este natura însăşi a eroului echivoc, sângeros, „jefuitor de morminte"[3], dedublare a autorului. Închis şi el între zidurile „vechiului oraş fortificat", consimte să rămână acolo, „indiferent la grijile politice ale acestui secol şi ale acestei patrii"[4]. În mod curios, străbunicul declara într-o scrisoare adresată mamei sale – să o fi ştiut Villiers? – că doreşte, după expediţia din Indii, să se retragă la conacul său: „Voi fi departe de lume, ceea ce pentru mine e garanţia sigură a fericirii"[5].

Villiers de L'Isle-Adam, căruia i s-a contestat prea repede ataşamentul la casa al cărui nume îl poartă[6], îşi afirmă în întreaga sa operă eminenţa şi esenţiala vocaţie pentru nobilime. Fără îndoială el tinde – şi este al doilea argument al nostru – la o repliere nobiliară în acelaşi timp şi la aristocratism. Ce le pasă nobililor „dacă domneşte un rege sau un popor. Ei sunt – încă din faşă! Încă din leagăn! Sunt rasa care trebuie să devină. Selecţia definitivă"[7]. Paralel, Villiers schiţează, printre altele în nişte fragmente din *Eva viitoare* o teorie

---

[1] *Ibid.*

[2] *Histoires insolites*, în *O.C.*, t. II, 235.

[3] *Ibid.*, p. 743.

[4] *Ibid.*

[5] BOLLERY, *La Bretagne de Villiers de L'Isle-Adam*, p. 39.

[6] Villiers, care a lăsat numeroase manuscrise privind istoria familiei sale, era sigur că este un descendent al mareşalului Jean de Villiers de L'Isle-Adam. Această filiaţie i-a fost contestată în timpul vieţii şi cu siguranţă lipsesc câteva zale din lanţul genealogiei sale. Dar Prinet („Strămoşii parizieni ai lui Villiers de L'Isle-Adam", *Mercure de France*, 1 august 1928) a tras o concluzie prea grăbită asupra originilor pariziene în robă ale lui Villiers care infirmă pretenţiile sale. Cele câteva cercetări pe care le-am făcut la rândul nostru ne-au făcut să considerăm că este cât se poate de probabil ca titlurile şi blazonul arborate de fratele cel mare al primului Villiers breton să-l lege de familia Villiers-Graffinière, ramură mai tânără a familiei de Villiers-Lauberdière care se declarau a doua generaţie a familiei de L'Isle-Adam (Vezi genealogia nobiliară de la Saint-Allais).

[7] Fragment reprodus în *Reliques*, Paris, Corti, 1954, p. 54.

seminală, în adevăratul sens al cuvântului, asupra nobilimii: din „sângele burghez" înnobilarea nu se poate produce atât de uşor nici atât de repede[1]. Această concepție foarte închisă cu privire la nobilime merge mână în mână cu aşteptarea eventualei şi necesarei sale reînoiri care induce tema semnificativă a omului de geniu (Edison din *Eva viitoare*) şi, indirect, cu ideea că Revoluția este opera nobilimii: „Gentilomii au făcut Revoluția, aşa cum fac totul", afirmă Kaspar d'Auersperg în acelaşi fragment în care îl evocă pe Dl. de Launay. Aşa încât el seamănă oarecum cu nepotul său în momentul în care acesta pare tentat să meargă la Revoluție ca spre o misterioasă fatalitate, nu fără un oarecare diletantism: „Ce-ar fi să nu ne opunem, să-i lăsăm să o facă!... Ar fi poate interesant"[2]. Iar în *Pretendentul* se exprimă ideea, împrumutată poate de la Chateaubriand, că nobilii sunt obligați de însăşi esența lor să se pună în fruntea schimbărilor vremii lor. E ceea ce sugerează personajul Montecelli: „Mişcarea în care am intrat şi noi a fost opera părinților noştri!.. Singurul fel în care mai putem fi primii este, poate, de a da exemplu"[3]. Tânărul pretendent la tronul napolitan, Sergius, deținător al unei super-legitimități în calitate de descendent al ultimului Hohenstaufen, vrea cu toate acestea să se înscrie în această mişcare, să-i atragă la el pe toți cei care duc „făcliile Gândirii, ştiinței şi libertății"[4]. Montecelli ilustrează disperarea lui Villiers, cultul semnificativ al gratuității actului, al cauzei pierdute, de asemenea temă tipic aureviliană, catastrofismul care îl face să vrea să vadă cum cade tronul putred al celor Două-Sicilii, căci lui nu îi plac „agoniile ridicole"[5]. Catastrofism care este ilustrat violent în *Etna la ea acasă*, povestire al cărei subiect este un holocaust generalizat (*dies illa!*), realizat cu mijloacele ştiinței şi la îndemâna tuturor; epigraful „Viitorul este al explozibilelor", este împrumutat de la „prințul Kropotkin". Piesa, printre altele, este dedicată „bogaților răi"[6].

„Feriți-vă de cei umili şi de cei trişti, şi de cei Săraci: ei sunt împotriva luminii aurului"[7]: acest îndemn al „Jupânului Pied" inspirat explicit de deputatul de extremă stângă Félix Pyat, transmite duritatea absolută a burghezului față

---

[1] Vezi fragmentele adunate în volum după *L'Eve future* în vechea ediție a *O.C.*, Paris, Mercure de France, 1922, p. 439.

[2] Emile DRONGARD, „Fragmente manuscrise din *Axël*", p. 59.

[3] *O.C.*, t. II, p. 287.

[4] *Ibid.*, p. 323.

[5] *Ibid.*, p. 288.

[6] *Histoires insolites*, p. 335.

[7] *Derniers contes publiés*, în *O.C.*, t.II, p. 728.

de dezmoşteniţii soartei, ilustrată de multe ori de Villiers şi mai ales în povestirea *Tâlharii*. Jupânul Pied are totuşi fantasmele sale revoluţionare şi începe să fredoneze cântecelul care propune „maţele celui din urmă preot" pentru „a-l sugruma pe cel din urmă rege"[1]. Deşi incriminează stânga politică, Villiers perpetuează grija, constantă în partidul legitimist, pentru problema socială. René Rémond a notat această orientare, prezentă deja în susţinerea răscoalei ţesătorilor din Lyon, şi care îi disociază puternic pe partizanii ramurei vechi a Bourbonilor de cei ai familiei de Orléans. De aceea gândirea politică a lui Villiers – şi este al treilea argument al nostru –, este marcată de grija pentru dreptate socială şi, în acelaşi timp, fidelă unei concepţii tradiţionale faţă de legăturile sociale. Contrarevoluţionar deci, dar cât se poate de re-actualizat din acest punct de vedere.

Ce pagină mai vehementă decât acest fragment datat 1889, dezgropat de *Noile relicve*:

Să fi miliardar – de o sută de ori miliardar, – de zece ori miliardar, – să faci parte din mulţimea nenumărată de milionari, adică să porţi în ochii tăi blestemaţi cele optzeci şi trei de mii de sinucideri anuale ale celor care nu au din ce trăi, din cauză că alţii au prea mult – şi să-ţi tragi cu sânge rece toată onorabilitatea din cele optzeci şi trei de mii de asasinate!

Ora e fierbinte, şi va veni! Cea care sfarmă tot, cu explozibilele sale puternice, cu indiferenţa sa, – şi o lege despre dreptul Omenirii. Să trăieşti în mijlocul acestor popoare în care aceşti miliardari, de o sută de ori milionari etc. sunt toleraţi, nu sunt neglijent ucişi şi aruncaţi la groapa de gunoi, înseamnă să trăieşti dezonorat, degradat de numele adevărat de om.[2]

Este epoca în care preferinţele legitimiste ale lui Villiers sunt cele mai explicite şi în care el dă drumul acestui strigăt de revoltă împotriva lipsei de omenie contemporană. În realitate, şi încă de la *Primele poezii*, opera sa este remarcabilă prin continuitatea conţinutului său. Chiar şi fără a ceda unor simplificări reducţioniste, gândirea sa poate fi prezentată ca fiind contrarevoluţionară, chiar şi numai pentru înrudirea sa cu cea a principalilor apărători ai tronului şi ai altarului, începând cu Maistre pe care, de fapt, nu îl invocă decât o dată[3]. Fără

---

[1] *Ibid.*, p. 724.

[2] *Nouvelles reliques*, p. 41.

[3] „Între om şi Dumnezeu nu există decât Orgoliul", declară abatele Maucombe, în *L'Intersigne* (*Contes cruels*, p. 700). Fraza provine dintr-o scrisoare a lui Joseph de Maistre către contele Jean Potocki (*Lettres et opuscules*, ed. A 8-a, Lyon, Vitte, 1883, t.I, p. 293).

a dezvolta aici, putem constata însă că concepția socio-politică a lui Villiers, opusă total egalitarismului, este aceea a unei societăți bazată pe *ordine*, ca cea din Vechiul Regim, și având ca fundament acceptarea tradiționalistă a ordinii naturale în care fiecare stare își are *locul său*[1], unde puterea omului nu se justifică decât prin supunerea față de Dumnezeu și de legea divină. El nu face distincție, încă de la primele opere, între dispariția regalității și cea a religiei, ceea ce este un fapt de mare valoare[2].

Originalitate lui Villiers, pe lângă calitatea literară a afirmațiilor sale și mânuirea virtuoasă a umorului și a ironiei, este fără nicio îndoială denunțarea cea mai dură și penetrantă, vizionară, s-ar spune în limbajul de astăzi, a ravagiilor comise cu bună știință într-o lume desacralizată, dezordonată, dereglată, lăsată în voia tuturor excesele de materialism. „Afișarea cerească" are astfel ca subiect, în numele necesarei productivități a orice, confiscarea cerului în scopuri comerciale și de propagandă politică. Este în același timp refuzul evident al oricărei transcendențe și interzicerea oricărei vieți contemplative sau pur și simplu interioară[3]. Cu un oarecare avans, Villiers a prevăzut și denunțat tirania mass-media, dezvoltarea teribilă a condiționării spiritelor și sufletelor: în *Navigatorul sălbatic* el o reprezintă prin obiceiul unei populații insulare „de a strânge între niște scânduri capetele copiilor [săi] pentru a-i împiedica să gândească vreodată la lucruri *prea nobile*"[4]. El sugerează în plus, în epoca secularizării puterii sacrale, distrugerea ordinii naturale și a naturii însăși, nu fără a ironiza, cu aceeași ocazie, în legătură cu derizoriile și paradoxalele paliative a ceea ce va fi ecologia[5].

„Profet al trecutului" – și al viitorului după cum se vede –, Villiers privește cu luciditate dincolo de epifenomenele al căror contemporan este; vorbind despre „descreștinare", el leagă relele prezente de cauza lor, pierderea spiritualității. Dezesperantă perspectivă pentru cine nu cunoaște o altă putere decât cea sacrală și care este înscris simbolic într-un apocaliptism cosmic: soarele este însemnat deja cu „petele morții"[6]. Această disperare îi hrănește atât evaziunea în ideal cât și umorul, născut din sentimentul derizoriei lipse de

---

[1] Papagalii simbolici din *Plagiaires de la foudre* sunt atât de nocivi doar pentru că nu sunt *„la locul lor"* (*Histoires insolites*, p. 236).

[2] Vezi *Isis*: „Ca și zeii și ca și regii, Arta, Inspirația și lubirea dispar!" (*O.C.*, t.I, p. 137).

[3] Vezi *Contes cruels*, p. 577: „La ce bun, de fapt, aceste bolte de azur care nu servesc la nimic decât la a întreține imaginația ultimilor vânzători de iluzii?"

[4] *Histoires insolites*, p. 301.

[5] Vezi *L'Amour du naturel*, *Nouveaux contes cruels*, în *O.C.*, t.I, p. 387.

[6] *L'Eve future*, în *O.C.*, t.I, p. 989.

însemnătate a orice într-o lume total decăzută. Din acest ultim punct de vedere el face şcoală, deşi importanţa influenţei sale literare asupra lui Laforgue, Jarry, Artaud, sau alţii este încă cu greu recunoscută.

Tot aşa cum nu este revoluţionar, Villiers nu este de fapt nici un reprezentat al „contrarevoluţiei" în măsura în care acest termen negativ şi ambiguu ar postula imposibilitatea întoarcerii în timp. Tentat de aventură din revoltă, acest iluzionist deziluzionat rămâne până la urmă esenţialmente credincios. Lui Félicien Champsaur îi declara: „Dacă Henric al V-lea s-ar hotărî să locuiască la Luvru aş fi regalist; aşa nu sunt decât un om de litere"[1]. Iar J.F.S. Jeanès evocă această replică a lui Villiers dată cuiva care spunea că seamănă cu cineva din vremea Ligii: „Această asemănare mi s-ar părea foarte plăcută dacă m-aţi număra printre simpatizanţii lui Henric al III-lea"[2]. Spre deosebire de Barbey, care apără Liga şi pe ducele de Guise din motive religioase, sau de Maurras care s-ar fi „coalizat cu Liga până la sacrificiu", Villiers, legitimist, respinge acest antecedent aristocratic al Revoluţiei.

ALAIN NÉRY,
Profesor emerit de literatură
la Universitatea din Angers.

[1] Félicien CHAMPSAUR, „Un mort viu", *L'Evénement*, 6 sept.1889.
[2] J.F.S. JEANÈS, *D'Après nature. Souvenirs et portraits*, Paris, Granville, 1946, p. 163.

XIV

HYPPOLITE TAINE SAU REVOLUȚIA FRANCEZĂ CONSIDERATĂ ÎN UNITATEA EI ÎN *ORIGINILE FRANȚEI CONTEMPORANE* 1876-1894

„Taine-primul istoric viu."[1]

„De fapt, istoria Revoluției este încă inedită"[2]; dacă autorul acestor cuvinte publicate în 1876 nu ar fi un om de știință atât de riguros ca Hyppolite Taine, l-am crede cu siguranță un naiv. Nu secolul al XIX-lea a asistat la publicarea tot mai multor analize, monografii și colecții oficiale despre Revoluție? Nu cu ajutorul studiilor revoluționare și-a înnoit istoria genurile literare? Secolele anterioare nu ne oferă nimic comparabil cu hagiografia plebee a lui Michelet din *Istoria Revoluției franceze* (1847-1853) sau îndemnul patriotic al lui Lamartine din *Istoria girondinilor* (1847); monumentala colecție în patruzeci de volume de acte legislative revoluționare și imperios adunate de Buchez și Roux se află în biblioteci; Mortimer și Ternaux fac să se succeadă sub tipar cu o cadență rapidă voluminoasa *Istorie a Terorii* (1868-1881); în fine, Louis Blanc a redactat în formă de pledoarie apărarea montagnarzilor (*Istoria Revoluției*, 1853), iar publicațiile privind anumite subiecte precise sunt nenumărate.

Intitulându-și opera *Originile Franței contemporane*, Taine atrage atenția asupra a ceea ce polua la vremea sa studiul Revoluției: a dizerta despre Revoluție însemna în secolul al XIX-lea a perpetua un *mit al originilor* fără de

---

[1] Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, nr. 254.

[2] Hyppolite TAINE, *Les Origines de la France contemporaine, L'Ancien Régime*, ed. a 5-a, Paris, 1878, Prefață, p. VII.

care consensul pare imposibil în Franța. Mit ambiguu de altfel, pentru că după modelul celor de felul său, el colportează povești despre morți violente și despre sacrificii necesare; mit a cărui asimilare continuă să fie subiect de respingeri sălbatice și de adeziuni entuziaste[1], nu există altă cale decât să ne mulțumim cu ce avem și să facem o triere, alegând între ceea ce se poate și ceea ce nu se poate folosi: „Neputând repudia moștenirea pe care ne-a lăsat-o 1789, trebuie să despărțim ceea ce este realizabil de ceea ce este himeric în această grea moștenire. Pentru multă vreme de aici înainte, aceasta este sarcina Franței și a societății moderne: ea nu se poate constitui în afara Revoluției"[2]. Aceste afirmații ale lui Leroy-Beaulieu semnalează măsura în care, pentru un francez, Revoluția este orizontul negândit dar de neocolit al apartenenței sale naționale, punctul orb al constituirii politicii contemporane, cu atât mai operatoriu cu cât este ignorat și cu atât mai prezent cu cât se ascunde. Revoluția nu este doar originea Franței contemporane, ea mai constituie încă *scena primitivă* a acesteia. La mai mulți autori dintre cei pe care i-am citat, interpretarea Revoluției ascunde, destul de rău de altfel, un proiect politic cu mai multă sau mai puțină consistență, în funcție de împrejurări. Constituirea Franței nu poate fi concepută decât ca o exegeză a istoriei revoluționare. În măsura în care acceptarea mioapă a lui 1789 este, excluzând orice judecată morală, cheia hermeneutică care dă acces la înțelegerea societății franceze, descifrăm rezistențele extraordinare, cu atât mai puternice cu cât erau inconștiente, care se opuneau percepției obiective a fenomenului revoluționar: în raport cu el, distanța necesară savantului nu este de dorit și nici măcar posibilă.

Ocultarea acestuia atinge gradul cel mai înalt la Tocqueville. Se cunoaște continuitatea pe care a postulat-o acesta între Vechiul Regim și Revoluție. În măsura în care a doua s-a mulțumit să accelereze evoluția inerentă a primului, el își interzicea înțelegerea fenomenului *ca atare*. Dacă Revoluția nu a făcut decât să pună în lumină ceea ce pregătea monarhia absolută de mai multă vreme, înseamnă că de la ea trebuie să ceri identitatea celei dintâi. Până la urmă i se poate cere lui Ludovic al XIV-lea să ne spună adevărul despre Revoluție. Cu Tocqueville, se poate face bilanțul fără a interoga deloc fenomenul revoluționar; se poate face economie cu privire la *istoria* sa, mulțumindu-te să o *gândești* prin excluderea evenimentelor care au jalonat-o și tratându-le pe acestea

---

[1] Astfel, Michelet spune povestea Revoluției „cu un simț iacobin care seamănă cu o divinizare" (Auguste COCHIN, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Paris, Plon, 1921, p. 130).

[2] Anatole LEROY-BEAULIEU, *Révolution et libéralisme*, ed.electronică disponibilă pe Internet, p. 11.

ca pe niște *fapte diverse* mai mult sau mai puțin glorioase sau regretabile - în funcție de perspectiva adoptată de autor. Tocqueville a condiționat o mulțime de istorici, în sensul în care *povestirea* revoluției este la el total distinctă de ceea ce însemna *adevărul său profund*. Această poziție era comodă și aptă să întrunească toate sufragiile, inclusiv ale celor care nu împărtășeau analiza implacabilă și până la urmă tradiționalistă a gentilomului normand. Cu Tocqueville, într-adevăr, insurecțiile, intimidarea sistematică, până și ghilotina, toată această față întunecată devenea anecdotică, aproape ireală, în orice caz un vis urât, a cărui descifrare nu aducea nimic nou cu privire la înțelegerea globală a Revoluției. Calea era deci trasată pentru Michelet și succesorii săi, care nu mai aveau altceva de făcut decât să se plaseze în afara oricărei perspective reflexive pentru a ridica *povestirea* la rang de somptuoasă *epopee* care nu este obligată să își pună întrebări cu privire la adevărul ei - sau mai degrabă care și-l conferă singură prin simplul fapt că se *povestește*. Schema este gata, Revoluția poate să acceadă la statutul de mit: suntem gata să construim pe baza ei o nouă religie, „optzeci și nouăismul", o putem remodela după bunul plac, putem să ne servim de ea ca de o matrice inepuizabilă a prezentului. *Filosofia* lui Tocqueville scotea Revoluția din *istorie* și îi dezlega pe *povestitorii* ei de obligația de a-i mai căuta adevărul. Analiza tocquevilliană le oferea o supapă comodă pentru a reduce atrocitățile revoluționare la niște ieșiri necontrolate ale unei mici haite de furioși. Ea îi ferea de dureroasa recunoaștere a legăturii *necesare* dintre fenomenul revoluționar, adus de ei la scara unui avânt spontan al naturii oprimată multă vreme de arbitrariul monarhic, și urletele sinistre ale femeilor care tricotau în timp ce asistau la deliberările Convenției, vociferările din secțiuni și cimitirele pariziene mustind de puroi. Aici intervine cea mai mare contribuție a lui Taine la istoria revoluționară, atunci când el integrează până și cele mai sordide fapte, în totalitatea lor, în *capacitatea de înțelegere* globală a Revoluției.

Retorica sângeroasă a secțiunilor constituie nu doar un accident de parcurs, ci fiecare din chemările lor la măcel sună ca un decret de aplicare a maximelor noului guvern francez. Relatând succesiunea faptelor, Taine dovedește că Revoluția a fost criminală *în esență* și nu *din accident*; nu mai poate fi acceptată ca venind de la sine; trebuie scoasă din locul în care îi place să se ascundă dându-se drept condiția posibilității oricărei modernități politice, pentru a o aduce în fața tribunalului rațiunii. Numai așa Revoluția poate deveni un obiect de studiu pentru istoric și nu doar o mașină care produce la infinit o

ideologie destinată să alimenteze practica politică, simbolismul național sau să stimuleze energia mahalalelor.

Pentru Tocqueville Revoluția este monarhia absolută ajunsă la adevărul ei profund. Punctul de vedere al lui Taine va fi, cum putem să ne aşteptăm, contrariu. Revoluția constituie un fenomen cu totul nou care nu seamănă cu niciunul din fenomenele anterioare. Însă prin aceasta, el se obligă să găsească punctul de vedere de la care pleacă unitatea sa. Să observăm că acest punct nu îi punea probleme lui Tocqueville. Pentru acesta, Revoluția se opreşte la 1791 cu promulgarea unei noi Constituții care pune suveranitatea în mâinile Adunării legislative. Noua conformație a puterii este completată în curând de legea Le Chapelier care interzice orice altă formă de asociere decât cea autorizată expres de legiuitor: este încheierea logică a absolutismului şi a dizolvării programate a corpurilor intermediare. Ceea ce a urmat, între 1792 şi 1795, nu mai este decât o farsă sinistră, exterioară adevăratului teatru al operațiilor, ca de altfel, la drept vorbind, şi 14 iulie sau 5-6 octombrie 1789. Şi aici Tocqueville a făcut şcoală, pentru că a permis secolului al XIX-lea să trăiască culcat pe urechea unei certitudini ce s-ar putea rezuma la lozinca următoare: „da lui 1789 (=suveranitatea poporului, primatul legii, reprezentarea națională), nu lui 1793 (=Teroarea, legi privind suspecții, ghilotină,etc.)"; acest consens facil apare sub o formă canonică în scrierile lui Edgar Quinet: „Nu necesitatea lucrurilor a dat naştere sistemului Terorii, ci ideile false"[1].

Taine, din contră, încearcă să pună ansamblul perioadei 1789-1795 sub acelaşi titlu, pentru a defini esența specifică fenomenului revoluționar. Aşa cum scrie Augustin Cochin: „Poporul liber este masa, mulțimea dezlănțuită, lăsată în voia ei, a instinctului, a sugestiei de moment, fără limite, fără şef, fără lege, aşa cum s-a arătat el în iulie 1789 privirilor şocate ale «filosofilor»; monstru uriaş, inconştient, urlător, care a înspăimântat Franța timp de cinci ani şi care a lăsat în sufletele celor care l-au văzut o groază de nevindecat [...] fenomen istoric rău înțeles, niciodată studiat direct din interiorul său... până la Taine"[2]. În măsura în care arată continuitatea procesului care se joacă între 1789 şi 1795, el tinde să facă din revoluție un *bloc*, un tot. După Taine, istoria acestor ani constă în explicitarea progresivă a conținutului lor începând cu 1789: democrația pură; istoria etapelor Revoluției este cea a explicitării ei progresive. Faimoasele „legi" din prerial (luna a noua) încolțesc printre pietrele dislocate ale Bastiliei. Cu

[1] Edgar QUINET, *Révolution*, 1868, t.I, p. 30.

[2] A. COCHIN, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne*, p. 48.

acest preț se delimitează esența Revoluției. Adevăr care deranjează, cu siguranță. Ne obișnuisem să venerăm poporul eroic care își ia destinul în propriile mâini, și ne trezim că adorăm niște hoarde de bandiți care de droghează cu *Père Duchesne* și se îmbată cu sângele proscrișilor. Obiectul studiului lui Taine este tocmai acest popor în care constă forța Revoluției; el se extinde la categorii din ce în ce mai restrânse pe măsură ce epurările, feuillanții, girondinii, dantoniștii și alții le reduc la epurarea care împovărează Franța timp de mai multe luni ale lui 1794. Dar, în fond, acest *popor* a rămas mereu același. Ca *ființă colectivă*, el este adevărata forță motrice a Revoluției rămasă mereu identică cu ea însăși. „Taine este primul, și în aceasta constă gloria sa, care a îndrăznit să îl privească drept în față și să-i ceară actele la control. Primul care a vrut să definească, să înțeleagă fenomenul revoluționar, să facă cunoștință cu «poporul suveran», cu «opinia patrioată» dintre 1789 și 1794, cei cinci ani de domnie a libertății filosofice"[1].

„Poporul" răsculat constituie deci obiectul *material* al istoricului Taine, dar în același timp îi furnizează oare și obiectul *formal*, ceva prin care să îl poți cunoaște? Va trebui să uităm că Revoluția a fost un regim de opinie, unul din cele mai perfecte din câte s-au realizat vreodată. Actorii săi nu încetează să vorbească, să scrie, nu atât pentru a apăra niște argumente cât pentru a fi aplaudați și a-și atrage grațiile unor clientele care răcnește la picioarele lor. Un regim de opinie are tendința să exacerbeze distincția dintre motivele aparente ale acțiunii – depinzând de conjunctură și de manipulări – și motivele reale, sistematic trecute sub tăcere. Abundenta documentație a lui Taine vrea să facă cunoscută puterea democratică așa cum *este*, nu *cum vrea ea să fie văzută*. El face istoria *reală* – în opoziție cu istoria *oficială* care umple discursurile, paginile ziarului *Le Moniteur*, „deliberările" Societății iacobinilor – a democrației pure. Iacobinismul proiectează mereu un ecran opac făcut din discursuri, din cuvântări și articole de presă în fața celui care îl privește de prea aproape.

Taine este deci unul dintre primii analiști ai unui fenomen extrem de dificil de înțeles dat fiind că nu trebuie deloc să te bazezi pe ceea ce îți permite el să vezi despre el și că, în rest, el se ascunde. De aceea Taine înlătură cât poate mai mult relatările oficiale și piesele de propagandă. El adună mai ales „o mulțime de documente manuscrise, corespondența unui mare număr de intendenți, directori de ajutoare, magistrați, fermieri, generali, [...] corespondența

[1] *Ibid.*, p. 52.

comandanților militari dintre 1789 și 1790, scrisorile, memoriile și statisticile amănunțite conținute de cele o sută de dosare ale comitetului ecleziastic, corespondența [...] administrativă a județelor și municipalităților cu miniștrii dintre 1790 și 1799"[1] – majoritatea oameni cu experiență și binecrescuți, cu vedere clară și buni povestitori, care nu exagerează din frică și nici nu mint din calcul. Autorii citați de Taine ar putea fi ușor caracterizați ca șefi naturali ai societății tradiționale. Constituită de către interesele sale, valorile și istoria sa, ea își creează singură autoritățile. Așa cum spune Furet, în Vechiul Regim corporativ, „politica nu este decât extensia activităților sale reale[2]. Numai aceste documente ne pot arăta niște chipuri vii, mici nobili, preoți, călugări și călugărițe de provincie, avocați [...] plugari și meșteșugari, ofițeri și soldați [...] doar ele ne pot arăta în amănunt și de aproape cum trăiau oamenii [...] datorită lor putem da cifre exacte, să știm, oră cu oră, ce au făcut în timpul unei zile [...] cu asemenea surse de informații devenim aproape contemporani cu oamenii cărora le scriem istoria și de nenumărate ori, în Arhive, cu ochii pe hârtia îngălbenită de scrisul lor de demult, eram tentat să le vorbesc cu voce tare"[3].

Este cazul tipic al oamenilor reduși la tăcere de vacarmul secțiunilor. Acesta ne este redat de documentația oficială produsă în serie după un model stereotip: „Priviți cu atenție la [...] monumentele autentice ale gândirii sale, *Le Journal des amis de la Constitution*, gazetele lui Loustalot, Desmoulins, Brissot, Condorcet, Fréron și Marat, opusculele și discursurile lui Robespierre și Saint-Just, dezbaterile din Legislativă și din Convenție, cuvântările, adresele și rapoartele girondinilor și montagnarzilor, sau, pe scurt, cele patruzeci de volume de extrase compilate de către Buchez și Roux. Niciodată nu s-a vorbit atât de mult pentru a se spune atât de puțin; vorbăria goală și emfaza sforăitoare înecă orice adevăr în monotonia și exagerările lor. În această privință, experiența este decisivă: în acest interminabil talmeș-balmeș, istoricul care caută informații precise nu va găsi nimic demn de reținut; poate citi kilometri întregi, abia dacă găsește un fapt, un amănunt instructiv, un document care să evoce în fața ochilor săi o fizionomie individuală, care să-i arate sentimentele adevărate ale unui sătean sau ale unui gentilom, care să-i zugrăvească pe viu interiorul unei primării sau al unei cazărmi, o municipalitate sau o răzmeriță [...] Toată această Franță vie, imensa tragedie pe care o joacă douăzeci și șase de milioane de

[1] H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine, L'Ancien Régime*, Prefață, p. VII.
[2] François FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 274.
[3] *Ibid.*

personaje pe o scenă de douăzeci şi şase de mii de mile pătrate, îi scapă iacobinului; în ceea ce scrie, ca şi în mintea sa nu există decât nişte generalităţi fără substanţă [...] ele se desfăşoară într-un joc ideologic, uneori cu o intrigă foarte succintă atunci când scriitorul este un cugetător profesionist ca, de exemplu, Condorcet, dar cel mai adesea cu iţe extrem de complicate şi prost înnodate, cu ochiuri lăbărţate şi descusute, atunci când cel care vorbeşte este un politician improvizat sau un ucenic filosof ca deputaţii obişnuiţi sau cuvântătorii de club. Este scolastica unor pedanţi debitată cu emfaza unor energumeni. Tot vocabularul său nu are mai mult de vreo sută de cuvinte, iar toate ideile se rezumă la una singură, cea a omului în sine: unităţi umane, toate la fel, egale, independente şi care pentru prima oară fac contracte împreună, iată concepţia lor despre societate. Nu există ceva mai scurtat, căci, pentru a o forma, omul a trebuit să fie redus la minimum; niciodată nişte minţi politice nu s-au uscat într-un asemenea grad şi asemenea părtinire. Căci sistemul... le-a sărăcit"[1].

Dat fiind că principala originalitate a lui Taine constă în a arăta unitatea procesului început în mai 1789 şi continuat fără şovăire, cu o exactitate de metronom, până în iulie 1794, putem discerne încă din primele dezbateri ale Constituantei, germenii dictaturii viitoare. Taine îşi consacră cea mai bună parte a erudiţiei sale acestei demonstraţii.

Astfel Taine a scos la iveală funcţionarea, încă din 1789, mecanismului pe care Augustin Cochin îl va numi „maşina". El înţelegea prin aceasta „o formă de socializare al cărei principiu este ideea că membrii săi trebuie, ca să-şi menţină rolul, să se dezbare de orice particularitate concretă şi de existenţa lor socială reală". Este inversul corpurilor din Vechiul Regim care proveneau dintr-o comunitate reală de interese profesionale sau sociale. Aceste societăţi „se caracterizează exclusiv prin raportarea la idei [...]. Ele nu au să delege nicio autoritate, nici să-şi aleagă vreun reprezentant: ele sunt o maşină de produs opinii unanime"[2]. Taine arată că uniformitatea abstractă a unui consens pur verbal a contaminat deja adunările destinate să aleagă reprezentanţi în stările generale: „Nobilii cei mai recalcitranţi au revendicat în caietele lor drepturile

[1] H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine, La Révolution*, t.II, *La Conquête jacobine*, Paris, 1881, p. 20-22.
[2] Fr. FURET, *Penser la Révolution française*, p. 271.

omului, iar Mounier, principalul adversar al demagogilor, conducea comunele atunci când s-au declarat Adunare națională"[1].

Taine descrie admirabil parlamentarii de la 1789 ca pe un popor de indivizi abstracți care își fabrică o legitimitate, trăgându-și concluziile din detașarea lor completă față de interesele reale. Într-un asemenea tip de societate, legea este creată în orice moment de voința generală: „La început, nu erau siguri; însă un pas îl aduce pe celălalt; mai de voie mai de nevoie, ei înaintează sau sunt împinși de la spate: când văd prăpastia este prea târziu; sunt împinși în ea de propriile lor concesii și de logică; nu mai pot decât să strige, să se indigneze; dând drumul punctului de sprijin, nu se mai pot opri. - În ideile generale există o putere teribilă, mai ales dacă sunt simple și pătimașe [...]. Priviți la cele trei sferturi din deputați, spirite noi, informate, fără altă știință decât câteva formule filosofice curente, fără alt fir roșu decât logica pură, lăsați pe mâna declamărilor avocățești, a vociferărilor gazetelor, a sugestiilor amorului lor propriu, a sute de mii de voci care, din toate părțile, la bara Adunării, la tribună, în cluburi, pe stradă, în propria inimă, le repetă în cor aceeași lingușeală: „Sunteți suverani și atotputernici. Doar în voi rezidă dreptul. Regele nu e prezent decât ca să vă execute voințele. Orice ordin, corporație, putere, asociație civilă sau ecleziastică este nulă și neavenită deîndată ce ați declarat-o ca atare; ați putea schimba chiar și religia. Voi sunteți părinții patriei. Ați salvat Franța, regenerați specia umană. Lumea întreagă vă admiră; încheiați-vă glorioasa lucrare și mergeți mai departe, mereu mai departe." Împotriva acestui val de seducții și solicitări, doar un bun simț superior și niște convingeri bine înrădăcinate pot rezista; oamenii obișnuiți și cei nehotărâți sunt luați de val. În concertul aclamațiilor, ei nu aud zgomotul ruinărilor pe care le-au declanșat. În cel mai bun caz își astupă urechile, fug de strigătele oprimaților; refuză să admită că opera lor a putut să fie nocivă, acceptă sofismele și minciunile care o justifică; suferă că, pentru a-i scuza pe asasini, sunt calomniați asasinații; îl ascultă pe Merlin de Douai care, după două - trei răscoale, când în toate provinciile se jefuiește, se dă foc și se ucide,

---

[1] H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine, La Révolution*, t.I *L'Anarchie spontanée*, Paris, 1878, p. 165; nota continuă: „Deliberarea stărilor din Dauphiné redactată de Mounier și semnată de două sute de gentilomi (iulie 1788): «Drepturile oamenilor derivă doar din natură și sunt independente de convenții»"; perspicacitatea lui Taine anunță lucrările lui Cochin referitoare la începerea procesului revoluționar în adunările nobililor sau avocaților din vara lui 1788, în noua formă de consens politic care are ca origine egalitarismul abstract al societăților de gândire.

vine şi declară, în numele comitetului feudal că „trebuie să i se prezinte poporului o lege dreaptă care să reducă la tăcere egoismul feudatar care, de şase luni, se vaită atât de indecent că e jefuit, o lege înțeleaptă care să-l readucă la datorie pe colonul rătăcit o vreme de resentimentul unei îndelungi exploatări". Iar dacă într-o bună zi, la încheierea sesiunii lor, patriarhul supraviețuitor al partidului filosofic, Raynal, strigă în mod surprinzător adevărul care se aude până la tribuna lor, ei sunt indignați de sinceritatea lui ca de un atentat şi nu îl scuză decât tratându-l de imbecil. Un legislator omnipotent nu poate să se dezmintă; el e condamnat, ca un rege, la admirația publică față de sine însuşi. „Nu existau printre noi, spune un martor, treizeci de deputați care să gândească altfel decât Raynal dar, în momentul în care se aflau unii în fața celorlalți, onoarea Revoluției, perspectiva avantajelor sale erau un punct din dogmă în care trebuia să crezi"; şi, împotriva propriei judecăți, a propriei conştiințe, moderații, prinşi în plasa propriilor acte, se alătură revoluționarilor pentru a desăvârşi Revoluția"[1]. Această ultimă frază pune în lumină o conştiință uimitor de modernă asupra limbajului care reclamă dispariția subiectului în constituirea câmpului politic. Parlamentarii Revoluției nu sunt atât autorii propriilor vorbe cât oglinzile sau ecoul consensului fabricat de forța persuasivă a câtorva idei simple. Oricare le-ar fi convingerile, luările lor de poziție publice nu fac decât să reflecte prin mimetism ceea ce le suflă discursul servit de oratorul precedent. Opinia lor personală se poate foarte bine afla în contradicție flagrantă cu consensul care se elaborează, acesta din urmă îşi extrage legitimitatea din faptul că participă la un nivel de realitate superioară, genul literar al discursului *„more jacobino"*. Cât despre cei care persistă în opoziția lor față de consensul artificial al voinței generale, vor fi repede înlăturați fie din Adunarea Constituantă, din Legislativă sau din Convenție, fie din adunările primare care au sarcina să îi aleagă: „La 12 iulie 1791, apelul nominal decretat împotriva absenților arată că lipseau o sută treizeci şi doi de deputați. Cu unsprezece zile înainte, printre cei care mai erau prezenți, două sute şaptezeci au declarat că nu vor mai lua parte la deliberări. Astfel, înainte de elaborarea Constituției, toată opoziția, mai mult de patru sute de membri, mai mult de o treime din Adunare a fost pusă pe fugă sau redusă la tăcere"[2]. *Epurarea* este deci un moment cheie al prelucrării opiniei unanime.

---

[1] *Ibid.*, p. 166-168.

[2] H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine, La Révolution*, t.I, *L'Anarchie spontanée*, p. 173.

Amenințarea în colegiile electorale[1] care îi îndepărtează sistematic pe alegătorii conservatori, șefii de palme din Adunare care îl împiedică să vorbească pe orice orator de dreapta, sau chiar presiunile pentru a interzice asocierile opozanților[2]: Taine ne prezintă în aceste evenimente nu niște mijloace lipsite de scrupule prin care un mic grup de ambițioși ar fi vrut să pună mâna pe noile instituții, ci procedura firească a noului regim fondată pe consensul abstract al voinței generale. Bandele înarmate de „patrioți" nu violează decât o legalitate formală; în realitate ar trebui să le fim recunoscători că înapoiază adevărata natură unui regim legitimat de unanimitate, în care opoziția, deliberarea și reflecția au devenit niște insulte la adresa suveranității. Din acest punct de vedere, bandele plătite de beți și de soldați care invadează galeriile și care pot fi văzuți în toate etapele Revoluției, sunt fierul ei de lance: garanția că regimul va fi ceea ce trebuie să fie în mod firesc, *prin natură*. Moliciunea opozițiilor legale în fața acestor stări de fapte pune în lumină mai degrabă modul normal al dictaturii poporului de către popor.

După cum scrie Taine, „pentru a pune mâna pe putere, la început, Adunarea a tolerat sau solicitat ajutorul străzii. Dar luându-i ca aliați pe răzvrătiți, ea și-a găsit niște stăpâni noi; de atunci înainte [noiembrie 1789], la Paris ca și în provincie, principala putere de stat este forța ilegală și brutală"[3]. Bandele de spadasini nu sunt niște executanți, ci conștiința noului regim. Este germenul ce va fi dus la perfecțiune de către anul 1793. Democrația revoluționară este guvernarea poporului de către el însuși. Bandele gălăgioase de la Palais-Royal au făcut loc societăților permanente afiliate la clubul iacobinilor pentru care sunt o reflectare a propriei imagini, dar va fi aceeași substituire: factiunea în locul societății civile și a statului. Opinia produsă în mod colectiv a cărei imagine mitică este restituită de societăți parlamentarilor

---

[1] În legătură cu intimidările sistematice din adunările primare, partea cea mai puțin cunoscută, dar poate cea mai decisivă a revoluției, vezi H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine, La Révolution*, t.II, *La Conquête jacobine*, ed. 1890, cartea II „Prima etapă a cuceririi", cap. I, p. 72-93.

[2] *Ibid.*, p. 79-80: Taine relatează întâmplarea interesantă dintr-un club fondat de liberalii cei mai cuminți, Malouet, Clermont-Tonnerre, cu numele de Prietenii constituției monarhice, la sfârșitul lui 1790 și începutul lui 1791; în momentul când clubul număra deja mai mult de 800 de membri, contractul pentru localul unde se adunau este anulat subit de către proprietar care se teme de devastările „patrioților de la Palais-Royal"; curând se vor instala în casa contelui de Clermont-Tonnerre.

[3] H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine, La Révolution*, t.I *L'Anarchie spontanée*, p. 168.

devine unica expresie a voinței generale. „Poporul" coincide în mod supranatural cu puterea. După cum scrie Furet, „această credință este matricea totalitarismului"[1].

Într-un asemenea regim, parlamentarii nu sunt reprezentanți, ci „președinți ai poporului", revocabili *ad nutum* de către acesta. Regele este astfel, începând cu 1791, un simplu angajat. Președintele Adunării naționale primește titlul de „președinte al națiunii"[2].

În consensul voinței generale, indisciplina nu poate proveni decât de la „răii cetățeni" sau de la „complotiști" care se smulg ei înșiși de sub protecția civică. Adevărul socializat este prin esență maniheist: pentru că este bun în întregime, trebuie ca contrastul său să fie zugrăvit în cele mai negre culori. Este cât se poate de firesc ca consensul produs de Constituantă încă din iulie 1789 să vadă ridicându-se împotriva sa hoarde de „conspiratori". Opoziția este astfel sistematic asimilată cu conspirația, în conformitate cu modul de producere al unei opinii unanime, imaginare și bazată pe lozinci. Încă o dată Taine este printre primii care a pus în evidență unitatea fundamentală a procesului care conduce la instaurarea Comitetului de cercetare, la 28 iulie 1789, și care trebuie să sfârșească, în forma sa perfectă, cu legea privind totalitatea suspecților și cu tribunalul revoluționar: Adunarea instituie „un Comitet de cercetare, pentru a descoperi «crimele de leznațiune»; nimic mai vag decât un asemenea cuvânt, nimic mai dăunător decât o asemenea instituție. Reînnoit în fiecare lună, lipsit de agenți specializați, compus din deputați creduli și neexperimentați, acest Comitet, care trebuie să facă oficiile unui Lenoir sau ale unui Fouché, își suplinește incapacitatea prin violență, iar procedeele sale sunt deja cele ale inchiziției iacobine. Alarmist și bănuitor, el incită la delațiune și, pentru că nu descoperă niciun complot, le inventează. Pentru el, veleitățile sunt acte iar planurile nesigure devin atentate comise. Pe baza denunțului unui servitor care a ascultat pe la uși, pe baza bârfelor unei spălătorese care a găsit un bilețel în buzunarul unui halat de baie, pe baza unei scrisori greșit interpretate, pe baza unor indicii vagi pe care le completează și leagă între ele cu imaginație, el clădește o lovitură de stat, face interogatorii, percheziții la domiciliu, descinderi nocturne, arestări, exagerează, zugrăvește în negru, și vine să denunțe totul în ședință publică la Adunarea națională. Mai întâi este complotul nobilimii bretone pentru a da orașul Brest pe mâna englezilor, apoi complotul de la 14 iulie pentru a da foc Parisului, apoi complotul lui Favras pentru a-i ucide pe La

[1] Fr. FURET, *Penser la Révolution française*, p. 282.

[2] H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine, La Révolution*, t.II *La Conquête jacobine*, p. 186.

Fayette, Necker şi Bailly, apoi complotul lui Augeard pentru a-l răpi pe rege, apoi altele şi altele, de la o săptămână la alta, fără a le mai socoti pe cele care fojgăie în minţile ziariştilor şi pe care Desmoulins, Fréron, Marat le dezvăluie cu surle şi trâmbiţe la fiecare apariţie"[1].

Alternativa care va duce pe de o parte la dictatura poporului de către el însuşi în timpul Terorii, apoi la preluarea puterii de către un regim dictatorial fără contraputere apare profetic în corespondenţa ambasadorului american: „Ei vor o constituţie americană cu un rege în loc de preşedinte, fără să se gândească că nu au cetăţeni americani care să susţină această constituţie. [...] Dacă au bunul simţ să le dea nobililor în calitate de nobili o parte măcar din autoritatea naţională, această constituţie liberă va dura poate. Altfel însă, ea va degenera fie într-o monarhie pură, fie într-o mare republică, o democraţie [...] poporul, curând ostenit şi plictisit de furtuni şi lăsat fără apărare pe mâna seducătorilor sau a opresorilor săi, va rupe cârma sau o va da celui care este destul de curajos ca să o poată ţine"[2]. Aceste *profeţii* uimitoare nu au alt scop la pozitivistul Taine – fără îndoială omul cel mai puţin înclinat din lume să vadă o cauză supranaturală lucrând pentru Revoluţie – decât să semnaleze continuitatea perfectă între principiile noii conduceri şi consecinţele practice ale actelor sale. Taine a scris marele palimpsest al guvernării revoluţionare.

Taine ajunge la capătul unui proces în care Revoluţia schimbată sub aspectul irenic şi consensual al „principiilor lui 89" atât de dragi Dl. Homais s-a adeverit a fi conceptul cel mai operaţional al politicii franceze – şi poate cel care a contribuit cel mai mult la precaritatea sa. 1830, 1848, 1851, 1870, Comuna, mai 1877: Revoluţia invocată fără încetare ca poveste fondatoare se adevereşte a fi principiul umilitor care nu îi permite Franţei accesul la stabilitate. Cu Taine, Revoluţia demascată încetează să mai fie o modalitate pentru un conflict fără scop de legitimitate. Ea se integrează în patrimoniul naţional cu măreţiile şi slăbiciunile sale. Dar nu este interzis să vedem în opera sa matricea unei critici mult mai radicale a fenomenului revoluţionar. Analizele aprofundate al lui Cochin nu ar fi existat fără Taine.

FR. RENAUD SILLY,
istoric.

---

[1] H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine, La Révolution*, t. I, L'Anarchie spontanée, p. 176-177.
[2] *Ibid.*, p. 158-159.

XV

AUGUSTIN COCHIN ŞI „NOUA ISTORIE" A REVOLUȚIEI

Pentru Marie de la Martinière

Istoricul cel mai original al Revoluției este şi cel mai puțin cunoscut. Înainte de exhumarea sa în Franța de către François Furet în 1978[1], el părea aproape în întregime uitat, cu excepția câtorva fideli. Augustin Cochin (1875-1916) s-a născut într-o veche familie din marea burghezie pariziană, înnobilată în timpul Restaurației dar de orientare liberală şi orleanistă. Bunicul său, al cărui prenume îl purta, fusese prieten cu Montalembert[2]. Găsim o mențiune şi un citat despre acest notabil erudit în lucrarea clasică a lui René Rémond *Dreapta franceză*: „Reformele sociale din 1789 şi guvernul parlamentar, că vrem că nu vrem, e ceea ce numim civilizație"[3]. Tânăr istoric necunoscut, Augustin Cochin îşi însuşeşte teza opusă, cea a lui Taine şi în același timp a istoriografiei de stânga, cel puțin în legătură cu acest punct: „Optzeci şi nouăismul este o poziție înțeleaptă poate în politică, dar imposibil de apărat din punct de vedere istoric"[4] şi denunță această interpretare „măsurată, simțită, liberală, derizorie, care de o sută de ani încoace corectează şi atenuează înfricoşătoarea amintire".

Originalitatea operei lui Cochin nu constă desigur în această distanțare față de tradiția liberală. Însă îi conotează profund demersul şi cercetarea. Intuiția care îl face să-şi însuşească ideea de „bloc" cu privire la revoluție este strâns legată de metoda sa istorică. Aceasta îi este datoare atât tradiției

---

[1] François FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, reed. col. „Folio Histoire", 2005.

[2] Vezi însemnarea biografică în Antoine DE MEAUX, *Augustin Cochin et la Genèse de la Révolution*, Paris, Plon, 1928.

[3] René RÉMOND, *Les Droites en France*, Paris, Aubier, reed.1982, p. 130.

[4] A. DE MEAUX, *Augustin Cochin et la Genèse de la Révolution*, p. 38.

istoriografice contrarevoluționare cât și celei a stângii hagiografice. O anecdotă extrasă dintr-o scrisoare adresată tatălui său, Denys, baronul Cochin, în 1900, lămurește opțiunea precoce a tânărului cartist: „Joi seara eram la F..., unde i-am întâlnit pe Paul și pe bunicul său, amândoi foarte preocupați: Dl. De R....se plângea de Franța și de armată și căuta pe cineva cu care să vorbească de rău guvernul [...] iar Paul se văita că porcii, vacile, oile, toate animalele sale s-au îmbolnăvit. O vacă mare, atinsă de boală pe când se întorcea de la pășune, s-a culcat în mijlocul drumului și a trebuit să fie lăsată acolo, iar în fiecare dimineață Paul, grijuliu, se ducea să îi ducă demâncare. Mi-am spus în mod firesc: iată două evenimente între care trebuie să alegi atunci când vrei să faci istorie. Istoria afacerilor Dreyfus este mai ușoară și mai amuzantă. Dar dacă am cunoaște-o ceva mai bine pe cea a miilor de Paul care-și îngrijesc boii de când e lumea și pământul, prima ni s-ar părea neînsemnată." Această a doua concepție despre istorie, această „nouă istorie" impregnată de sociologie, este cea pe care Cochin a hotărât să o aplice Revoluției, în contrast cu predecesorii și contemporanii săi și chiar cu istoricii mai recenți. Evocându-i metoda teoretică, François Furet scrie: „Trebuie să luăm în seamă această ambiție, căci după șaizeci de ani ea este încă nouă. Calea deschisă de Cochin nu a avut urmași, chiar și după ce știința politică a primit toate consacrările universitare"[1].

Contrarevoluționar dar nu în suflet, convins, ca și Péguy, că Revoluția „s-a prefăcut că scapă lumea din ghearele unei așa zise sclavii politice", Cochin scapă rar ocazia de a lua distanță față de expresiile clasice ale acestui curent. Astfel el îl ironizează pe Părintele Barruel și „conspirația sa de melodramă" care îl vede pe Voltaire inițiatorul complotului teroriștilor. În vasta sa anchetă privind societățile de gândire, lojile nu sunt privite decât prin prisma apartenenței lor la un ansamblu mai vast. Respingerea tezei reacționare naive cu privire la rolul esențial al masoneriei în geneza Revoluției este expusă cât se poate de explicit într-o scrisoare pe care i-a adresat-o lui Maurras[2]: „În loc să o considerăm [masoneria] mai întâi în sine ca pe un monstruos complot, apoi să ne chinuim să introducem această mașină colosală în urzeala istoriei obișnuite - încercare, firește, imposibilă-ar fi bine să facem drumul în sens invers: am pleca chiar de

[1] Fr. FURET, *Penser la Révolution française*, p. 54.

[2] Datată 4 octombrie 1904. Augustin Cochin și Maurras nu și-au scris decât două scrisori, ambele legate de același subiect. În legătură cu manevrele postume ale lui Maurras și replica Doamnei Denys Cochin, vezi Fred E. SCHRADER, *Augustin Cochin et la République française*, Paris, ed. Seuil, 1992, p. 101-103.

la istorie, studiată de foarte aproape. În loc să începem cu planurile regicide ale lui Weishaupt şi crimele grupului Kadosch, am încerca urmărirea acţiunilor cutărui grup «patriot» într-un oraş de provincie. În loc să ne ocupăm de documentele masonice propriu-zise, rare şi echivoce cel mai adesea, am pleca de la documente de arhivă obişnuite; studiindu-le de aproape, punând în lumină nume şi date, ajungem la «filajul» oamenilor, la urmărirea lor într-o serie de demersuri care, luate separat nu frapează prin nimic; dar, văzute în ansamblu, pot revela un sistem ingenios şi o înţelegere misterioasă -iar această impresie devine emoţionantă când comparăm această muncă în două provincii diferite şi îndepărtate."

Acest demers şi sensul său nu pot decât să le scape reprezentanţilor istoriei oficiale a Revoluţiei. Furet evocă în legătură cu aceasta „interpretarea total greşită" a lui Aulard pentru care încercările lui Cochin nu sunt decât o nouă versiune a tezei contrarevoluţionare despre un complot masonic la originea Revoluţiei, contrasens devenit curent şi care va însemna excomunicarea lui Cochin din domeniul istoriografiei universitare. Ignoranţa deliberată faţă de demersul său arată în special, dincolo de ostilitatea faţă de şcoala contrarevoluţionară, rezistenţa încăpăţânată a istoricilor instituţionali în faţa unei lecturi sociologice a istoriei revoluţionare[1].

În acelaşi timp Cochin avea şi speranţa unei „dezenclavizări". Într-o scrisoare din 1909, el evocă „neînţelegerile seculare care au oprit, până în zilele noastre, accesul istoricilor de profesie la istoria Revoluţiei. Ei se ţineau din instinct departe de un teren pe care nu puteau risca să înainteze fără a se ţine de bara de protecţie: litera textului, materialul faptic. [...] Sper şi cred că se apropie timpul în care vom putea călători în ţara iacobină - în acest centru african al istoriei moderne - fără să fim Taine, sau Aulard, sau Stanley, sau rege negru. Numai în ziua aceea vom defrişa, vom lucra în sens util, scurt, metodic al cuvântului - ceea ce nu au făcut nici unul nici altul"[2]. Astfel, din raţiuni metodologice de aceeaşi natură, Cochin se ţine la distanţă de Taine, pe care în principiu îl apărase într-una din primele sale publicaţii[3]. Un sfat pentru prietenul său Antoine de Meaux: „Nu îl citi prea mult pe Taine, care se mai află încă la stadiul de a judeca, de a lovi cu toporul şi de a reproşa oamenilor fapte

---

[1] Fr. FURET, *Penser la Révolution française*, p. 262.

[2] A. DE MEAUX, *Augustin Cochin et la genèse de la Révolution*, p. 280.

[3] Augustin COCHIN, *La Crise de l'histoire révolutionnaire. Taine et M. Aulard*, Paris, Honoré Champion, 1909.

ce sunt ale regimului, de unde o obositoare monotonie violentă." Dintele esențial pe care îl are Cochin împotriva lui Taine ține deci mai mult de concepția sa esențial psihologică cu privire la istorie (cel din urmă fiind mai degrabă dependent de ideologii și empirismul anglo-saxon). În eseul evocat, în care vrea să respingă criticile adresate de Aulard lui Taine în legătură cu sursele sale, Cochin se delimitează mai clar de această concepție care, după părerea lui, nu explică nimic. Paradoxul este că, dincolo de cele trei lecturi profund divergente - lectura psihologică a lui Taine, cea hagiografică a lui Aulard și cea sociologică a lui Cochin - toți cei trei istorici împărtășesc punctul de vedere asumat de republicanii vremii împotriva celui al liberalilor conservatori și care rezumă celebra formulă a lui Clemenceau: Revoluția este un bloc.

Însă această teză care conține la cei mai mulți conotații politicianiste, apare în ochii lui Cochin ca o evidență care se impune de la sine în legătură cu sursele pe care, tot pentru prima dată, le exploatează sistematic.

Metoda sa de cercetare îi permite lui Cochin să evite, înțelegând, cursele istoriei oficiale. El se ridică în special împotriva ideii false, întreținută, privind caracterul spontan al evenimentelor revoluționare și împotriva lipsei de hotărâre a autorilor lor. Citindu-l pe Aulard, el face ironii cu privire la „epopeea marelui *cineva*": „Critica știe ce înseamnă cinci sute sau două mii de meșteșugari sau de burghezi, ea nu știe ce înseamnă *cineva*, «poporul», sau «Parisul» sau «națiunea». Ea întreabă cine este acest «bun patriot» anonim care depune o moțiune oportună. Cine este celălalt care aplaudă la fiecare cuvânt. Cine cel de-al treilea care se improvizează în orator al poporului"[1]. El constată că purtătorii de cuvânt ai istoriei republicane nu pun niciodată asemenea întrebări și că ancheta pe care o face despre faptele revoluționare nu a mai fost făcută niciodată. Ori, ea duce la o concluzie fundamentală: nu există mișcare spontană. În primul rând, cercetările și analizele caietelor de doleanțe conduc la identificarea unor modele de caiete difuzate din capitală, „și astfel legenda entuziasmului se duce de râpă"[2]. În legătură cu adunările prerevoluționare din Bretania, el constată: „Oricare ar fi cauzele profunde ale mișcării, aceste adunări au toate o cauză imediată [...] precisă; «zvonul public» este o somație prin circulară de luare la cunoștință a anumitor publicații și de a adera la ele"[3]. În caietele stărilor generale, de asemenea, el observă că distrugerea Bastiliei

---

[1] A. DE MEAUX, *Augustin Cochin et la genèse de la Révolution*, p. 14-15.

[2] *Ibid.*, p. 310.

[3] A. COCHIN, *Les Sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne*, Paris, 1925, t.I, p. 365.

este cerută de către redactorii din Paris şi că punerea în scenă de la Jeu de Paume este anticipată de caietele stării a treia de la Dijon, cărora le corespund, la celălalt capăt al regatului, cele de la Dax şi de la Bayonne[1]. Blasfemia îl înfurie pe Mathiez: „Adevărul a cărui evidenţă sare în ochi este că nicio revoluţie nu a fost mai spontană, mai puţin concertată ca cea care a cuprins toată Franţa într-un avânt irezistibil"[2]. Act de credinţă enunţat cu ocazia criticii unei ediţii postume a lucrărilor lui Cochin, mort pe front în iulie 1916[3]. Deşi neterminată, opera are o coerenţă extraordinară. Evenimentele şi faptele prezentate ca fiind aproape miraculoase îşi găsesc cauze, iar mişcările spontane, antecedente. După formula unui istoric mai tardiv, Cochin găseşte „firul conducător"[4].

Din acest moment este dezvoltată o puternică conceptualizare a rezultatului Revoluţiei: iacobinismul. Cum se poate explica trecerea de la societăţile de gândire la Teroare? „Mi se pare jenant să explic aceste consecinţe înfiorătoare [ale Terorii] printr-un asemenea făptuleţ banal, lipsit de importanţă: a vorbi. Şi totuşi acesta este esenţialul." Cochin şi-a desfăşurat toată munca de istoric cartist publicând textele Revoluţiei, începând cu cele mai îndepărtate simptome până la acneea ei, Teroarea. În această perspectivă, el schiţează o nouă cronologie. Prima perioadă este cea a doctrinei, a difuzării şi a schimbului de idei, în timpul căreia, la mijlocul secolului al XVIII-lea, domină secta filosofică. A doua perioadă, în timpul căreia rolul motor este jucat de masonerie[5], începe, mai degrabă întâmplător, cu domnia lui Ludovic al XVI-lea. Este perioada de pregătire pentru punerea în practică a ideilor... Numărul lojilor existente în Franţa la 1777 este estimat la peste opt sute, însă Cochin stabileşte că obedienţele nu constituie decât o parte a mişcării filosofice: „Între 1769 şi 1780 se văd apărând ca ciupercile sute de mici societăţi [...] care ascund cu greu scopuri politice asemănătoare, cu pretexte oficiale ca bunăstarea sau plăcerea"[6]. Toate aceste societăţi „federalizate, însufleţite de acelaşi spirit, îşi aduc contribuţia la aceeaşi

[1] A. DE MEAUX, *Augustin Cochin et la genèse de la Révolution*, p. 13.

[2] A. MATHIEZ, *Annales historiques de la Révolution française*, anul 4, nr. 19, p. 82.

[3] Despre încurcăturile legate de editarea acestor lucrări, în mare parte neterminate, vezi F. E. SCHRADER, *Augustin Cochin et la République française*, p. 93.

[4] Gaston MARTIN, *Augustin Cochin et la Révolution*, citat din A. DE MEAUX, *Augustin Cochin et la genèse de la Révolution*, p. 22.

[5] G. MARTIN, *La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution*, Paris, 1926.

[6] A. COCHIN, *La Révolution et la libre-pensée*, Paris, 1924, reed. Copernic, 1979, p. 15.

mare operă". Regulamentul electoral al stărilor generale, emis de Necker, total nefuncțional și contradictoriu în principiul său, le permite controlul și conducerea alegerilor[1]. Perioada următoare este cea a mitului 1789. De fapt, încă din 1788, are loc preluarea puterii de către societăți, în plină derivă a convocării și apoi a unirii stărilor generale. 1789 este anul I al Terorii, după o constatare celebră[2]. Ultima perioadă este cea dintre 1793-1794, care marchează, după Furet, „punctul culminant al procesului: iacobinismul, sub ficțiunea de «Popor» se substituie atât societății civile cât și statului. Prin intermediul voinței generale, poporul-rege coincide în mod mitic cu puterea: această credință este matricea totalitarismului"[3]. Această cronologie nu dezminte ci confirmă intuiția cu privire la un bloc revoluționar: „Fără îndoială, *modul* – nivelul moral, calitatea personalului, natura actelor, litera doctrinelor – s-a schimbat. Dar *legea* rămâne aceeași, iar frații șlefuiți și pudrați din 89 i se supun cu aceeași rigoare și aceeași inconștiență ca și frații bădărani și jegoși din 93"[4]. Trebuie să ne ferim însă să confundăm teoria astfel ilustrată cu vulgata, versiunea contrarevoluționară pentru că și una și cealaltă împărtășesc aceeași idee de masificare a perioadei respective, de unicitate în colaps. Cele două tipuri de gândire nu sunt identice.

Discipolii lui Cochin sunt știința istorică și sociologia politică. Teoria elaborată de el se referă la un fapt social; ea se aplică la istoria societăților de gândire și la procesul revoluționar. Ordinea sa proprie, căreia îi corespunde universalul, provine (fără a se opri la instanțe mai mici) din gândirea discursivă, care este progresivă. El folosește metoda și știința. Această ordine nu are nimic cu cealaltă, regresivă, de care depinde, prin filiație, vulgata. Acest al doilea tip de gândire, care se apropie pentru el de totalitate, este cel pe care îl însumează intelectul. *Mamele* din gândirea reacționară profundă zac în golul intelecției și în ceea ce este de neconceput. Globalitatea din teoria modului demonstrativ elaborată de Cochin este justificată la început de un postulat destul de ambiguu care ține chiar de noțiunea de totalitate, de totalitate organică. O bună parte din suspiciunile care apar în timpul demersului său științific trădează această neliniște. Suntem în aparență, în prezența uneia dintre acele „intersecții" îngrijorătoare după care se dădea în vânt bergsonismul (Gandillac). Această

---

[1] În legătură cu aceasta vezi Fr. FURET, *Penser la Révolution française*, p. 284.

[2] Venind de la P. de BERTIER (care știe despre ce vorbește).

[3] Fr. FURET, *Penser la Révolution française*, p. 281-282.

[4] A. COCHIN, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Paris, Plon, 1921, p. 103 (sublinierile aparțin autorului).

preocupare de a aplica noţiunea de grandoare la studiul societăţilor vine de la Durkheim[1]. Aşa cum inventarea de către Durkheim a sociologiei contemporane a putut fi percepută mai întâi ca o evaziune din universal şi o regresie de tip holistic, pe baza şi după observarea societăţilor antice, în timp ce teoria elementară a lui Mill trecea drept „modernă", tot aşa, Cochin, sociolog al Revoluţiei prin excelenţă[2], este neglijat în mod constant imputându-i-se faptul de a fi un autor contrarevoluţionar[3]. Teoria Revoluţiei a lui Cochin este cea a acceleraţiei aceluiaşi fără alteritate, plonjare masivă, aruncare în gol pe care el o explică prin demultiplicarea a ceea ce el numeşte „maşina", în conformitate cu mecanicismul Luminilor (acolo unde gândirea reacţionară ar fi vorbit de propagare şi ar fi justificat fenomenul prin „animism", sub efectul unui principiu exterior[4]). Partiturii cronologice sub emblema *pudraţilor* şi a *jegoşilor* istoricul nostru îi va aplica o grilă de lectură preponderent conceptuală care pune în valoare unitatea fenomenului, pe care el o numeşte socializare. Urmărind planul eseului intitulat *Revoluţia şi societăţile de gândire*, se poate vedea că primele două perioade corespund socializării adevărului, gândirii socializate: este „stadiul filosofic". Atunci se construieşte o opinie publică, o „opinie socială" în interiorul societăţilor de gândire, care va rămâne totuşi aproape total în afara puterii. Libera-cugetare, sub numele de „adevăr", programează sclavia intelectuală prin instrumentul propriu lojilor şi altor societăţi de gândire. Secretul este garantul ignoranţei majorităţii adepţilor, forma proprie de constrângere necesară oprimării intelectuale, dar „pentru neştiutori aceasta se va numi progresul Luminilor [...]. Orice societate de gândire este o oprimare intelectuală prin faptul că denunţă în principiu orice dogmă ca fiind o oprimare"[5].

---

[1] Mai multe idei din acest paragraf şi din următoarele rezultă dintr-o notă de colaborator.

[2] Cochin a elaborat şi o lingvistică generală a Revoluţiei. Poate nu e exagerat să spunem că opera sa se arată a fi breviarul şi un rudiment al hermeneuticii Revoluţiei.

[3] Faptul că Augustin Cochin a fost recunoscut *ab intus* ca reacţionar nu infirmă exactitatea plină de amănunte a anchetei sale şi concluziile sale de om de ştiinţă. De asemenea, pe plan politic, o mişcare ultra şi un „legitimism absolute" pot coabita în mod sincer cu înclinaţii liberale: acesta a fost cazul lui Chateaubriand şi al lui Ballanche. J.-P. Lepetit îşi exprimase dorinţa de a putea redacta un articol „Ballanche" în prezentul volum colectiv. Sugestia sa, prea timidă, nu a fost reţinută. Lucru ce trebuie remediat.

[4] Satan sau Revoluţia (ca să reluăm titlul unui opuscul faimos).

[5] A. COCHIN, *La Révolution et la libre-pensée*, p. 29-31.

Perioada 1789-1792 este cea a „stadiului politic", a trecerii de la speculație la acțiune. „Opinia socială" devine un partid care caută să obțină rezultate tangibile în termeni de producere de norme. Este domnia „legii ca expresie a voinței generale" (art. 6 al Declarației din 26 august 1789). Este etapa libertății sau a voinței socializate. Individualismul, sub numele de libertate, ajunge la sclavie morală prin izolarea individului, stare monadică care, în *Contractul social*, este predicamentul voinței generale și condiția dreptei deliberări. Această societate de egali izolați are nevoie de o conducere, iar aceasta nu mai poate fi găsită doar în partid. Și aici Cochin întâlnește opera lui Ostrogorski în care verifică faptul că într-un stat unde vechile structuri sunt dezagregate, un partid organizat în acest scop va opera neapărat captarea opiniei ca apoi să o conducă, „doar cu ajutorul jocului său mecanic", adică făcând abstracție de orice considerent obiectiv. „Domnia interesului general și cea a majorității numerice sunt niște himere: poporul trece în mâinile minorității care posedă arta de a înșela"[1]. Nota dominantă a acestei faze este corupția. Aceasta „devine dominantă atunci când societatea trece la a doua fază a dezvoltării sale, când din intelectuală ea devine politică; organizarea opiniei prin presiune exterioară a avut întotdeauna și peste tot ca rezultat scăderea nivelului moral"[2]. Ultima perioadă este cea mai scurtă și cea mai intensă (1793-1794), este cea a „stadiului revoluționar" propriu-zis. Este etapa egalității sau a dreptății socializate. Sub emblema dreptății, socialismul vine să-și realizeze în mod oficial dictatura societăților populare. La 23 august 1793, decretul numit al ridicării în masă îi pune pe cetățeni în situația de rechiziționare permanentă. În septembrie, comerțul cu grâu este suprimat; în februarie 1994, „maximul general" socializează orice formă de comerț, iar, în aprilie următor, totalitatea efortului de producție. Este ceea ce Cochin numește „socializarea materială a cetățeanului din 1793". El avertizează că această ficțiune depersonalizată urmând persoanei umane nu aparține trecutului și că ideea își continuă calea. Revoluția sovietică va izbucni la un an după moartea sa.

Iacobinismul, această ultimă fază paroxistică a Revoluției franceze, este obiectul determinant al anchetei sale. Ca istoric arhivar, sarcina sa principală va consta în adunarea actelor administrative ale guvernării revoluționare, ceea ce el numește „diplomația Comitetului de Salvare publică". Acest ansamblu de

---

[1] Scrisoare către Maurras, citată anterior.

[2] *Ibid.*

documente va fi publicat în trei volume[1] iar eseul *Revoluţia şi libera-cugetare* trebuia să constituie „Discursul preliminar". Eseul este rezultatul unei reconstituiri de manuscrise lăsate de Augustin Cochin în momentul plecării pe front, reconstituire pe care i-o datorăm abatelui Ackermann.

Ca şi Aulard şi Mathiez, Cochin vede în iacobinism cheia Revoluţiei, însă spre deosebire de aceştia, el detestă iacobinismul şi încearcă să îl analizeze, să îl „gândească"[2]. Nu este pentru el rezultatul unui complot nici al unei linii politice determinată de „împrejurări" (temă privilegiată de istoriografia oficială), ci un tip de societate care scapă liberului arbitru al protagoniştilor săi, actori fără personalitate, mai puţin actori cât mai ales produse ale iacobinismului[3].

Această temă a depersonalizării, „personalul detronat de social"[4], este una din cele pe care Cochin le tratează cu preponderenţă atunci când analizează procesul revoluţionar în general şi, în special, faza iacobină. Este asociată aici şi tema „maşinii", mecanism pur ideologic disimulat în umbra Poporului. Este cuvântul pe care Cochin îl foloseşte sistematic, mai ales în *Societăţile de gândire şi Revoluţia în Bretania*. Cochin a fost interesat, am mai spus-o, datorită operei lui Ostrogorski, de mecanismul dinamicii partidelor politice şi şi-a însuşit această problematică pentru faza politică (a doua) a Revoluţiei.

Însă această fază, pe care se suprapune încercarea instaurării regimului reprezentativ (prin Constituţia de la 1791), nu corespunde esenţei procesului revoluţionar aşa cum s-a desfăşurat el la începutul logicii proprii societăţilor de gândire, socializării gândirii. Dincolo de o evoluţie care rămânea teoretic posibilă, de la monarhia lui Ludovic al XVI-lea către o democraţie reprezentativă cenzitară, rămâne faza democraţiei pure care se află în centrul iacobinismului. În afară de aparatele partizane care apar în această epocă şi cărora Moisei Ostrogorski şi Roberto Michels le arătaseră caracterul voit oligarhic şi coercitiv, „maşina" creează, adiţionând voinţe individuale, teoretic libere, o tiranie a socialului[5].

---

[1] De către colaboratorul şi prietenul său Charles Charpentier; primul volum în 1920, iar cele două următoare în 1934 şi 1935.

[2] Fr. FURET, *Penser la Révolution française*, p. 268.

[3] Încă o dată este înşelătoare analogia cu providenţialismul gnoseologic al lui Maistre şi cu ocazionalismul său după care pe măsură ce Revoluţia se dezlănţuie, legătura finală se strânge, astfel încât Robespierre nu mai este decât un automat.

[4] Scrisoare către Denys Cochin, 18 februarie 1916.

[5] Fr. FURET, *Penser la Révolution française*, p. 274.

Cochin este primul şi singurul din epoca sa care a luat în considerare şi a vrut să înţeleagă natura pur ideologică, supra-reală, a iacobinismului. Acest demers îl face să pună în evidenţă caracterul religios al fenomenului. Într-un studiu inserat în *Societăţile de gândire şi democraţia modernă*, intitulat „Catolicismul lui Rousseau", Cochin a vrut să arate, după cum îi explică lui Antoine de MEAUX, că „Jean-Jacques nu este, cum s-a spus mereu, un fel de protestant fără sare şi piper: el este un catolic de tipul lui Maistre chiar, sau al lui Veuillot, înţepat, dogmatic, dar inversat, punând legea acolo unde noi punem spiritul, natura acolo unde noi punem iertarea, etc.".

Demersul istoric al lui Cochin este determinat în mod esenţial de o angajare critică împotriva democraţiei implantată de Revoluţie în Franţa, iar această angajare este cea a unui creştin. El ţine desigur să stabilească diferenţa dintre democraţia parlamentară, „libertate reglată de o Constituţie" care se defineşte prin nişte proceduri (este şi definiţia lui Condorcet) şi democraţia aşa cum este exercitată ea în societăţile de gândire pentru a ajunge la cea a montagnarzilor, care este o religie de substituţie în şi prin care individul se alienează. Dar se presimte la el o aversiune mai generală faţă de democraţie percepută ca antinomică unei conduite creştine. Într-o scrisoare către sora sa (martie 1906), el critică manifestările cauzate de măsurile pentru executarea legii de separare: „Toate acestea sunt proceduri democratice, adică necreştine." Pentru el, opoziţia faţă de masonerie nu are nevoie de altă justificare, caracterul său fundamental anticatolic este de ajuns. Şi tot ca creştin Cochin se situează la polul opus faţă de pozitivismul lui Maurras, criticând explicit ceea ce el numeşte „materialismul" maurrasian. Prin istoria familiei sale care încarna înalta tradiţie catolică galicană în plin secol al Luminilor[1], prin formaţia sa intelectuală şi forţa credinţei sale, el este într-adevăr un gânditor catolic pentru care cunoaşterea lui Dumnezeu, cu ajutorul împărtăşaniilor şi a supunerii, canalele - mijloace ale Bisericii vizibile, ierarhice, dăruieşte singura şi adevărata lumină. Aşa că François Furet a putut să se mire, cu tact de altfel, că această gândire, pe care el o caracterizează ca o „idealizare a societăţii creştine medievale, fondată pe legătura fiecărui individ cu Dumnezeu", descoperă una dintre problemele fundamentale ale Revoluţiei pe care niciun istoric nu a pus-o în aceşti termeni înainte şi după el, cea a reinventării socialului sub numele de „popor" sau de

[1] Abatele Jean-Denys Cochin (1726-1783), preot la Saint-Jacques-du-Haut-Pas, fondator al spitalului Cochin, a fost unul dintre cei mai remarcabili preoţi din dioceza Parisului care a propus recent beatificarea sa.

„națiune" ridicate la rang de nou dumnezeu al unei comunități fictive[1]. Astfel, conchidea Furet, prin felul său de a pune problema iacobinismului „atât de original încât a fost fie neînțeles, fie îngropat, fie amândouă în același timp", adică considerându-l un tip de societate, Augustin Cochin „analizează Revoluția franceză în misterul său central, originea democrației"[2]. Dacă această „nouă istorie" a Revoluției nu a avut o posteritate este pentru că ea obligă să se acorde atenție la ceea ce nu poate fi spus și chiar greu de crezut: că acest „mister central" se află în întregime în impostură și minciună.

PHILIPPE LAUVAUX,
Profesor universitar, Paris - II.

[1] Fr. FURET, *Penser la Révolution française*, p. 299-300.
[2] *Ibid.*

XVI

JACQUES BAINVILLE
REVOLUȚIA FRANCEZĂ NU A AVUT LOC

Jacques Bainville, autor al unui ghid renumit despre *Cum să ne plasăm averea după război,* apoi a unui răspuns la *Consecințele economice ale păcii* a colegului său britanic John Maynard Keynes, a scris spre sfârșitul vieții o istorie - inedită - a redresării finanțelor publice în timpul lui Ludovic al XVI-lea după costisitoarea expediție în America. Revoluția fiscală aplicată în timpul domniei sale a salvat monarhia. Fraza „Eu nu voi devaloriza" a rămas celebră. Ludovic al XVI-lea a intrat în istorie prin revoluția de la 1788. „Dizolv parlamentele; nu voi convoca stările generale; nu voi merge la Paris; nu voi denunța alianța cu Austria; nu voi ceda la ultimatumul prusac; chem la arme; formez deîndată un guvern de salvare publică"[1].

Hotărârea sa a învins mișcările mulțimii, răscoalele din sate, cortegiile de manifestanți în drum spre Versailles oprite la podul de la Suresne. Încrederea s-a reinstalat. La granițe armata a rămas disciplinată, credincioasă regelui său. O frumoasă suită de miniștri de finanțe, de la Lebrun la baronul Louis, de la baronul Lafitte la Jacques Rueff, a ridicat francul pe culmi inegalate, făcând din el moneda de referință în schimburile comerciale internaționale, etalonul care asigură stabilitatea sistemului monetar internațional.

În realitate am putea să ne oprim aici căci toate cauzele unei posibile revoluții au fost descrise de către acest maestru al ucroniei, cronicar cotidian de politică externă dar și de bursă și de finanțe la mai multe ziare dintre care *L'Action française* al maestrului și prietenului său Charles Maurras. Lucrarea pe care ar fi vrut să o scrie despre Ludovic al XVI-lea și Revoluție, o concepea ca pe o relație cotidiană în care apar opțiuni pe care oamenii și *in fine* monarhul sunt nevoiți să le facă sau nu zilnic și care pot schimba mersul lucrurilor,

---

[1] Inspirat din declarația radiodifuzată a generalului de Gaulle, 30 mai 1968.

evitând chiar şi o mare revoluţie. Ar fi fost suficientă o mică greşeală pentru ca totul să se răstoarne: o manifestaţie care ia o întorsătură urâtă, gărzile elveţiene depăşite de evenimente, sau contrariul, totul nu ţine decât de un fir. Desigur putem să opunem teza contrară, aceea că neapariţia cauzelor accidentale nu poate întârzia până la urmă dezlănţuirea inevitabilă a faptelor dacă se impun nişte cauze structurale. Însă aici Bainville face să intervină omul, actorii şi ideile care le constituie tot atât cât le inspiră. Educaţia monarhului sau modele intelectuale, o neputinţă de a se rupe de o tradiţie perimată, o reîntoarcere la feudalism sub acoperişul liberalismului, o incapacitate de a surprinde schimbările şi de a conduce revoluţia aşteptată de toţi, sunt determinante.

Bainville se numeşte voltairian cu mare plăcere. O ediţie a operelor lui Voltaire prefaţată de el a fost pusă la index de Roma în 1927. Spre deosebire de Taine, Bainville a respins întotdeauna ideea că revoluţia era o fiică a Luminilor. Secolul al XVIII-lea pozitivist propovăduia despotismul luminat, cel pe care îl aştepta de la Ludovic al XVI-lea, ca de la un nou Frederic. Dar Voltaire era sceptic, cinic, libertin, financiar, realist. Revoluţia îl ignoră complet, în toate dimensiunile sale. Răspunzători sunt istoria în manieră Fenelon, ideile ducelui de Burgundia, tatăl viitorului Ludovic al XVI-lea, şcoala reacţiunii aristocratice a lui Saint-Simon şi Boulainvilliers, reconstituire sau mai degrabă inventare a unei vârste de aur ideale, un trecut mitic, un „amestec de liberalism feudal şi mitologia unei pretinse constituţii a monarhiei franceze"[1].

Ce alternative existau? Mirabeau? Era prea târziu. Şi-a pierdut din forţă când a trecut în slujba familiei regale înainte să moară prematur. Monsieur? Era prea devreme. Era încă departe de inteligenţa şi înţelepciunea celui care avea să devină ulterior Ludovic al XVI-lea. Totul trimitea la dictatură. Ori cea a regelui, ori cea a gloatei.

Ca întotdeauna cauza principală este financiară. Deîndată ce dispare încrederea, dispar şi banii şi creditul. Inflaţia explodează. Rentierii sunt ruinaţi. E nevoie de un salvator, fie imediat pentru a preveni revoluţia, fie la capătul drumului când revoluţia a ajuns acolo.

Dictatura este desăvârşirea oricărei revoluţii, dictatura în numele poporului. Monarhul legitim înlocuit de un dictator, iată adevărata utopie, visul născut în mintea bunului doctor Marat, un fel de doctor Mabuse. „Prietenul poporului", cum îi plăcea să i se spună, cere un conducător, un şef plebiscitar, nu un rege. Un om care să deţină toate puterile prin voinţa

[1] *Revue universelle*, 1 august 1935, text preluat din Jacques BAINVILLE, *Lectures*, Paris, Arthème Fayard, 1937, p. 311.

poporului, care să nu existe decât prin el, omul celor săraci împotriva celor bogați, tiranul cetății antice descrisă de Fustel de Coulanges. Un om adus în stradă de răzmeriță și care se menține grație agitației permanente. Nici vorbă de societăți de gândire sau de francmasonerie, nu există decât sanculoții, secțiunile populare, Comuna.

Marat, „fanatic dezinteresat", a fost omul cel mai influent al Revoluției, cel care a condus-o din afară cu cea mai mare continuitate, pentru că avea instinct demagogic, adică darul de a ghici suferințele populare și talentul de a exprima ura și bănuielile mulțimii în felul în care le simțea ea. Marat, scriitor și agitator, a fost un adevărat artist al demagogiei. Până și Robespierre era dezgustat de el, dar era, încă de la început, indispensabil progresului Revoluției a cărei dezvoltare - este cheia pe care nu trebuie să o neglijăm - era legată de o agitație cronică a populației pariziene, de posibilitatea de a provoca în orice moment o răzvrătire. Camille Desmoulins spunea pe bună dreptate „că dincolo de opiniile lui Marat nu mai era nimic"...Omul prin care Revoluția ținea legătura cu anarhia găsindu-și în ea în orice moment critic forța de propulsie[1].

Ciudați admiratori ai Revoluției cei care fac nazuri când aud de Marat! Ce demagog genial a fost animatorul Revoluției! Martorii și actorii vremii au văzut bine și bine au făcut când au spus că Marat era sufletul însuși al Revoluției, că după el nu a mai fost nimic[2].

Nimeni nu știe ce întorsătură ar fi luat lucrurile dacă Marat ar fi rămas în viață. Ar fi fost oare trimis la eșafod de Robespierre odată cu exagerații sau, puternic artist al demagogiei, i-ar fi ajutat el pe exagerați să-l învingă pe Robespierre? Sau poate 9 Termidor nu l-ar fi salvat pe Robespierre și Comuna, dând el însuși alarma așa cum o făcuse în 31 mai? În orice caz, girondinii (care au pierdut partida în ziua aceea) încercaseră să îl elimine pe Marat cerând arestarea lui. Înseamnă că îl priveau ca pe cel „dincolo de care nu mai era nimic", ca motorul esențial al mișcării revoluționare. Este tot ucronie. Un fapt abolit sau transformat în istorie modifică întregul curs al istoriei[3].

Asasinarea lui Marat la 13 iulie 1793, la fel ca cea a lui Jaurès la 31 iulie 1914, a fost considerată de către Bainville nu doar o crimă și un act inutil, ci o

---

[1] J. BAINVILLE, *Histoire de France*, Paris, Arthème Fayard, 1924, reed. Marabout, 1961, p. 368.
[2] ID., *Le Jardin des lettres*, Paris, Ed. Capitole, 1929, t.I, p. 180.
[3] *Revue universelle*, 1930, în ID., *Lectures*, p. 53.

greşală. Însemna conferirea aureolei de martir unui om a cărei cauză merita să fie îngropată de evenimente, condamnată de fapte. În loc de aceasta, legenda îl urcă în slăvi, îl transfigurează, devine graţie lui David operă de artă, ia forma unui mit, însufleţind iluzia lirică, ca Napoleon după Sfânta-Elena. Pentru a sparge balonul de săpun, pentru „a gândi" revoluţia, pentru a o „petrece", trebuie să o reactualizăm, să o retrăim, să o facem de înţeles, să dăm de gândit plecând de la realităţi de azi, de la cele care înspăimântă, care fac să curgă sânge: revoluţia este mai întâi o insurecţie, „un unu mai care a reuşit", Comuna din Paris din 1870 pusă la zid de însuşi istoricul Revoluţiei îmburghezite, Adolphe Thiers, şi bine înţeles, revoluţia bolşevică din 1917. Parodiindu-l pe generalul de Gaulle, putem scrie: „revoluţia are o aparenţă: vreo douăzeci şi cinci de umanişti; are o realitate: comunismul." Regimul lui Robespierre, scrie Bainville în 1920, după Gaxotte, este comunismul. „Ce mai înseamnă revoluţia noastră de la 1789 pe lângă cea de la Moscova?" scria el în 1920 în concluzia textului său *Consecinţele politice ale păcii*[1].

Marat este singurul din Franţa care a vrut revoluţia şi singurul care a vrut consecinţele. Doar el poate fi comparat cu Lenin şi cu bolşevicii. Exagerările sale, exagerări fără nicio măsură, freneziile sale sunt voite: acest apărător al drepturilor poporului consideră că sentimentele populare trebuie trezite cu orice preţ. Şi ne gândim la un alt revoluţionar: Hitler iese la iveală de sub Marat. „De fapt am descoperit că prin violenţele sale Marat semăna cu un dictator şi că freneziile sale prefigurau un fel de naţionalism-socialism"[2].

Marat este profet. El anunţă „populismul" care aparţine tuturor epocilor şi care revine în mod ofensiv aproape pretutindeni în acest început al secolului al XXI-lea. Cele trei componente apar mereu: conducătorii carismatici, ura de clasă şi duşmanul extern. Anarhia asociată cu revoluţia se pierde în Europa dar se regăseşte în stare brută încă în câteva state falimentare din Africa. „Patrioţii" sunt miliţiile de pe străzile din Abidjan sau din Rwanda în timpul genocidului din 1994. Teroarea a trecut şi ea la alţii, teroriştii din 1792-1794 au oare ceva de a face cu cei din Al Qaida? Nu, căci ar trebui să devină o teroare de stat, a poporului sub acoperişul naţiunii. Ultimii emuli ai lui Marat sunt făuritorii revoluţiei culturale chineze, khmerii roşii cambodgieni sau talibanii afgani.

Admiraţia neprefăcută a lui Bainville pentru personajul Marat face parte din curiozitatea sa, dacă nu pentru morbid, atunci pentru bizar, din atracţia sa pentru ceea ce este obscur, el care este întruparea însăşi a claritătii, a

[1] ID., *Les Conséquences politiques de la paix* (1920), Paris, Gallimard, col. „Tel", 2002, p. 456.
[2] *Revue universelle*, 1 august 1935, în J. BAINVILLE, *Lectures*, p. 311.

ordinii, a raţiunii. Pentru el, Marat primeşte dimensiunile unui personaj ştiinţifico-fantastic. Prefigurează secolul al XX-lea.

Georges Lefebvre are dreptate când îl critică pe Tocqueville că trece pe nesimţite de la Constituantă la Consulat, ignorând Teroarea şi războiul. 1799 îl repetă pe 1793: dictatura, spune el, nu poate fi separată de război. Însă istoricul comunist şi istoricul regalist se situează la cele două extreme: François Furet a pus în evidenţă ceea ce Bainville, după mulţi alţii, nu a încetat să arate, faptul evident că puterea revoluţionară a dorit în mod expres războiul. Declaraţia de război împotriva Austriei nu este un act de legitimă apărare ci un procedeu pentru a-l convinge pe rege de „trădare", pentru a institui republica pe care n-o aveau în cap mai mult de zece persoane şi pentru a decreta în consecinţă teroarea legală.

Bainville nu îl iartă pe ducele de Brunswick pentru că, prin manifestul său, a furnizat o scuză care scoate din vamă Revoluţia conferindu-i un caracter naţional: în faţa prusacilor ea devine Revoluţia franceză. „Opera unui adevărat agent provocator. Ameninţarea cu distrugerea Parisului şi pedepsirea Franţei întregi era un mijloc sigur de a duce la ruină cauza regalistă"[1]. Nobilii emigraţi au făcut o greşeală politică furnizând astfel o acoperire pentru egoismul puterilor străine şi mai ales o justificare retrospectivă pentru agresiunea revoluţionară. Dovada, recunoaşte Furet, se găseşte încă de la început în „prietenul poporului". Încă din 1790 Marat indicase drumul de urmat.

După Albert Sorel, autorul lucrării *Europa şi Revoluţia franceză*, în lumina războiului de la 1870, încarnare a conservatismului republican şi naţional al celei de a III-a Republici, Bainville vede în război ceea ce Furet numeşte „ultimul criteriu al fidelităţii faţă de revoluţie". Regaliştii erau partizanii vechilor limite. Achiziţionarea şi lupta pentru conservarea dacă nu a tuturor cuceririlor, măcar a malului stâng al Rinului, au valoarea unui brevet de regicid. După 9 Termidor şi în timpul întregii perioade napoleoniene şi tot secolul al XIX-lea până la, şi inclusiv, Marele Război (Primul Război Mondial), războiul urmează după teroare, „ultimul refugiu al legitimităţii revoluţionare"[2].

Biografia lui Napoleon[3] îşi închide personajul în această logică, această „forţă a lucrurilor" care face din el, orice s-ar întâmpla, fiul Revoluţiei şi salvatorul său, constrâns la un război permanent. Bainville, critic ascuţit şi premonitoriu al tratatului de la Versailles din 1919, poate astfel să facă legătura

---

[1] *Ibid.*, p. 314.

[2] François FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 128.

[3] J. BAINVILLE, *Napoléon*, 1931, Paris, Gallimard, col. „Tel", 2005, prefaţă de Patrice Gueniffey.

cu Marele Război care se termină cu ocupația franceză a malului stâng al Rinului ca pe vremea lui Goethe. Când termină *Napoleon*, în 1930, Bainville asistă la evacuarea anticipată din Mainz care închide cercul.

Revoluția inutilă? „Ca să ajungem aici nu era nevoie să tăiem capul unui rege, al unei regine și al unei sumedenii de oameni de treabă fără a-i număra pe cei pe care i-au omorât cei douăzeci de ani de război"[1]. Totul se întâmplă ca și cum Revoluția nu ar fi avut loc. Și totuși, oare Bainville face abstracție de ea? Nu, atâta vreme cât un stat stabil nu va fi fost restaurat, cheie a unui nou concert european.

Cum? Ce lecții să tragem din episodul revoluționar, din acela sau din altul, din moment ce pentru el toate revoluțiile seamănă între ele?

În primul rând, să nu se înceapă o revoluție fără teama de pedeapsă. Pentru Bainville eșecul restaurației monarhice din 1873 se înscrie în propunerea pretendentului de „a relua mișcarea de la 1789". „I se părea că această mișcare deviase"[2]. Din contră, toată desfășurarea Revoluției este abia în germene în 1789. Ea nu a deviat de la cursul său, i-a urmat logica inexorabilă, pentru că totul a fost încercat și reușit chiar astfel încât să nu fie deturnată sau anulată până la urmă. În vremea sa, Bainville nu a crezut niciun moment în succesul revoltei antiparlamentare a ligilor de la 6 februarie 1934. Pentru el acest lucru însemna un joc în favoarea stângii radicale, constituită curând în Frontul popular. Încă o greșeală, în 1940, a „Revoluției naționale".

În al doilea rând nu trebuie să se lupte împotriva revoluției cu mijloacele revoluției: contrarevoluția împrumută prea mult de la revoluție pentru a-i putea face concurență. Ea agravează revoluția emigrației sau a terorii albe. Bainville nu va înțelege niciodată providențialismul lui Joseph de Maistre. Vocabularul contrarevoluției nu a fost niciodată al său, nici religios, nici antireligios.

În loc să se dea amploare Revoluției, punând-o în rând cu zeii, nimic mai banal decât o revoluție ca o răfuială de stradă sau ca o crimă crapuloasă înfăptuită de un ucigaș în serie.

În al treilea rând, „nicio schimbare nu se înfăptuiește într-un stat fără ca sentimentele și interesele să-și găsească un punct comun", maximă împrumutată de la Sainte-Beuve și cu care și-a dat silința să îl convingă pe

---

[1] Proiect de prefață, citat de J.-B. EBELING, *Louis XVI. Extraits des Mémoires du temps*, Paris, Plon, 1939, p. 00; vezi Dominique DECHERF, *Bainville, l'intelligence de l'histoire*, Paris, Bartillat, 2000, p. 373, nr.1.

[2] *Revue universelle*, 1 august 1935, în J. BAINVILLE, *Lectures*, p. 312.

Maurras din momentul adeziunii sale la Acțiunea franceză, în 1901, ca răspuns la *Anchetă asupra monarhiei*. Însă până la urmă politica ce ar fi fost necesară făcea fără îndoială ca orice „restaurație" să fie imposibilă.

Bainville visa să creeze un ziar pe care l-ar fi numit *L'Ennemi du peuple* (*Dușmanul poporului*) și în care și-ar fi început editorialele cu „Triste Plăcinți"[1]. Ironia era pentru el singurul răspuns posibil la revoluție, o antirevoluție, adică contrariul unei revoluții și nu o revoluție contrară. El nu va scrie niciodată biografia lui Ludovic al XVI-lea pentru că aceasta i-ar fi cerut să scrie istoria Revoluției franceze. Omenește acest lucru îi era cu neputință. Mai întâi, exista deja una, scrisă de un bun istoric de la Acțiunea franceză, Pierre Gaxotte, în 1928[2]. Apoi, pentru că ar fi trebuit să se certe cu prietenii săi, cu Maurras de exemplu, mult mai tare decât o făcuse când a scris *Napoleon* căci: „Se poate oare spune adevărul despre asemenea nobili martiri?"[3] În fine și mai ales pentru că genul istoric însuși i se părea nepotrivit. Doar ironia, povestirea voltairiană, ar putea să prezinte exact revoluția și să vaccineze împotriva ei. O istorie a Revoluției franceze înseamnă deja că i s-a dat un credit, înseamnă o acreditare a ei și deci o compromitere a celui care a scris-o. Sau atunci nu procedezi decât ca Tocqueville, faci un tur în jurul ei fără să intri cu adevărat în ea. Bainville nu voia să fie un nou Thiers. O istorie a Revoluției franceze însemna, în anii 1930, să te oprești prea mult timp în istorie. În fața comunismului sau a nazismului ea nu mai exista. Căderea zidului Berlinului în 1989 nu va fi victoria postumă a lui 1789, a cărui comemorare la Paris va părea total nepotrivită, în ciuda efectelor speciale datorate lui Jean-Michel Jarre. Sfârșitul revoluției ruse era și sfârșitul Revoluției franceze pentru că, așa cum scrisese cu șaptezeci de ani înainte, citându-l pe Mathiez, din Revoluția franceză nu mai rămânea decât revoluția rusă. Cele două au murit împreună. Ele nu au avut loc. Deci nu e vorba de istorie, căci nu există istorie decât dacă există prezent.

DOMINIQUE DECHERF,
Doctor în drept, ambasador, scriitor.

---

[1] *Candide*, text cuprins în *Doit-on le dire ?*, Paris, Arthème Fayard, 1939, p. 181; tourte (fr) = plăcintă, turtă, dar și persoană cam proastă (n.t.).

[2] Pierre GAXOTTE, *La Révolution française*, 1928, reed. Paris, Fayard, 1984.

[3] Alt proiect de prefață pentru *Louis XVI*, citat în François LÉGER, *Revue universelle des faits et des idées*, nr. 90, ianuarie 1983; vezi D. DECHERF, *Bainville, l'intelligence de l'histoire*, p. 373.

XVII

CHARLES MAURRAS[1]

„Ce înseamnă Revoluția franceză? – *Es quand touti se tuion* (când toți se omoară între ei)." Aceste cuvinte istorice schimbate între foarte tânărul Charles Maurras și doica sa Sophie, la Martigues, ne amintește de o percepție curentă a Revoluției franceze imediat după Comună. Îi datorăm lui Victor Nguyen o panoramă a îndoielilor cu privire la moștenirea revoluționară între 1871 și centenarul contestat din 1889, perioadă care coincide cu formarea intelectuală a lui Maurras. În acel bilanț critic, care avea să îl marcheze profund, se întâlnesc catolici, pozitiviști, monarhiști, discipoli ai lui Le Play, dar și cele două figuri de mari intelectuali ai timpului, Renan și Taine. În adolescența sa, tânărul Maurras a fost martorul îngrijorat al prelungirii Revoluției de către o a III-a Republică triumfătoare dar fragilă: anticlericalism (asistă la expulzările iezuiților la Aix-en-Provence), ziduri calcinate în capitală (urme ale unei Comune excitate de mitul lui 1793), constatare a unui război școlar ce încerca sistematic să zugrăvească în negru vechea monarhie și să fixeze data de naștere a Franței la 1789.

Interpretarea maurrasiană a Revoluției franceze decurge dintr-o cunoaștere istoriografică imensă, dar conține ca premise atașamentul față de *continuum-ul* francez, realismul și empirismul politice (chiar înainte de adeziunea la ideea monarhică, în 1895). Ea este marcată de lectura lui Renan (*Reforma intelectuală și morală a Franței*), a lui Fustel de Coulanges, Thureau-Dangin, Funck-Brentano și, mai târziu, a lui Augustin Cochin (pe care Maurras, printre primii, îl

---

[1] Bibliografie: Pierre BOUTANG, *Maurras, la destinée et l'oeuvre*, Paris, Plon, 1984, reed. La Différence, 1993; Stéphane GIOCANTI, *Charles Maurras félibre*, Paris, L. De Montalte, col. „Les amis de la langue d'oc", 1995; ID., *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, Paris, Flammarion, 2006; Victor NGUYEN, *Aux origines de l'Action française*, Paris, Fayard, 1991; Maurice WEYEMBERGH, *Charles Maurras et la Révolution française*, Paris, Vrin, 1992.

recunoaşte ca maestru), Jacques Bainville, Daniel Halévy şi Pierre Gaxotte. Însă corpusul maurrasian referitor la Revoluţie - în realitate este vorba mai ales de o diseminare în cărţile şi articolele sale, *Reflecţiile asupra Revoluţiei de la 1789* (1948) formând un opus tardiv - se bazează în aceeaşi măsură pe istoriografia oficială a Republicii, începând cu Michelet, Aulard, Mathiez, Lavisse şi pe ideologii fondatori ai celei de a III-a Republici, Renouvier şi Secrétan. Aceste cunoştinţe istorice stau la baza sintezei politice propriu-zisă a lui Maurras (contestarea regimului republican, afirmarea regimului monarhic). Dar ele oferă în aceeaşi măsură o lectură a evenimentelor revoluţionare propriu-zise, lectură ale cărei liniamente pot fi reperate în imensul corpus al acestui autor.

Anchetă asupra monarhiei tratează despre necesitatea reformelor înainte de 1789. Maurras preia sugestia contelui de Chambord de a urmări ţelul reformist încă de la începuturile Revoluţiei şi nu are pretenţia să reconstruiască societatea franceză identică cu cea dinainte. Critic faţă de parlamentele secolului al XVIII-lea, Maurras nu uită să-l critice şi pe Ludovic al XVI-lea căruia îi reproşează că s-a lăsat influenţat de ideile iluministe (*Viitorul inteligenţei*, 1905) şi că nu a reprimat primele revolte din 1792, pentru a nu face să curgă atâta sânge. Anumite reforme financiare erau „perfect necesare", dar ele nu îşi aveau de fapt obârşia în spiritul revoluţionar. „Admirabilii funcţionari pe care Vechiul Regim îi instalase în administraţiile provinciilor, fuseseră de acord că adevărul financiar, trebuind să fie neapărat politic, nu trebuia firește să excludă nici ideea de dreptate, nici, în consecinţă, ideea responsabilităţii sociale, dar că un interes major trebuia să subordoneze totul facilităţii percepţiei" (*L'Action française*, 11 iunie 1939).

După Maurras, cauza Revoluţiei este mai întâi „intelectuală şi morală". Ea „nu s-a născut dintr-o ştiinţă, ci dintr-o religie, şi aceea falsă", elaborată de rousseauism şi concretizată de drepturile omului. Ea se caracterizează deci prin „dogma" „suveranităţii democratice", prin natură „fără contrapondere şi fără limită", ideea de progres dusă la extremă şi, în fond, prin eliminarea „noţiunii de rău". În procesul istoric revoluţionar, el insistă pe rolul societăţilor de gândire, masonice sau iacobine, dar şi pe propaganda dusă de Anglia (luându-şi revanşa după ajutorul dat de francezi insurgenţilor americani), care a contribuit la discreditarea perechii regale şi la exacerbarea diviziunilor.

Ca felibru şi gânditor al federalismului, Maurras reproşează Revoluţiei în primul rând caracterul său liberticid simbolizat de 10 August, legea Le Chapelier şi împărţirea Franţei în departamente. „Revoluţia franceză ne-a privat de libertăţile domestice, de libertăţile locale, de libertăţile corporative, de

libertățile religioase, de libertățile naționale și, creând statul democratic, ne-a transformat în supuși ai plutocrației." Ea corespunde acestei crize, anterioară lui 1789, acestei „sângeroase și zgomotoase perioade în care viața, evoluția regulată și progresivă a națiunii au fost suspendate". În altă parte el numește Revoluția o „nerăbdare a ordinii".

Declarațiile de război din 1791 și 1792 au fost „funeste". Ele au ridicat „împotriva noastră un naționalism iritat", și au impus enorme sacrificii Franței. Revoluția franceză marchează sfârșitul europei civilizate (*Kiel și Tanger*, 1912) și în același timp inventează un naționalism răzbunător, un „drept al popoarelor de a dispune de ele însele" care aplică principiul egalitar la entitățile naționale, poleindu-le cu mituri individualiste greu de controlat. Preluând expresia de la Balzac și de la Renan, Maurras scrie că asasinarea „regelui martir" în 1793, este tot una cu o „sinucidere". Deși îi reproșează lui Ludovic al XVI-lea slăbiciunea, nu îl consideră un mediocru. A ținut piept Angliei, „a ridicat marina" la cel mai înalt grad, a eliberat America, „a rezistat tuturor influențelor, chiar și celor austriece". Greșeala lui nu este cea „a unui om", ci cea „a unei lumi", este „greșeala generală a epocii": ruinarea „psihologiei autorității", „ne-rezistența în fața răului", „prejudecata victoriei inevitabile a celor mai buni" (*L'Action française*, 21 ianuarie 1922). Din 1793 începe „regresul în toate privințele, iar onoarea a decăzut odată cu Luminile, cu politețea, cu civilizația, la fel ca și puterea națională, autoritatea publică și acele libertăți adevărate care îi sunt complementare". Dacă Maurras admiră geniul militar al lui Lazare Carnot, vitejia soldaților de pe Rin, dacă salută „geniul" militar al lui Napoleon, el vede în schimb în regicid „măsura" „spiritului revoluționar".

Cu alte cuvinte, Revoluția nu marchează „sfârșitul Franței", ci „începutul curbei noastre decadente". Maurras respinge „metafora josnică" după care „adevărata Franță zace în mormântul Regalității" (*L'Action française*, 6 martie 1944). El respinge de asemenea „greșeala lui Taine", care vede în Revoluție o prelungire a spiritului clasic sau ipoteza unei continuități între Ludovic al XIV-lea și Bonaparte.

Vom nota în sfârșit două aspecte cât se poate de discutabile ale interpretării pe care o dă Maurras Revoluției care, după o vreme, i-au diminuat conținutul. Mai întâi, ca propagandist al „antisemitismului de stat", Maurras reproșează Revoluției emanciparea evreilor pe care o pregătiseră totuși Ludovic al XVI-lea și Malesherbes. Apoi, polemica sa conține racursiuri răzbunătore privind genealogia pretins „semitică" sau „scitică" a ideilor revoluționare (apoi romantice), astfel încât sursa ei franceză este minimalizată. Revoluția, inspirată

de elveţieni, de englezi sau de germani, nu ar fi deci deloc „franceză", nu ar corespunde deloc geniului francez care, din contră, străluceşte în secolele precedente.

MATRICEA REVOLUŢIONARĂ

Atât în jurnalism cât şi în opera sa politică şi literară, Maurras adună toate nemulţumirile unei generaţii de intelectuali neîncrezătoare faţă de perioada revoluţionară şi faţă de matricea istorică pe care a creat-o. Departe de a se limita la un eveniment, Revoluţia franceză a dat naştere unui ideal: cel al Revoluţiei.

Spiritul revoluţionar distruge familia şi „căminul", care implică patrimoniu, proprietate şi patrie şi anihilează „principiul de autoritate" pe care „trebuie să îl reinstaurăm" (*Minunea lumii*,1891). Maurras leagă de perioada Revoluţiei o modificare radicală în articularea statului şi a societăţii ceea ce a dus la distrugerea legăturii politice şi la atomizarea socială. În loc să fie „funcţionarul societăţii", statul a devenit proliferant şi relativ iresponsabil dizolvând decizia politică în interiorul unei voinţe generale mitice şi al domniei opiniei publice. Naţiunea devine jocul unei regenerări antropologice şi religioase radicale în timp ce statul devine un ideal metafizic fuzional. Anticlericalismul, centralizarea, îndoctrinarea în şcoli, negarea principiilor ereditare, respingerea noţiunii de maestru şi discipol sunt condiţiile sale denunţate în *L'Action française*. Pentru Maurras, monarhia franceză era infinit mai civică decât societatea produsă de Revoluţie: „Monarhia este guvernul activităţii naţionale. Democraţia electivă este regimul popoarelor resemnate la pasivitate" (*L'Action française*, 1913).

Însă moştenirea Revoluţiei prezintă şi alte consecinţe. Ea a provocat declinul gândirii politice prin folosirea unei retorici abstracte, instaurarea unei dictaturi a cuvintelor („Norii") capabilă să răstoarne ordinea judecăţii negând experienţa şi verificarea istorică. După Maurras, Revoluţia a inventat „pasiunea pentru frazele goale", o metafizică a democraţiei, o „divinizare a Dreptului", inundând vocabularul şi gândirea politică cu antropomorfisme moralizatoare şi cu elemente mitologice privind voinţa generală sau populară, opinia sau chiar „Franţa" care este obligată să spună ceea ce vor alţii. Tot aşa, negarea trecutului, ingratitudinea modernă se verifică, spune Maurras, prin declinul ştiinţelor umane, garante ale folosirii şi înţelegerii corecte a limbii franceze şi în

anihilarea consimțită sau voită a limbilor locale, care sunt totuși condiții pentru legătura politică cea mai apropiată, pentru patriotismul cel mai elementar.

Ca și Tocqueville (în legătură cu care emite judecăți destul de sumare inspirate de Le Play), Maurras vede în egalitate noțiunea centrală a democrației moderne, pusă în mișcare de Revoluție. Critica pe care o face republicanismului francez desemnează centralizarea ca fiind unealta necesară a egalitarismului, care ajunge până la urmă la nivelare, la omogenizarea societății, la negarea oricărei ierarhii. El constată acest lucru în calitate de felibru (1888-1952) atașat lingvistic pentru învățământul limbilor regionale, activitate care îi atrage recunoștința lui Mistral și a proudhonianului Louis-Xavier de Ricard, în momentul *Declarației tinerilor felibri* (22 februarie 1892), sau a progresistului Charles-Brun (1870-1964). Începând cu 1889, el devine conștient că „libertățile „provensale existau „înainte de 1789" (Mistral vorbește de „vremea consulilor și a cetățenilor") și că dispariția lor a început cu această dată. În această *Declarație* și chiar și în *Jarres de Biot* (1952), Maurras se afirmă deci ca un „federalist" pasionat, încercând să-i redea Franței vitalitatea și să apere legătura politică în locul său de baștină: familia (vezi *Dictator și rege*,1899), comuna, regiunea (*Elește ul din Berre*,1915), asociația sau națiunea (*Discurs preliminar, Anchetă asupra monarhiei*, 1924).

Astfel Maurras susține contrariul haosului revoluționar printr-o gândire a ordinii, adică printr-o căutare a legăturii juste între realități de natură diferită. El apără principiul „inegalității protectoare" și al așa-ziselor ierarhii „naturale" (modificate de către *philia*: vezi *Servitorii*, în *Drumul spre Rai*). Pentru că Revoluția a vrut să înlocuiască cetățenia-apartenență (patriotismul elementar sau tradițional) cu cetățenia-contract, se cuvine să i se opună un naționalism istoric rațional și provizoriu în același timp, în absența unui rege: națiunea este o moștenire vie și nu o religie laică, un mesianism sau un etnicism.

Critica pe care o face Revoluției este unul dintre principalele motoare ale criticii pe care Maurras o face „bolșevismului" și nazismului și un motiv important al îndepărtării sale de fascism. Maurras notează continuitatea între Revoluția de la 1917 și cea de la 1793. Deși admiră „renașterea" Italiei după 1919, el emite rezerve față de fascism, căruia îi reproșează etatismul și tendința cezaristă (el se desparte definitiv de Georges Valois în 1925) și apoi alianța „contra naturii" cu Germania. Din 1895, Maurras privește naționalismul lui Fichte ca cea mai de temut posibilitate a viitorului germanism. El vede în Hitler o prelungire a Eului rousseauist și a sufletului colectiv teoretizat de Fichte, dar și cea mai înspăimântătoare încarnare a „cezarismului democratic" (*De la Demos la*

Cezar,1930, *În fața Germaniei eterne*, 1937) combinat cu mitologia pământului și a sângelui. Maurras constată dimensiunea revoluționară și utopică a nazismului și filiația sa cu romantismul german - punct de vedere lărgit și dezvoltat de discipolul său Georges Dumézil în anii 1930. După Maurras, Maulnier, Boutang și Mourre vor degaja consecințele acestui fenomen arătând că democratizarea modernă - implicând dispariția corpurilor intermediare și formele tradiționale ale societății - constituie condiția prealabilă pentru totalitarism. În fine, Maurras subliniază caracterul insațiabil al idealului revoluționar, utopismul care își caută mereu alți dușmani împotriva cărora să lupte, alte noi obstacole pe care să le depășească (vezi povestirea *Antropofagul*, 1930). De unde reflecția: „A existat un vechi regim, nu există un regim nou. Nu există decât o stare de spirit care îl împiedică să se nască."

ROMANTISM ȘI REVOLUȚIE

În timp ce Chateaubriand consideră noua sensibilitate a secolului ca un răspuns dat Revoluției (*Geniul creștinismului*), Maurras descrie elementele de continuitate și de transformare dintre iluminism și romantism. În ambele cazuri, dreptul natural, datul tradițional, drepturile pe care le are societatea asupra individului, paternitatea sau transcendența sunt atacate. *Romantism și Revoluție* (1922) arată cât de bine se asociază antiromantismul cu critica Revoluției la Maurras: după părerea sa, cele două segmente istorice (unul artistic, celălalt istoric) au ca punct comun gnosticismul, un refuz al realității create în folosul elanului narcisist și morbid (romantismul) sau al utopismului (idealul revoluționar). La baza lor se află Rousseau. Robespierre și sensibilitatea romantică, prin sentimentalism, s-au născut din el. Cu „Rousseau se întrerup la noi anumite moravuri ale spiritului, anumite polițe ale bunului gust, anumite obiceiuri și tradiții ale statului". „Profesiunea sa de credință" „reduce viața religioasă la dumnezeul interior"; „politica sa va supune Franța doctrinei care distruge monarhia și care visează la republică".

Critica romantismului la Maurras este departe de a implica o respingere absolută a autorilor și a operelor: Maurras știe foarte bine că delimitarea între romantism și clasicism nu se face neapărat din punctul de vedere al fabricării operei, după cum o arată comentariile sale asupra operei lui Lamartine. Această critică este mai mult filosofică și morală decât literară. Ea corespunde unei intuiții după care „Revoluția" corespunde atât unei *psihe* cât și unei

metafizici pe care povestirile din *Drumul spre Rai* (1895) o critică sub forma unor mituri, apologuri şi alegorii.

În polemica maurrasiană, romantismul devine figura emblematică a haosului care se instaurează în lumea modernă între raţiune şi sentiment - din cauza unei uitări radicale, cea privind efortul pentru ordine şi armonie propus de filosofia greacă de la Socrate încoace. Aşa cum lipsa de măsură revoluţionară a vrut să distrugă ordinea tradiţională din societate fără să o poată înlocui cu adevărat, romantismul a vrut să pună pe cuvânt „boneta frigiană" (vezi Prefaţa lui Hugo la *Cromwell*), încurajând lipsa de formă estetică, aberaţiile, infantilismele, sau disproporţiile între limbaj şi gândire (*Prolog al unui eseu despre critică*,1935, *Când Hugo a împlinit o sută de ani*, 1927), divagaţii pe care Maurras le regăseşte uneori în simbolism. Critica pe care o face romantismului şi revoluţiei se combină cu denunţarea (sub forma unor amalgamări polemice) influenţei anglo-saxone în ţările catolice şi latine. Ea a influenţat totuşi gândirea lui T.S. Eliot (mai puţin pe cea a lui Ezra Pound) şi, prin acest intermediu, pe cea a lui George Steiner.

Autonomismul voinţei, exacerbarea imaginaţiei sfârşesc la Michelet prin organicism şi cult al plebei, la Chateaubriand prin „anarhia sentimentelor" sau, la Victor Hugo, prin neputinţa de a cuprinde „esenţa răului, a materiei, a păcatului", prin dictatura metaforei şi a mitului în detrimentul raţiunii (*Trei idei politice: Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve*, 1899). Astfel, literatura romantică se întâlneşte în mod evident cu psihologia şi cu metafizica Revoluţiei. „Prieteni şi adversari ai romantismului îi recunosc identitatea profundă cu revoluţia." Această nouă sensibilitate, combinată cu utopia democratică, consacră lipsa de măsură a omului, înstrăinarea lui tot mai accentuată faţă de lume. Spre deosebire de „antimoderni", Maurras crede totuşi în posibilitatea şi în necesitatea unei reacţii a valorilor clasice, într-un efort neobosit şi fericit care va învinge haosul.

STÉPHANE GIOCANTI,
Eseist şi biograf.

XVIII

CHARLES PÉGUY: REVOLUȚIE, REPUBLICĂ, DEMOCRAȚIE

Spre deosebire de tradiția contrarevoluționară de care totuși nu este complet străin, revoluția din 1789 nu constituie pentru Charles Péguy un moment discriminativ al istoriei Franței. Fractura de două ori *radicală* pe care o diagnostichează se situează în jurul anului 1880, atunci când radicalii instalează în mod efectiv republica și încep să aplice metodic principiile revoluționare, adică atunci când are loc dezrădăcinarea (scoaterea) totală a credinței, a libertăților, a obiceiurilor, moravurilor, tradițiilor și limbilor din Franța. Obiectivul afișat: a-i permite bunicii lui Péguy, arhetip al vechii Franțe, țărancă analfabetă dar știind să citească în cărțile naturii și ale catedralelor și care, „prima [...] și-a învățat [nepotul] limbajul francez"[1] - după cum arată dedicația pe *Cântecul regelui Dagobert* -, să citească „pornografiile programelor electorale". Acesta este sensul educației publice, laice, gratuite și obligatorii: promovarea barbariei „laice, pozitiviste și atee, democratice, politice și parlamentare". Edificarea Omului implică reeducarea oamenilor din Franța, fabricarea Golemului-Frankenstein, eradicarea lui Jacques Bonhomme[2] (terminată în 1918, după ceea ce Léon Bloy numește „războiul de exterminare" a cărui una din primele victime a fost bineînțeles Péguy, în 1914). Republica lui Péguy nu a fost deci niciodată republica reală pentru care statul s-a vrut „filosof și metafizician": apărarea și „ilustrarea" unui universalism abstract, difuzarea unei ideologii laiciste, materialiste, mecaniciste, egalitariste și progresiste - având drept consecințe, printre altele, persecuțiile religioase. Tipograful Péguy pune astfel în lumină contradicțiile din Declarația drepturilor omului și cetățeanului, tablă de legi, poruncă, profesiune de credință, catehism și breviar moderne la fel ca sau mai mult decât *Viitorul științei* de Renan: „Ar fi interesant să se compună și să

---

[1] Cu excepția unor indicații contrare, cuvintele sau frazele puse între ghilimele îi aparțin lui Péguy.

[2] Nume desemnând țăranul, omul simplu. (n.tr.)

se afişeze o Declaraţie a drepturilor omului şi ale cetăţeanului în care s-ar scrie cu caractere romane tot ceea ce afirmă individul şi cu italice tot ceea ce îi uneşte pe indivizi; din punct de vedere tipografic am fi surprinşi să vedem că cele două părţi ale declaraţiei merg una împotriva celeilalte: oamenii sunt liberi dar nu sunt liberi; oamenii sunt egali dar există diferenţe; oamenii sunt fraţi dar se bat între ei şi aşa mai departe." Această republică este opera catolicilor, a protestanţilor, a evreilor şi a liberilor - cugetători care trişează (în mod global, şi asta înseamnă mult, a tuturor celor care nu gravitează în jurul publicaţiei *Les Cahiers de la Quinzaine* care îi federează „pe toţi cei care nu trişează. Suntem aici catolici care nu trişăm, protestanţi care nu trişăm, evrei care nu trişăm, liberi-cugetători care nu trişăm") pe când republica lui Péguy, cea a artei platoniciene, constituie o modalitate pentru *res publica* interesată prin esenţă de bunul comun, o cetate armonioasă a unui Kant care şi-ar fi găsit mâini pentru plug, republica, mai ales, a micilor meşteşugari din mahalaua Bourgogne a oraşului Orléans în care trăiesc autodidacţi cititori ai lui Michelet şi ai lui Edgar Quinet, cărora le place lucrul bine făcut, aşa cum le plăcea strămoşilor lor îndepărtaţi constructori de catedrale şi care blestemă „sabotajul capitalist şi burghez care face să dispară încetul cu încetul naţiunea şi poporul": „[...] consider ca pe o fericire personală faptul de a-i fi cunoscut, în prima mea copilărie, pe câţiva dintre aceşti vechi republicani; oameni admirabili; aspri cu ei înşişi; potriviţi cu evenimentele; prin ei am aflat ce înseamnă o conştiinţă integră şi dreaptă, o inteligenţă laborioasă şi clară în acelaşi timp, o inteligenţă dublată de o naivitate pe jumătate-voită, o bunătate ca pe vremuri, un curaj deschis, vesel, neobosit; şi acea perpetuă reînnoire de curaj şi de voioşie." În vechea Franţă republicană a lui Péguy se cântă în timp ce se munceşte iar bucuria de a trăi nu este condiţionată de folosirea masivă a psihotropilor.

Până în 1880 istoria noastră este ritmată de tripla alternanţă a „politicii" şi a „misticii", a „perioadelor" (teatrul bulevardier) şi a „epocilor" (epoca lirică), a „vechiului" mereu nou şi a „modernului" deja vechi. Péguy vede schiţându-se primele grimase ale acestuia odată cu domnia lui Filip cel Frumos care, sprijinit de legişti, îşi bate joc de puterea spirituală: conflict cu Bonifaciu al VIII-lea; eliminarea ordinului Templierilor. În ordinea graţiei şi a epocilor, eternul copil Ludovic cel Sfânt (apoi Ludovic al XVII-lea, „cea dintâi victimă din Noapte şi Ceaţă", cum spune Philippe Barthelet în frumosul său *Elogiu al Franţei*); în dezordinea dreptului şi a perioadelor, Mazarin, Richelieu, Colbert până la apoteoza apostată dar logică a „crepusculului bătrânilor", după formula lui Bernanos, din care nu putem să nu citâm, printre primele rânduri ale acestui text apărut în *Le Figaro* din 10 noiembrie 1932, omagiul votiv: „Primul dintre

noi, Péguy, copilul teribil, copilul răsfățat al Maicii-Domnului, a avut marea șansă să moară întins pe spate, cu fața întoarsă spre Dumnezeu. Păstrați bine în minte această imagine, tineri francezi, nu veți mai avea parte curând de așa ceva."

Revoluția de la 1789 aparține, după spusele lui Péguy, perioadei politice moderne și nu epocii mistice antice așa ca....regalitatea pe punctul de a lua sfârșit: peștele care se împute de la cap, nobilimea, s-a lăsat orbită de epoca Luminilor, epifanie fatală a vremurilor...întunecate; odată cu ultimele diguri luate de ape, tragedia își putea urma cursul devastator; 1793, 1917, 1933. „Atunci când a decapitat regalitatea, Revoluția nu a decapitat regalitatea. Ea nu a mai decapitat decât modernitatea. O modernitate care a decapitat o altă modernitate. [...] Noul regim a decapitat un alt nou regim. [...] Nu niște fii de oameni de rând au decapitat un fiu al lui Ludovic cel Sfânt. Fiii oamenilor de rând nu ar fi decapitat un fiu al lui Ludovic cel Sfânt așa cum oamenii de rând înșiși nu l-ar fi decapitat pe Ludovic cel Sfânt. Pe un fiu al lui Filip cel Frumos l-au decapitat niște fii ai lui Filip cel Frumos. Pe un jurist l-au decapitat niște jurişti. Pe un legist l-au decapitat niște legişti." Frenezia „judiciaristă" a statului de drept și victoria democrației parlamentare consacră în aceeași mișcare înfrângerea celor umili - adagiul popular după care este mai bine să pierzi cauza decât să câștigi procesul este suficient pentru a demonstra, după Péguy, „aproape totala inutilitate a aparatului judiciar burghez, a sistemului juridic burghez" - ca și ura poporului real, deposedat de suveranitatea sa naturală - „ar vrea să fie rege și, ca și strămoșii săi, ar vrea să fie un rege absolut", spune Péguy despre el însuși - în folosul amăgitor al unei iluzorii suveranități generale: „Înseamnă că doar faptul de a fi popor mai poate permite să nu fii democrat"; „groaznicul regim democratic" este cu siguranță „cel mai puțin popular" dintre regimurile care s-au succedat: „Regele Franței și țăranul din Saint-Denis făceau parte, în fond, din aceeași lume; ei aveau, constituiau, făceau aceleași lucruri, același sistem al lumii; aveau același Dumnezeu, același Mântuitor; aveau aceeași conștiință, aceeași veșnicie; astăzi, plătim aceleași impozite și avem aceiași deputați." Tragică entropie. Revoluția a distrus comunitatea franceză organică pentru a o remodela într-un talmeș-balmeș contractual. Domnia ultimului om, acea stârpitură care clipește din ochi, se caracterizează prin amputarea supranaturalului (e suficient, de exemplu, să-l auzi răcnindu-și groaza de pedeapsa cu moartea) și deci, în mod inevitabil, a naturii. Tocmai reducând totul la micimea lui de avorton reușește el să facă deșertul să crească, lucru de care se minunează cu acea emfază goală atât de tipică pentru canalia ce dă din gură. Un țăran din cantonul Vaud, Ramuz -

liniştit de felul său, - va medita câţiva ani mai târziu asupra lecţiei magistrale a lui Péguy, cea pe care partizanii întoarcerii la real, de la Gustave Thibon la Henri Pourrat, trecând pe la Giono sau Colette o cunoşteau atât de bine din experienţa proprie: „În lumea burgheză omul este lăsat pradă omului; în lumea regilor sau a ţăranilor, pradă naturii sau lui Dumnezeu; adică fatalităţii legilor naturale sau sancţiunilor pe care, prin mijlocirea lor, o Prezenţă, alcătuită toată din putere şi inteligenţă, o păstrează pentru ei. Ţăranul şi regele se mişcă în planul metafizicii; burghezul în planul politicii sau al jurisprudenţei..." Q.E.D. Respingând transcendenţa sau plasând-o acolo unde nu este de fapt, lumea modernă a dat naştere la ceva monstruos: nihilismul înjositor purtător de „demistificare". Idolii banului, al numărului şi al cantităţii poartă răul pe scena *teatrum mundi* devenită teatrocraţie spectaculară. Printre miile de exemple a domniei parodiei, *Republica* lui Daumier, prezentată la un concurs din 1848 şi expusă astăzi la muzeul Orsay: înspăimântătoare Ur-Mutter falică, monstru hermafrodit aşezat pe un tron şi ţinând strâns în mâna dreaptă faldul drapelului tricolor, cu doi băieţaşi spânzuraţi de maméle în timp ce un al treilea, la picioare, se speteşte citind *Le Journal officiel* sau Codul civil sau Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului. Incompletă litanie a simulacrelor: Trinitate, Nativitate, Lupoaica de la Roma, regalitate „feminină", *lectio divina*. Într-un plan pe care abia îndrăznim să-l numim estetic, realismele socialist sau fascist sunt deja prezente. Cum să nu fie îngrozit de o asemenea viziune apocaliptică cineva care crede în Maica-Domnului şi care, pe deasupra, mai e şi soldat al Ioanei d'Arc? Ultimul cuvânt politic al lui Péguy cu privire la Revoluţie se găseşte în *Notă privindu-l pe Dl. Bergson şi filosofia bergsoniană* (1914): „Revoluţia franceză a fost un eveniment istoric enorm pentru că *s-a prefăcut* că eliberează lumea de ceva care *părea*[1] o sclavie politică."

Lucru semnificativ, dacă exceptăm îndoctrinarea şcolară a tânărului Péguy, anumite consideraţii despre Valmy - metaforă a patriotismului veşnic - ca şi publicarea în *Les Cahiers de la Quinzaine* a pieselor *Danton* şi *14 Iulie* de Romain Rolland sau a lui *Maximilien Robespierre* de Karl Brunnemann, poetul nu face referiri pozitive la Revoluţie - dând impresia că se contrazice (dar, orice ar fi, noi ştim de la Baudelaire că dreptul de a se contrazice este preţios) - decât într-un mod nostalgic sau polemic: „[...] Republica a fost a patra dinastie" (în vremea mistică ideală când a fost „obiectul unei mistici [...] un sistem de guvernare de tip vechi regim bazat pe onoare şi pe o anumită onoare proprie, şi un guvern de tip vechea Franţă..."), „Nimic nu este atât de uman ca fermitatea

[1] Sublinierea ne aparţine.

[...] iar cel uman este Robespierre. Convenția națională este regimul blândeții și al tandreții pe timp de război. Iar brutalitatea brutei și oroarea cruzimii sunt Adunarea de la Bordeaux și guvernul de la Versailles [...]. Vechiul meu sânge revoluționar îmi clocotește din nou în vine și [...] nu pun nimic mai presus de aceste excelente instituții ale vechiului regim care se numesc Tribunalul revoluționar sau Comitetul salvării publice și chiar, mă gândesc, Comitetul siguranței generale...[...] și nu pun, în vechiul regim, nimic mai presus de Robespierre." Sau: „Pe timp de război nu mai există decât o politică iar aceea este politica Convenției naționale. Însă nu trebuie să ne mințim: politica Convenției naționale este Jaurès într-o căruță și un răpăit de tobe care acoperă această măreață voce. [...]". În același mod, Péguy continuă să-și declare descendența republicană până la sfârșitul vieții. Mamei lui Jacques Maritain, Geneviève Fabre, el îi anunță la 4 august(*sic*) 1914, cu mult după dedicația de pe *Ioana d'Arc*, pe „toți cei care vor fi murit de moarte bună pentru instaurarea Republicii socialiste universale": „Marea mea prietenă, mă înrolez ca soldat al Republicii pentru dezarmarea generală și plec la ultimul dintre războaie"; rămâne „un vechi revoluționar" și „un vechi republican" - care nu a votat niciodată - dar într-o accepție opusă celei a ideologilor din 1789: revoluția nu constă atât în a da un sentiment iluzoriu de schimbare („Cu cât schimbarea va fi mai mare cu atât lucrurile vor rămâne la fel", spune dezamăgitul prinț Salina de Lampedusa în *Ghepardul*), cât în întoarcerea (*teşuva* sau *nostos*, Abraham sau Ulisse) „de la o tradiție mai puțin profundă la o tradiție mai profundă": revoluția demnă de acest nume este o reacție nu o involuție. Împotriva „înaltei antichități" a „tradiției catolice", radicalismul iacobin este neputincios, nu poate decât fie să învingă fie să se facă de râs. Doar tradiția este revoluționară, așa cum adevărata tradiție este critică: „O revoluție înseamnă până la urmă a se retrage cât mai profund în resursele ne epuizate ale vieții interioare; și de aceea marii oameni de acțiune revoluționară sunt neapărat mari oameni de mare viață interioară, niște meditativi, niște contemplativi". Péguy reduce totul la mistică. Revoluția nu este o dezordine decât pentru sabotori; pentru el, ea este „o ordine" - „ordinea, și doar ordinea face până la urmă libertatea" - iar republica... o „restaurație". Orice interpretare a acestui „patetic și sângeros *şarlatanism*" care a fost 1789 - cum spune Nietzsche în *Aurora* - în termeni mai mult sau mai puțin lirico-mincinoși de fundament, de speranță sau de mesianism este o minciună: „Fericiți atunci când nu credem, la fel ca toți laicii, la fel ca toți mărginiții, că Franța începe exact la întâi ianuarie o mie șapte sute optzeci și nouă, la ora șase dimineața."

Adevărul politic al republicanului francez Péguy este monarhia, așa cum de altfel o presimțise Albert Camus în *Alger républicain* din 4 iulie 1939, asociindu-i politic și mistic pe Péguy și Bernanos. Darurile lui Dumnezeu fiind fără căință, nimeni nu mai are dreptul, după ungerea lui Clovis, să facă în așa fel încât Franța să nu mai fie un regat. Iar Péguy, ca și Ioana d'Arc a sa, știa acest lucru: în absența vremelnică a moștenitorului sau a locotenentului, „adevăratul rege al Franței" rămâne în mod misterios Cristos. Problema politică esențială a locuitorului din Beauce? „Să știe ce ar fi regele": „primul dintre baroni sau primul dintre stăpâni", cavalerul mistic sau vicleanul politician, „regele cruciadelor și al creștinătății" sau cel care i-a executat pe Templieri, Ludovic cel Sfânt sau Filip cel Frumos, un rege plin de grație și de curtoazie sau „un rege om de afaceri și [...] de curtaj", „un rege al dreptății" sau „un rege negustător", „un rege al războiului" sau „un rege al cutremurelor"? De aceea Bernanos are dreptate încă o dată să exclame, de data aceasta în *Crăciun la Casa Franței*: „Și atunci veți vedea! Și atunci vom vedea cu adevărat! Băieții din țara aceasta, fără nicio excepție, vor da cu tifla nenorociților și vor striga împreună: «Trăiască regele!» Și oricât de republican ar fi, scumpul bătrân Péguy va fi fericit."

RÉMI SOULIÉ,
Eseist.

XIX

REVOLUȚIA TREBUIE RELUATĂ VISUL NEÎMPLINIT AL LUI GEORGES BERNANOS

Lui François, care trăiește din aceleași vise.

Își are sau nu Bernanos locul într-o „carte neagră a Revoluției franceze?" Și dacă da, care este acela?

La prima vedere, lucrul ar părea subînțeles iar întrebarea cel puțin ciudată. Regalist și revendicat ca atare cu mândrie până în ceasul morții, Bernanos nu ar putea să fie decât ostil Revoluției. Să se înscrie în acea tradiție de gânditori contrarevoluționari - chiar dacă acest calificativ, de gânditor, l-ar fi surprins cu siguranță - ilustrată de Burke, Bonald sau Maistre pentru a-i menționa doar pe cei mai iluștri, cei care, după cum se vede, și-au găsit loc în acest volum.

Însă ar fi bineînțeles prea simplu, ca să nu spun destul de simplist. Lectura chiar și superficială a operei sale e suficientă pentru a risipi orice iluzie în legătură cu acest subiect. Bernanos nu a fost niciodată unul din acei „buni-gânditori"[1], a căror teamă este cel mai puternic mobil și pe care simpla evocare a zilelor revoluționare din 1789, fără a mai vorbi de cele mult mai tragice ale Terorii, ajungea, în vremea aceea, să-i facă să transpire de groază.

Va ajunge chiar să scrie în noiembrie 1944: „Cred în Revoluție"[2]. Fără îndoială, tânărul militant din rândurile Cameloților regelui[3] în ajunul Marelui Război, jurnalistul de la *L'Avant-garde de Normandie* care polemiza cu filosoful

---

[1] În limba franceză „bien-pensant", termen desemnând astăzi cel mai adesea o categorie de „intelectuali" considerați prea conformiști (n. t.).

[2] „Cred în Revoluție", *O Jornal*, 9 noiembrie 1944, în *Essais et écrits de combat*, 2 vol., Paris, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1972 și 1995, t.II, p. 938.

[3] Les camelots du roi = Partizani ai regelui, distribuitori de presă regalistă (n.t.).

Alain şi pentru care Revoluţia era pe vremea aceea „o imensă carmagnolă"[1], ar fi fost destul de surprins să ştie că într-o bună zi va ajunge să facă această declaraţie. Oare pentru că evenimentele cu care s-a confruntat: lunga frăţie din tranşee şi confruntarea cu „Impostura" din Franţa de după război, despărţirea de Maurras, războiul din Spania, „exilul" în Brazilia şi sprijinul acordat Franţei libere şi Rezistenţei l-ar fi adus până acolo încât să se renege? Şi aici trebuie să ne ferim de orice interpretare grăbită sau părtinitoare. Şi să încercăm mai degrabă să desluşim bogata complexitate a unei gândiri vii, mereu în mişcare, care nu a încetat totuşi să rămână profund credincioasă copilăriei şi care s-a vrut refractară la orice recuperare politică şi la orice conformism. Prin urmare, vom încerca să schiţăm portretul unui om total liber a cărui poziţionare - asta dacă acest cuvânt are vreun sens în ceea ce îl priveşte - merge dincolo de contingenţele politicii şi ale istoriei.

Vom fi „obligaţi" să navigăm mult mai departe de orizontul revoluţionar în sensul în care altădată învăţătorii noştri înscriau evenimentul între deschiderea stărilor generale şi lovitura de stat din Brumar. „Revoluţia franceză a luat sfârşit." François Furet, cel dintâi, a anunţat-o în cartea sa, iconoclastă la vremea aceea[2]. Căderea zidului Berlinului şi prăbuşirea comunismului nu au făcut, mai târziu, decât să-i confirme analiza. Iar retorica încă în vogă la oamenii politici de diferite orientări nu schimbă nimic, nu mai mult decât comemorările pioase în jurul morii reconstruite de la Valmy. Însă pe vremea lui Bernanos, care şi-a scris cea mai mare parte a operei imediat după revoluţia din Octombrie şi pe fundalul ascensiunii fascismului, încă nu era aşa. Martor angajat, cum să nu ajungă el să ia poziţie faţă de o Revoluţie franceză din care se anunţau ca făcând parte atâţia în jurul său şi care, pentru alţii, continua să fie una dintre manifestările cele mai tragice ale răului? Romancier vizionar, cum să nu îşi fi aruncat privirea dincolo de suprafaţa evenimentului pentru a căuta să-i înţeleagă sensul profund pentru lumea pe care o avea sub ochi, lume care era şi aceea, sau mai ales aceea, pe care voia să o lase moştenire tinerilor care aveau să vină după el? Era, ni se pare, asemeni acelor scriitori ai apolcalipselor care scriau cu litere de foc ceea ce descifrau dintr-o istorie tragică pentru a susţine curajul fraţilor lor persecutaţi. În denunţurile repetate ale ultimului Bernanos,

---

[1] „Ziua glorioasă...", *L'Avant-garde de Normandie*, nr.265, 11-18 iulie 1914, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 1027. (la carmagnole= dans şi cântec al revoluţionarilor - n.tr.)

[2] François FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

al celui care a vrut „să facă față"[1] până când va fi „cuprins de Sfânta Agonie"[2] nu lipsesc imaginile înflăcărate care îl înrudesc cu vizionarii care citeau în stele ceea ce se întâmpla pe pământ.

După ce ne vom pune întrebări cu privire la relația sa cu Revoluția în anii săi de tinerețe, pornind de la rarele mărturii care ne-au rămas, vom încerca să vedem cum o vedea bărbatul matur, martorul scăpat din război, atunci când era, fără să vrea, antrenat în noi lupte, și vom încheia cu ultimele scrieri, născute în timpul exilului său brazilian și al Franței eliberate. Astfel, vom putea să-i urmărim parcursul pas cu pas, încercând, pe cât posibil, să-i dăm cuvântul.

În viața și opera lui Georges Bernanos, copilăria - iar atâta timp cât nu vedem acest lucru, nu-l putem înțelege - deține un loc capital. El nu va înceta niciodată să îi fie credincios și tot la ea va face apel pentru a-l ajuta să intre „în Casa Tatălui".

[...] nu se vorbește în numele copilăriei, ar trebui să i se folosească limbajul. Și tocmai acest limbaj uitat, acest limbaj îl caut eu de la o carte la alta, tâmpit ce sunt! Ca și cum un astfel de limbaj s-ar putea scrie sau s-ar fi scris vreodată! Nu contează! Mi se întâmplă uneori să-i regăsesc câteva accente...și tocmai acest lucru vă face să ciuliți urechile, tovarăși de drum răspândiți prin lume care, din întâmplare sau din plictis, ați deschis într-o zi vreuna din cărțile mele [...].[3]

Născut într-o familie catolică și monarhistă, el va rămâne toată viața credincios acestei moșteniri duble. Fără îndoială că dragostea pe care o va manifesta mereu pentru vechea Franță, „Franța de la Chartres[4] „iubită și cântată de Péguy, Franța făurită cu pasiune, desenată de poporul său, Franța „poporului francez"[5] apărată de el la nevoie atunci când elitele se îndoiau,

---

[1] „În clasa a treia, cu ocazia unei pensionări, directorul colegiului din Montreuil ne-a cerut să ne găsim o deviză. Știți ce am ales eu? „Să faci față" (*Journal d'un curé de campagne*, în *Oeuvres romanesques*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1961, reed. 2000, p. 1093.)

[2] „Duminică seara (4 iulie 1948) sau agonia. Pe la ora 16 i-a spus doamnei Bernanos: „Iată-mă cuprins de Sfânta Agonie." (Jean-Loup BERNANOS, *Georges Bernanos à la merci des passants*, Paris, Plon, 1986, p. 457).

[3] *Les Grands Cimetières sous la lune*, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 355.

[4] *Scandale de la vérité*, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 584.

[5] *Le Front des cathédrales*, august 1940, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, în *Essais et écrits de combat*, t.II, p. 248. Vezi de asemenea Péguy: „Popor care ai făcut din regatul tău o grădină./ Grădinar al regelui. Regat al regelui. [...]/Popor, popor, singurul care nu decide niciodată cu mine./Popor al regelui, popor al regelui, ți-o spun, te voi lua de la rege./Și eu sunt rege, te

renunțau sau trădau, se explică și prin faptul că aceasta reprezintă copilăria țării sale. Și acel moment, atât de curat, al tuturor visurilor și tuturor posibilităților! Copilul, uimit de cărțile cu poze, nu o va uita niciodată pe Ioana din cealaltă catedrală, cea a ungerii, copila stând alături de dragul său delfin și de aprigii săi tovarăși, și nu va înceta să viseze la un nou prinț ce va trebui condus la Reims.

[...] L-am văzut acum câteva luni (Doamne! Așa trebuie să fie, nu inventez nimic: era într-o seară de primăvară), l-am văzut pe Monseniorul Henri, Monseniorul Henri al Franței, delfinul nostru (căci avem un delfin, deși unii oameni nu știu acest lucru, e de necrezut!)...Priveam cum vine spre mine însăși tinerețea mea, adevărata mea tinerețe, și ea părea totuși, ce miracol! că vine din străfundurile istoriei. Pentru că nu era numai tinerețea mea, ci cea a tuturor francezilor, era tinerețea Franței, înțelegeți? tinerețea noastră veșnică despre care scumpul Péguy spunea că-l bucură pe Dumnezeu. [...] Nu-l văzusem niciodată și totuși era el, o jur, cel pe care noi l-am salvat de atâtea ori de la o moarte sigură, cu lancea și cu scutul. Era Filip cel Îndrăzneț, cu mica lui sabie în mână (Părinte, așezați-vă la dreapta! Părinte, așezați-vă la stânga!), regele de la Bourges în vestă găurită, cavalerul Carol Stuart al bunului Walter Scott (cu o floare de ciulin la pălărie) și chiar Ludovic al XVII-lea în turnul său - atâția eroi și eroine grație cărora am cunoscut, la opt sau nouă ani, admirația, mila, înaltul delir al entuziasmului și primele mânii omenești[1].

Pentru copilul care învață să citească din această frumoasă carte, Revoluția se reducea deci la evocarea pe furiș a micului rege în închisoarea sa. Ea nu făcea parte din vis. Sau acest vis era un coșmar. Deși nu văzuse încă căscându-se pe pământul Spaniei gropile comune care voiau să prevină dezordinea și nici nu simțise încă pe față răsuflarea înghețată a Terorii. Cea a „oamenilor de ordine".

Și totuși, „refractar" deja ca orice „omuleț", băiatul nu avea să întârzie să profite de lecțiile cam incomode pe care i le ținea în fiecare seară „tăticul

---

voi lua de la rege pentru regatul meu./Grădinar al regelui te voi lua de la rege. În ziua Încoronării/Pentru a-mi desena grădinile/În regatul meu din Rai [...]/Și îmi vei face acei trandafiri frumoși ai Franței/Și acei crini albi și frumoși ai Franței/Ce poartă un gât neplecat." (*Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, în *Oeuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1975, p. 644-645).

[1] „Crăciun la Casa Franței", *Revue fédéraliste*, nr.106, 1928, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 1125-1126.

regalist", cititor atent al lui Drumont. Acolo, în proza puțin stângace a bătrânului polemist antisemit - înțeleagă cine o vrea - avea să facă pentru prima dată provizii de eroism și să întrevadă ceea ce nu va înceta să dea un sens vieții sale de adult, susținându-i toate luptele - lupta împotriva nedreptății... „nu nedreptatea abstractă a moraliștilor și a filosofilor, ci nedreptatea însăși, vie, cu privirea ei de gheață"[1]. Luptă căreia i se va dedica în întregime și în care îl vom vedea înfruntând eroic pe cel care este cauza însăși a oricărei nedreptăți, „Prințul Minciunii". Cum să nu ne gândim la dialogul dintre Donissan și abatele Menou-Segrais, în care preotul de țară îi încredințează vicarului său misiunea care va deveni de acum a sa: „Acolo unde vă așteaptă Dumnezeu, va trebui să urcați, să urcați sau să vă pierdeți. Nu așteptați vreun ajutor omenesc; [...] vă dăruiesc celor care vă așteaptă [...]"[2].

Prima figură de preot din romanele sale, Donissan are „o vocație", „o chemare", la fel ca romancierul. El este unul dintre acei „copii" la care Bernanos va apela întotdeauna în lupta sa împotriva spiritului bătrâneții, a spiritului de demisie, acel spirit „din care ultimul act s-a jucat la Vichy"[3].

Faptul că adolescentul Bernanos și-a luat primele lecții de curaj din opera lui Drumont deranjează. Lectura actelor colocviilor dedicate acestui subiect este edificatoare iar precauțiile luate de autorii desemnați pentru prezentarea acestui spinos dosar ar fi aproape comice dacă subiectul nu ar fi atât de grav. Însă Bernanos nu își va renega niciodată această datorie și va scrie paginile vibrând de emoție juvenilă din *Marea frică a burților-gânditori* tocmai pentru a aduce un omagiu fostului său maestru.

Albert Béguin a găsit și publicat *Primele încercări romanești* ale tânărului abia ieșit din adolescență - avea nouăsprezece ani. Romanele nu lasă încă să se ghicească nimic din forța vizionară a romancierului matur. Sunt niște divertismente plăcute în care se manifestă gustul pentru bravadă și dragostea pentru regatul crinilor care îl vor face curând să se alăture Cameloților regelui. Este poate interesant să remarcăm că două din aceste șapte tablouri evocă perioada revoluționară... În care regăsim figura micului prizonier de la Temple, simbol în același timp al copilăriei și al Franței umilite pe care însă nevoiașii credincioși nu au abandonat-o, pentru că apare o micuță Margot care vine să-i

---

[1] *Les Grands Cimetières sous la lune*, în *Essais et écrits de combat*, t. I, p. 405.

[2] *Sous le Soleil de Satan*, în *Oeuvres romanesques*, p. 134.

[3] „Revoluție și libertate", 7 februarie 1947, *La liberté pour quoi faire?* în *Essais et écrits de combat*, t.II, p. 1322

aducă un omagiu regelui: două garoafe albe culese „din faţa marelui bazin, lângă treptele de marmură roz. «Versailles», spune el...[...]. Or, garoafele de la Versailles nu l-au mai părăsit. Le admira de zeci de ori pe zi, regăsind în parfumul lor drag tot trecutul triumfal şi tandru [...]. El înţelegea că pentru o Maiestate suferinţa omenească nu înseamnă mare lucru [...] şi că dacă regele poate să moară, în schimb Regalitatea nu moare niciodată"[1]. Al doilea tablou evocă războaiele din vest şi un şuan bătrân împiedicându-se de „unul din acei sărmani copii ai Parisului pe care fanatismul Convenţiei îi trimitea în regimentele de voluntari înainte să le crească tuleiele. Era căzut în noroi, cu o rană mare în pântece [...]. Şi repeta melancolic, fără încetare: «Mamă... Mămico... Mămico.» Bătrânul «tâlhar» se opri" şi, la lumina sinistră a „casei sale incendiate" îi dădu de băut copilului care murea. „Uit' de ce l-am ajutat, zise tâlharul cu o voce răguşită: mi-adusei aminte de puştanu' de Rege, stăpânu nost'!"[2] Doi copii victime ale violenţei revoluţionare şi pe care îi uneşte o aceeaşi nedreaptă suferinţă. Nu am găsit pentru această perioadă capitală care este copilăria şi tinereţea la Bernanos alte imagini care să trimită la Revoluţie. Este adevărat că ele sunt legate amândouă de tema copilăriei şi îl evocă şi una şi alta pe micul prinţ prizonier. Naive şi stângace, da, dar nu am putea totuşi să vedem în ele visul unei fraternităţi regăsite, visul celor două Franţe împăcate? Nu mai e mult până când „bătrânul Simon", paznicul de la Temple, va deveni oarecum complice: „Cară-te, Margot...hai, repede!"..."Ce-i mai rău acu' [...] e că nu mai îndrăznesc să-l bat pe ticălosu' ăsta mic de Capet!"[3]

„Mare iubitor de zgomot", aşa cum o va recunoaşte mai târziu, Georges Bernanos nu va întârzia să se arunce cu pasiune în acţiunea politică. Se alătură foarte firesc „vitejilor de la Acţiunea franceză, acei adevăraţi fii ai lui de Gaulle, cu bun simţ şi cu credinţă, care nu se dau înapoi de la nicio idee, care se impun cu voioşie, care se definesc fără discursuri inutile"[4], aşa cum îi scria în 1906, unui prieten preot, de la colegiul din Aire-sur-la-Lys. Cameloţii regelui, conduşi de „şeful neînfricat" care era Henri Lagrange, „pasărea furtunilor"[5] care îl fascina pe Barrès, erau stăpâni pe Cartierul Latin. Este foarte puţin probabil ca tocmai în această camaraderie, întărită în lupte de stradă împotriva

---

[1] *Ce qui ne meurt pas, Premiers essais romanesques*, în *Oeuvres romanesques*, p. 1749.

[2] *La Pitié du Chouan, ibid.*, p. 1744-1745.

[3] *Ce qui ne meurt pas*, p. 1747.

[4] Scrisoare către abatele Lagrange, 2 aprilie 1906, în *Oeuvres romanesques*, p. 1734.

[5] Maurice BARRÈS, *Les Diverses Familles spirituelles de la France*, Paris, Émile-Paul, 1917, p. 166.

grupărilor de tineret radicale sau sioniste şi în tărăboaiele organizate în Sorbona împotriva lui Thalamas să-şi fi descoperit Bernanos pasiunea pentru Revoluţie. Ea nu făcea parte din referinţele „războinicilor" les Bouteller, Malibran, Colleville cu care a conceput proiectul cât se poate de romanesc de a da o mână de ajutor pentru reinstaurarea monarhiei în Portugalia. Se înţelege că asemenea iniţiative nu puteau decât să-l încurce în mare măsură pe maestrul gândirii neo-realiste, ferecat în plasa minţii sale mai ceva decât în surditatea sa şi care-i considera pe tinerii din acea bandă drept nişte „exaltaţi"[1].

Era prea devreme pentru ca Bernanos să perceapă „caracterul inofensiv" al „afirmaţiei lui Maurras *prin orice mijloc*"[2]. Revenind mai târziu în *Scandalul adevărului* asupra acestei perioade a tinereţii sale, el explică sensul profund al adeziunii sale la Acţiunea franceză. „La şaisprezece ani am crezut că [Maurras] era omul gata să intervină cu forţa, care va coborî în stradă. Am crezut-o pentru că mi-o spunea el, pentru că mi-o spunea mereu. [...] Niciun politician nu a expoatat cu mai puţină ruşine imaginea unui risc pe care era hotărât să nu şi-l asume"[3]. Ce definiţie i s-ar potrivi mai bine studentului turbulent bătând în sus şi în jos străzile Parisului decât cea de „regalist revoluţionar"? Strălucitul eseu al lui Sébastien Lapaque, *Georges Bernanos, încă o dată*[4], „carte vie" care, credem noi, i-ar fi plăcut eroului ei, este o bună ilustrare. Foarte cunoscută este pagina din *Marile cimitire* în care, prizonieri la Santé unde au fost închişi probabil din cauza vreunei încăierări, îi vedem pe regalişti împărţindu-şi frăţeşte „proviziile cu muncitorii de la terasamente, cântam cu toţii rând pe rând: *Trăiască Henric al IV-lea* şi *Internaţionala*"[5]. Ceea ce îi unea pe acei oameni pe care totul părea să îi despartă, era o respingere comună a Republicii burgheze, cea a radicalului Clemenceau, care, ca ministru de Interne, se lăudase că este „primul poliţai al Franţei", după ce, cu câţiva ani înainte fusese implicat în scandalul din Panama. Ei îşi manifestau împreună mânia împotriva puterii banului şi a violenţei represiunilor. Influenţa lui Drumont este evidentă aici, şi evidentă este fără îndoială şi o alta, chiar dacă Bernanos nu o recunoaşte explicit în scrierile sale, cea a lui Georges Valois şi a curentului sorelian din Acţiunea franceză. Nu este lipsit de importanţă faptul că Lagrange a fondat,

---

[1] Afirmaţie a lui Michel Dard, în Max MILNER (dir.), *Georges Bernanos*, Actele colocviului de la Cerisy, iulie 1969, Paris, Plon, 1972, p. 89.

[2] *Les Grands Cimetières sous la lune*, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 412.

[3] *Scandale de la vérité*, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 593.

[4] Sébastien LAPAQUE, *Bernanos, encore une fois*, Paris, L'Âge d'homme, col. „Les Provinciales", 1998.

[5] *Les Grands Cimetières sous la lune*, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 386.

după modelul Acțiunii franceze, Cercul Proudhon care îi grupa pe regaliștii dornici să facă o bucată de drum împreună cu sindicaliștii revoluționari... Tânărul camelot al regelui a aderat la el cu entuziasm. Chiar nereușită, experiența va lăsa urme. „Nu eram niște oameni de dreapta. Cercul de studii pe care l-am fondat se numea Cercul Proudhon, afișa acest scandalos patronaj. Făceam previziuni pentru sindicalismul în față. Preferam să ne asumăm riscul unei revoluții muncitorești decât să compromitem monarhia cu o clasă complet străină, de un secol, de tradiția strămoșilor, în sensul cel mai profund al istoriei noastre"[1].

Trimis la Rouen pentru a prelua conducerea unui ziar local regalist *L'Avant-garde de Normandie*, el își demonstrează talentul de polemist și, în același timp, pasiunea pentru scris. Își desfășoară aici „violențele liberatoare"[2] (?) pe care le revendica cu primii săi tovarăși împotriva „religiei de aur"[3] și a Republicii „Pionilor" încarnată de Alain, fost profesor la liceul din oraș și cronicar la ziarul radical *La Dépêche de Rouen*.

Scurta sa colaborare, încetată din cauza războiului, nu a durat decât un an. Ea i-a permis totuși să publice un articol săptămânal, reacția sa la evenimentele actualității. Revoluția, „această execrabilă Revoluție"[4], este pomenită aici de mai multe ori. Prima dată pentru a denunța „legea Chapelier, fabricată de marii strămoși care îi apărau, sub amenințarea pedepsei cu moartea, pe muncitorii care deliberau în legătură cu pretinsele lor interese comune". Amintirea fraternizărilor cu lucrătorii de la terasamente de altădată este încă vie! și atunci, face apologia „teoriilor corporative scumpe Vechiului Regim"[5]. De celalte dăți el nu se dă în lături să-i evoce împotriva „liberatorilor muritori"[6] pe „sanculoți și pe femeile care tricotau", „briciul național" și să-l atace pe istoricul Aulard, „apologetul politicii convenționale; bătrânele și copilașii ale căror capete se rostogoleau în același coș, nu ar putea trezi nici măcar o urmă de milă în inima clocotitorului bătrân: el consideră, într-un mod cât se poate de plăcut, că acestea erau niște sacrificii necesare și că Molohul revoluționar, avid de sânge,

---

[1] *Les Grands Cimetières*, p. 385

[2] „Pentru prietenii noștri", *L'Avant-garde de Normandie*, nr.264, 4-11 iulie 1914, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 1024.

[3] „Demnitatea presei", *L'Avant-garde de Normandie*, nr. 12, octombrie 1913, *ibid.*, p. 930.

[4] „Doamnelor regaliste", *L'Avant-garde de Normandie*, nr. 239, 11 ianuarie 1914, *ibid.*, p. 967.

[5] „Greva tâmplarilor", *L'Avant-garde de Normandie*, nr. 227, 19 octombrie 1913, *ibid.*, p. 933.

[6] „Pericolul conservator", *L'Avant-garde de Normandie*, nr. 256, 9 mai 1914, *ibid.*, p. 1003.

trebuia săturat"[1]. Toată simbolistica revoluționară este respinsă. Nici Declarația drepturilor omului, asimilată cu „niște vechituri"[2], principiile de la 1789 - devenite „mașini de sugrumat", nici deviza republicană: „laşitatea conservatoare... dă [acestor miraje] o autoritate care le lipseşte. Ele fac sacrificii pe altarele acestor idoli" - nu sunt iertate. Unul dintre ultimele articole face din 14 Iulie „o zi de doliu național"[3]... „Zdrențăroşii Republicii au ales această aniversare de război civil care desparte în loc să unească." „Ipocriților, vă aduc, [...], în fața țepei în care altădată gloata amuzată plimba capul bunului burghez Foulon, cu ochii scoşi, cu limba smulsă, cu un smoc de fân între dinți. Vă urc acolo. Din acest loc de sus, aveți bunăvoința să priviți victimele, copii, preoți, doamne din înalta clasă şi slujnice. Priveşte-ți sfânta gloată dansând hora în jurul prințesei de Lambale şi canibalii care îşi smulg din mâini carnea ei în care mai palpită viața. Râzi, cântă, împlântă drapele! Mă rog lui Dumnezeu ca fiii şi fiicele tale să nu aibă parte de niște lecții periculoase în fața acestor cadavre profanate"[4].

Au venit apoi anii lungi de război şi frăția din tranşee unde un popor împăcat a luptat cu vitejie pentru a-şi apăra pământul cântat atât de bine de Péguy: „Şi această Franță, Doamne, Franța voastră, fiica voastră mai mare, regatul Franței al vostru"[5]. Poetul a murit pentru ea, „întins pe paie cu fața spre Dumnezeu", la fel Colleville şi Lagrange şi mulți alții împreună cu ei. Bernanos a supraviețuit... „Nu ar fi vrut *să moară fără să depună mărturie*"[6]: „Vechi prieteni de pe înălțimi bătute de vânt, tovarăşi ai nopților furioase, trupă solidă, trupă de nezdruncinat [...] - o băieți!... la unsprezece noiembrie am băut ultimul sfert de litru de vin din viile noastre, la unsprezece noiembrie am rupt bucăți din ultima pâine coaptă pentru noi"[7]. Pentru că lumea de după război i se părea „hidoasă". „Destinderea universală era un spectacol insuportabil", „Lecția de război avea să se transforme într-o imensă bagatelă"[8].

---

[1] „Fanaticii", *L'Avant-garde de Normandie*, nr. 232, 23 noiembrie 1913, *ibid.*, p. 951.

[2] Radicalii la Pau", *L'Avant-garde de Normandie*, nr. 228, 26 octombrie 1913, *ibid.*, p.938.

[3] „Ziua gloriei..." *L'Avant-garde de Normandie*, nr. 265, 11-18 iulie 1914, *ibid.*, p. 1025.

[4] „Bucurii şi triste ale dl. U. Falaize", *L'Avant-garde de Normandie*, nr.266, 18-25 iulie 1914, *ibid.*, p. 1027-1028.

[5] Charles PÉGUY, *Le Mystère de la vocation de Jeanne d'Arc*, în *Oeuvres poétiques complètes*, p. 1217.

[6] „Interviu de Frédéric Lefèvre", *Nouvelles littéraires*, 17 aprilie 1926, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 1040.

[7] *La Grande Peur des bien-pensants*, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 60.

[8] „Interviu de Frédéric Lefèvre", *Nouvelles littéraires*, 17 aprilie 1926, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 1040.

Sub soarele lui Satan avea să fie răspunsul la această impostură. Avea să urmeze *Marea Frică a bunilor-gânditori*, care este în acelaşi timp o datorie de recunoştinţă faţă de Drumont şi o întoarcere la izvoarele copilăriei, un imn închinat tinereţii, o apologie a riscului, refuzul pasionat al oricărui compromis, al tuturor laşităţilor, al tuturor trădărilor. Şi, în plus, o invitaţie la speranţă dacă ea este, aşa cum o va spune într-o zi printr-o formulare extraordinară, „disperarea depăşită". Carte „născută din război"[1], din deziluziile perioadei de după război. Carte despre fidelitatea faţă de tovarăşii morţi pe înălţimi. Carte adresată tinerilor din ţara sa ca aceştia să nu se lase oprimaţi de supravieţuitori sau corupţi de „spiritul bătrâneţii" „pornit din nou să cucerească lumea"[2]. Într-o scrisoare adresată lui Fabrègues, Bernanos mărturiseşte că e cuprins de angoasă. Nu una izvorâtă din trecut, pisălogeală senilă, ci una care vine din viitor: „[...] v-am dezamăgit sufletele. De fapt am crezut că ne-am îndeplinit misiunea când de fapt ea era abia la început. Legătura dintre voi şi vârstnicii noştri s-a rupt din vina noastră [...]. Nu mai este vorba de a consolida victoria, ci de a vedea din nou pusă sub semnul întrebării şi al pericolului partea elementară a bunurilor noastre, vatra şi focul, pâinea sufletului şi a trupului, biata onoare a copiilor noştri"[3]. Iar într-un interviu acordat lui Fréderic Lefèvre, precizează: „Lumea se organizează astfel încât să nu mai aibă nevoie de Dumnezeu"[4]. De unde chemarea la spiritul de revoltă pe care orice tineret îl poartă în el ca cea mai preţioasă parte a sa. Jurnalistului care îl întreabă: „Sunteţi acuzat de disperare. Ce speraţi?" Bernanos îi răspunde: „Domnia lui Dumnezeu. Civilizaţia pariază pe partea inferioară a omului. Noi pariem pe cealaltă. A fi eroic sau a nu mai fi"[5].

Anii care au urmat i-au dat ocazia să-şi arate acest eroism în viaţă. Fidel onoarei cu care i-a întreţinut pe studenţii săi de la Acţiunea franceză în multiple conferinţe, el va reuşi să o servească în mod strălucit şi, pentru mulţi dintre prietenii săi, deconcertant.

A fost mai întâi condamnarea de către Roma a Acţiunii franceze şi tentaţia „dezgustului". Într-o scrisoare către Maurras, „în numele catolicilor pe care i-aţi adunat, cel puţin cu inima, în jurul imensei dumneavoastră opere", el

---

[1] *Ibid.*, p. 1039.

[2] „Spiritul de bătrâneţe", *Le Figaro*, 16 aprilie 1932, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 1236.

[3] Scrisoare publicată în *Réaction*, nr.2, mai 1931, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 1217.

[4] „Interviu de Fréderic Lefèvre", Nouvelles littéraires, 9 mai 1931, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 1219.

[5] *Ibid.*, p. 1223.

îşi exprimă tristeţea: „Dumneavoastră ne dădeaţi geniul, noi vă aduceam ceea ce era indispensabil, Divina milostenie. Dar vai!, încă o dată probabil nu am acţionat suficient, nu ne-am rugat suficient, nu am iubit suficient. [...] Iată că vă pierdem în momentul cel mai decisiv. [...] Răspunzători de dumneavoastră în faţa lui Dumnezeu, vă cerem iertare"[1]. Iar tinerilor care îl ascultă şi aşteaptă de la el o îndrumare, el le spune răspicat: „Noi nu dispunem de onoarea noastră: ea dispune de noi. [...] Pentru că ni se opune fără încetare pretinsul fapt democratic şi regula unui oportunism sfânt, să ne grăbim să creem faptul istoric care îl va readuce pe Pius al XI-lea la Notre-Dame, ca şi pe Pius al VII-lea, pentru a-l încorona de data aceasta nu pe omul Revoluţiei victorioase, ci pe regele prea-creştin. Trăiască intervenţia cu forţa, trăiască regele!"[2]

Înţelegând până la urmă că Maurras nu era omul intervenţiei cu forţa şi despărţindu-se de el, cap al unei familii numeroase, Bernanos a preferat să părăsească Franţa şi s-a stabilit la Mallorca, unde viaţa nu era atât de scumpă. Acolo l-a surprins mişcarea naţionalistă pe care, la început, a întâmpinat-o cu multă simpatie, cu atât mai mult cu cât fiul său Yves era şi el locotenent al Falangei spaniole. Însă foarte repede, „cruciada" avea să-şi arate adevărata faţă, aceea a unei „terori albe" care îi amintea de represiunea Comunei, denunţată după Drumont, în *Marea Frică*: „Asist de prea aproape la o revoluţie militară şi clericală. Este un spectacol dezgustător, căci este greu de imaginat un amestec atât de paradoxal - exploziv - de cinism şi ipocrizie"[3]. Şi a urmat bubuitura *Marilor Cimitire în lumina lunii* în care Bernanos a vrut „ca adevărul despre Spania să fie spus"[4], o „Spanie trăind sub domnia morţii"[5]. Carte care a grăbit ruptura cu Acţiunea franceză, i-a prins pe picior greşit pe prieteni şi adversari şi a pus în centrul operei sale ceea ce constituia deja partea cea mai preţioasă a vieţii sale, acea *„onoare creştină"* care este *„fuziunea misterioasă dintre onoarea omului şi mila lui Cristos"*[6]. Carte vizionară în care se poate citi în filigran destinul secolului tragic care avea să atragă în demenţa sa majoritatea naţiunilor. Încă

---

[1] Scrisoare publicată în *Revue fédéraliste*, decembrie 1926, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 1070-1071.

[2] „O scrisoare a lui Georges Bernanos", *L'Action française*, 10 decembrie 1927, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 1103.

[3] Jurnal, 18 februarie 1937, *Bulletin de la société des amis de Georges Bernanos*, nr. 28-29, 1956.

[4] *Scandale de la vérité*, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 607.

[5] *Journal de la guerre d'Espagne*, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 1438.

[6] *Les Grands Cimetières sous la lune*, p. 353.

de la *Jurnalul războiului din Spania*, în care anunță apariția viitoarei cărți, martorul este profetic:

Din ce în ce mai evident, acest război civil îmi apare ca primul dintr-o lungă suită de evenimente legate unele de altele până la cel din urmă, până la catastrofa care ne-ar da parola enigmei, dacă ar fi previzibilă sau măcar de conceput. [...] Există crime esențiale, marcate cu semnul fatalității. Războiul din Spania este una dintre acestea. [...] Masacrele care se pregătesc cam peste tot în Europa riscă să nu se mai termine pentru că nu au un scop. Sunt manifestări ale disperării.[1]

Carte în care Bernanos și-a luat toate riscurile pentru a „nu lăsa să se stingă în lume mila lui Dumnezeu"[2], smulgându-se tentației disperării și a dezgustului: „Nu am făcut nimic acceptabil în lumea aceasta care să nu îmi fi părut mai întâi inutil, inutil până la ridicol, inutil până la dezgust. Demonul din inima mea se numește: La ce bun?"[3] În această mărturisire care deschide *Marile Cimitire*, Bernanos se dezvăluie așa cum nu s-a dezvăluit încă niciodată, dându-ne o cheie esențială pentru a putea intra în opera sa și, pe cât se poate în viața sa. Să fie o întâmplare că această carte se încheie cu o evocare a Ioanei d'Arc „care nu a ascultat niciodată decât de o lege simplă [...]: a merge înainte"? În „fata neascultătoare care a plecat de acasă să cutreiere, în haine bărbătești, drumurile largi bătute de ploi, drumuri nestatornice pline de conflicte și de aventuri"[4] s-a putut recunoaște „vechea cavalerime franceză", acea cavalerime în stare să „restabilească onoarea", singura în stare să reziste în fața „disciplinei totalitare" impusă de „mercenari" și binecuvântată de „lași"[5]... Avertismentul final este lansat lui Hitler: „Cuvântul libertate pe care părinții noștri l-au lăsat prea mult timp să se degradeze de-a lungul nesfârșitelor lor lupte frivole, își va regăsi sensul religios pe care i l-au dat altădată strămoșii noștri celți. Libertatea franceză va deveni în același timp libertatea neamului omenesc. [...] Vom fi victorioși în fața voastră și în fața alor voștri dacă vom ști să ne păstrăm sufletul! Și știm că va trebui, curând, fără nicio îndoială, să îl păstrăm împotriva viclenilor doctori aflați în solda voastră. Așteptăm ofensiva acestor succesori ai marilor universitari din secolul al XV-lea, adevărați părinți ai lumii moderne,

---

[1] *Journal de la guerre d'Espagne*, p. 1447.
[2] *Ibid.*
[3] *Les Grands Cimetières sous la lune*, p. 353.
[4] *Ibid.*, p. 574.
[5] *Ibid.*, p. 573.

care ne vor pretinde nouă să ne supunem învingătorilor [...]"[1].Totul este spus cu privire la viitorul care se anunță în „gropile comune"[2] ale Spaniei.

Dar Revoluția, veți spune, căci doar despre ea trebuia să vă vorbesc... Ni se pare că am schimbat registrul sau că, mai degrabă Revoluția a luat un alt sens.

Desigur, de-a lungul paginilor, sunt numeroase încă referințele la evenimentele revoluționare dar, scria Bernanos, „era altceva [...] să vorbești despre eroii din Vandeea pașnicilor angajați ai Dl. Armand Fallières și altceva să dai ca exemplu războiul civil din Spania unor amărâți care se îndoiesc de orice [...]"[3]. Martorul „tragediei spaniole, prefigurare a tragediei universale" știe despre ce vorbește, căci el a văzut „acolo, în Mallorca, camioane încărcate cu oameni trecând pe Rambla. [...] Erau prinși în fiecare seară în razii prin cătune îndepărtate, la ora la care se întorceau de la munca câmpului [...]"[4]. El cunoaște de-acum chipul hidos al „Terorii" și ce contează dacă e „clericală, burgheză sau militară..."[5]. „Toate Terorile se aseamănă, toate sunt la fel, nu veți reuși să mă faceți să văd vreo diferență între ele"[6]. De aceea el poate evoca, pentru a-și ilustra afirmația, figura lui Maximilien Robespierre, „burghez foarte cumsecade, deist și moralist"[7], încarnare rece a acelor oameni dornici de respectabilitate și de „ordine stradală", care ar fi preferat colaborarea unor burghezi asemeni lui decât pe aceea a sinistrelor carmagnole dezlănțuite de Danton". Și printr-un paradox care nu este decât aparent, iată-l înrolat în tabăra contrarevoluționară, în compania „generalului conte Rossi" care „nu era, firește, nici general, nici conte, nici Rossi"[8], ci un ucigaș autentic. Există aici, fără îndoială, o continuitate cu paginile din *Marea Teamă*, după cum spune chiar Bernanos, dar și o aprofundare și o neînduplecare, după cum ni se pare, a percepției sale privind Revoluția. Conform căreia, aceasta nu mai este repudiată în bloc ca și cum ar fi „un tot", ca să reluăm celebra expresie a lui Clemenceau, ci acceptată în prima ei fază, cea de la 1789, dar întotdeauna refuzată în faza sa „teroristă", cea de la 1793, care devine sinonimă cu „contrarevoluția".

---

[1] *Ibid.*, p. 573-574.
[2] *Ibid.*, p. 450.
[3] *Ibid.*, p. 464.
[4] *Ibid.*, p. 400.
[5] *Ibid.*, p. 429.
[6] *Ibid.*, p. 433.
[7] *Ibid.*, p. 430.
[8] *Ibid.*, p. 433.

Nu credem însă ca Bernanos să-şi fi schimbat, renegat marile visuri ale tinereţii sale: nu, căci a rămas mereu copilul rebel la orice nedreptate, tânărul revoltat împotriva mediocrităţii unei lumi individualiste şi materialiste, bărbatul matur liber faţă de toate onorurile şi puterile atunci când adevărul sau onoarea i se păreau ameninţate. Însă evenimentele au fost crude, verificând, oarecum, ceea ce romancierul *Soarelui lui Satan* aruncase în faţa unei lumi ameninţate de minciuna universală...prezenţa în sânul său - o prezenţă activă - a „Prinţului Minciunii", a „Mincinosului omicid", a „Impostorului".

„Cruciada" spaniolă a fost unul dintre chipurile sale. „Căci epurarea este ultimul cuvânt al acestui război, toată lumea o ştie, sau începe să o ştie sau o va şti. Acel „Trebuie să terminăm cu toate acestea" pe care nişte impostori abjecţi îl traduc prin „Să eliberăm mormântul lui Cristos!" nu a însemnat niciodată altceva decât exterminarea sistematică a elementelor suspecte"[1]. Celor care i-ar reproşa că se îndoieşte de Biserică, denunţând complicitatea sa cu masacrele, el le răspune printr-un strigăt de iubire rănită: „De la ea am totul, aşa că nimic nu mă poate atinge în afară de ea. Scandalul pe care mi l-a pricinuit mi-a rănit profund sufletul, m-a rănit până în străfundul speranţei mele."[2]. „Este dureros să vezi înjosindu-se sub ochii tăi tot ce s-a născut ca să iubeşti."

Niciodată, poate, nu a fost mai mare Bernanos ca în această denunţare a imposturii în care se găsea cuprinsă însăşi Biserica sa dragă. El se ridică mult deasupra unei simple cronici a evenimentelor din Spania, pentru a ajunge la înţelesurile cele mai profunde... „[...] Evenimentele umane au un înţeles supranatural, dar numai sfinţilor şi inspiraţilor le este permis să interpreteze haosul"[3]. Tocmai în calitate de „inspirat", ni se pare, va continua să citească cartea lumii în acei ani tragici în care ea a fost împinsă în oroare şi tocmai după acest tipar va trebui să fie înţeles. Iar dacă de acum înainte doreşte cu toată fiinţa lui o revoluţie, această revoluţie este una spirituală.

În reevaluarea revoluţiei şi aprofundarea sensului său, războiul din Spania a jucat, credem, un rol esenţial, însă nu am putea neglija nici importanţa „exilului" în Brazilia, căci în acest caz trebuie să vorbim de un adevărat „exil"[4]. „Exil" în sensul în care scriitorul, revenit pentru scurtă vreme în Franţa, şi-a

---

[1] *Les Grands Cimetières sous la lune*, p. 433.

[2] *Ibid.*, p. 426.

[3] *Ibid.*, p. 459.

[4] „O voi, care mă ascultaţi, vă vorbesc din străfundul unui dublu exil" (*Lettre aux Anglais*, în *Essais et écrits de combat*, t.II, p. 26.

părăsit de bună voie țara pe care o iubea pătimaș pentru a nu pactiza, fie și în mică măsură, cu dezonoarea. Acea dezonoare care pregătea politica de neamestec în treburile Spaniei și care avea să se manifeste - cu ce sumbră strălucire! - mai întâi la München și apoi la Montoire. Or, Bernanos va reciti istoria țării sale în Brazilia, în momentul cel mai negru al Franței, înfrângerea și capitularea ei, însuflețit de sentimentul de prietenie pentru țara sa umilită și de încredere în victoria sa finală pe care le arată brazilienii cu care se întâlnește.

Francezi! - o Francezi! - observ în lume un lucru ciudat: degeaba tot spuneți și tot faceți, de atâția ani nu există decât o Revoluție - a voastră. Această fidelitate statornică a milioane de ființe față de ceva care pentru mulți dintre voi nu mai este decât o poveste de adormit copiii, sau nici atât, vai! un fel de devoțiune superstițioasă în folosul ignoranților [...], mi se pare un semn al destinului. Căci dacă bunii-gânditori pretind cu plăcere că Bunul Dumnezeu ne pedepsește pentru că ne-am făcut revoluția noastră, eu aș spune mai degrabă că ne pedepsește pentru că am ratat-o, pentru că eram meniți să o facem și nu vom mai avea niciodată o ocazie atât de minunată, căci atunci ea ar fi fost revoluția întregului popor - bogați sau săraci, nobili sau burghezi, preoți sau libertini... Ah! De ce trebuie oare ca printr-o surprinzătoare derogare de la legile naturii, faimoasa noastră noapte de 4 August să nu fi cunoscut nicicând aurora!

Nu contează! Credincioșii în numele cărora vă vorbesc nu au contat niciodată cu adevărat decât pe voi, ca să refacem într-o bună zi această revoluția ratată.[1]

Bernanos nu va înceta de acum înainte să se facă cântărețul acestei Revoluții rămasă o speranță pentru cei săraci, mereu așteptată în visurile lor de credință, al acelei Franțe pe care un general, în fruntea unei simple legiuni de câțiva voluntari care nu puteau accepta dezastrul, pretindea că o reprezintă și despre care spunea că e eternă...al acelei Franțe care se recunoștea mai degrabă „într-unul din băieții de șaisprezece-optsprezece ani pe care îi dădea Rezistența muncitorilor [...] națiunii" decât în toți „generalii, amiralii, academicienii și arhiepiscopii"[2] rușinii și ai dezonoarei. Revoluția născută în Franța catedralelor și a florilor de crin și întâmplată grație ei. Revoluția născută într-o țară făurită de regii săi și deschisă spre libertate grație lor înainte de a o lua pe panta greșită a absolutismului. Revoluția pentru care Rezistența franceză era o dovadă că ea nu

---

[1] *L'Europe, c'est vous,* februarie 1942, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes,* în *Essais et écrits de combat,* T.II, p. 391-392.

[2] *Pour Radio-Brazaville,* mai 1944, în *Essais et écrits de combat,* t.II, p. 920.

s-a terminat niciodată şi că rămânea mereu „necesară"[1]. Paradoxul este puternic; el îi uneşte pe francezii moştenitori ai vechii Franţe şi pe cei de la 1789 în jurul Revoluţiei care trebuie „re-făcută", reluată şi dată lumii. Sunt de înţeles lipsa de înţelegere şi teama celor pe care, nu fără o oarecare afecţiune, Bernanos îi numea „imbecilii"! Şi mai mult, furia partizanilor conştienţi sau inconştienţi ai contrarevoluţiei, fideli lui Maurras sau lui Renan, dacă nu lui Lenin, adevăraţi moştenitori ai legiştilor lui Filip cel Frumos şi teoreticieni ai Renaşterii, susţinători ai monarhiei absolute şi adevăraţi precursori ai Convenţiei şi ai statului modern. „[...] Noi îi condamnăm [pe membrii guvernului de la Vichy] pentru că au încercat să facă să se creadă că Franţa [...] nu se va mai amesteca de azi înainte în ceea ce nu o priveşte: adică fericirea, onoarea, demnitatea celorlalţi oameni. O, francezi, iată injuria. Iată şi greşeala de neiertat, căci lumea are mai mult ca niciodată nevoie de voi."[2] Iar romancierul vizionar denunţă „monstruosul stat modern" şi mobilizează împotriva lui, într-o formidabilă insurecţie a libertăţii, „aristocraţi şi sanculoţi reconciliaţi". „Milioane de oameni încep să înţeleagă că spiritul de indisciplină care le-a fost reproşat francezilor de atâtea ori, era un element indispensabil al ordinii creştine, că exemplul individualismului vostru legendar întreţinea la alte popoare obsedate de siguranţa abjectă a sclaviei, dacă nu pasiunea pentru libertate, măcar credinţa că ea există."[3]

Să nu ne înşelăm. Nu e vorba aici de nicio alianţă „cu revoluţia anunţată de intelectualii care se pretindeau revoluţionari"[4]. „Revoluţia este un risc şi ei încercau să limiteze cât mai mult acest risc [...]. Între aceşti oameni şi noi nu este posibilă nicio înţelegere. Revoluţia lor ni se pare modelul însuşi de revoluţie ratată, de falsă revoluţie." „Revoluţia de la 1793, revoluţia burgheziei, revoluţia capitalistă şi naţionalistă [...], revoluţia capitalistă cu numeroasele ei maşini, a strivit revoluţia din 89 ca tancurile germane care au trecut peste tinerele noastre divizii în primăvara lui 1940... însă spiritul libertăţii îşi poate lua revanşa, omul poate refuza să ajute maşina [...]."[5] Adevărata Revoluţie, pentru Bernanos, se poate compara cu „acele crize interne, acele răsturnări care transformă de sus şi până jos viaţa unui individ făcându-ne să credem că există

---

[1] *La Révolution nécessaire*, august 1942, în *Essais et écrits de combat*, t.II, p. 815.
[2] *L'Insolente nation*, mai 1943, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, în *Essais et écrits de combat*, t. II, p. 526.
[3] *Ibid.*, p. 527.
[4] *La France doit prendre les risques de la paix*, mai 1943, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, în *Essais et écrits de combat*, t.I, p. 529.
[5] *Conférence aux étudiants brésiliens*, mai 1945, în *Essais et écrits de combat*, t. II, p. 958.

în om un principiu al libertății - sau că din izvoarele profunde ale unei ființe, din străfundurile copilăriei sale [..] țâșnește o operă de artă [...]. Se va spune că nu există decât un foarte mic număr de astfel de revoluții". Și Bernanos pune în lumină ceea ce constituie fondul gândirii sale, făcând din „creștinism... acea revoluție tip, acea revoluție revoluționară pe care nicio tehnică din lume nu va fi în stare să o imite"[1].

În această revoluție vrea să creadă, acestei revoluții îi va dedica, de acum înainte toate puterile pe care le mai are. „Revoluția pe care o sperăm, pe care o așteptăm, în care am hotărât că ne vom angaja din plin, fără ezitare și fără întoarcere, nu-i va accelera deci evoluția, nu o va devansa, ci îi va schimba cursul"[2]. Și amintește, de mai mult ori, în anii aceia, faimoasa chemare a contelui de Chambord, „ultimul rege Bourbon, adresată muncitorilor parizieni: împreună și atunci când veți voi, vom relua marea mișcare de la 1789"[3]. În ciuda a ceea ce puteau, voiau sau arătau că cred unii observatori superficiali, intersați sau răuvoitori - nici unii nici alții nu au reușit -, Bernanos nu s-a renegat cu nimic.

Ar fi de citat multe pagini în care Bernanos își strigă refuzul pentru o lume viitoare pe care o presimte inumană, pagini de o uimitoare, fierbinte actualitate...

Singura problemă care se pune astăzi, pentru că de soluționarea ei depinde soarta omenirii, nu e o problemă de regim politic sau economic - democrație sau dictatură, capitalism sau comunism - este o problemă de civilizație. [...] Această civilizație este oare făcută pentru om, sau oare pretinde să facă omul pentru ea, după chipul și asemănarea sa, uzurpând astfel, datorită prodigioaselor resurse ale tehnicii sale, puterea însăși a lui Dumnezeu? Iată ce este important să știm.

[...] Trebuie să știm dacă tehnica va dispune trup și suflet de omul viitorului, dacă va decide, de exemplu nu numai în legătură cu viața și moartea lui, dar și în legătură cu împrejurările vieții sale, așa cum dispune crescătorul de iepuri de iepurii din cotețele lui.[4]

Revenit în Franța la invitația expresă a generalului de Gaulle, Bernanos nu va întârzia să-și exprime dezamăgirea „de a fi pierdut imaginea pe care o

---

[1] *La France doit prendre les risques de la paix*, mai 1943, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, în *Essais et écrits de combat*, t. II, p. 529.

[2] *Ibid.*, p. 529-530.

[3] *Français du Levant*, 14 iulie 1943, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, în *Essais et écrits de combat*, t. II, p. 548.

[4] *La Liberté pour quoi faire?*, în *Essais et écrits de combat*, t. I, p. 1304-1305.

aveam din copilărie despre ţara mea"[1]. Copilăria din nou şi mereu! Nesuportând să trăiască în acea atmosferă de minciună semănând atât de bine cu cea de „la parohia moartă" din *Domnul Ouine*, el a preferat să ia din nou drumul exilului, alegând de data aceasta Tunisia ca ţară a ultimelor sale bătălii. Nu înainte de a fi pus în gardă tineretul francez împotriva pericolelor care îl ameninţau şi cerându-i, încă o dată, să se ridice „împotriva roboţilor" pentru a duce la bun sfârşit

cea mai mare revoluţie din toate Istoriile, sau mai bine zis, unica Revoluţie din toate istoriile, cea pentru care celelalte nu au fost decât o palidă imagine în general de nerecunoscut, cea a omului creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu împotriva materiei care, pe nesimţite, de la un secol la altul, prevalează încet împotriva lui, când de fapt el are iluzia că o înrobeşte.[2]

Unul din momentele cele mai puternice ale acestei campanii a fost conferinţa susţinută la Sorbona în februarie 1947, conferinţă în mare parte improvizată, un adevărat moment de graţie pentru cei care au ascultat-o. Însuşi titlul ei vorbeşte despre conţinut: „Revoluţie şi libertate". Bătrânul luptător cheamă la o mişcare a oamenilor liberi împotriva „despiritualizării omului coincizând cu invadarea civilizaţiei de către maşini, invazie a maşinilor care cuprinde pe neaşteptate o Europă dezcreştinată, o Europă despiritualizată"[3].

Cel pe care l-am văzut altădată interogându-se asupra sensului luptei sale, tentat de întrebarea dureroasă „la ce bun?", face acum apel la tineretul care i-a rămas singura speranţă, pentru a-l angaja să „facă faţă" aşa cum a făcut-o şi el toată viaţa, după modelul „copiilor, eroilor şi al sfinţilor" care îi populaseră visele propriei tinereţi: „Tineri care mă ascultaţi, vă spuneţi uneori că nu este nimic de făcut. Şi vreţi să o credeţi pentru a nu mai trebui să acţionaţi. Revoluţiile se pregătesc în conştiinţe. Ideea revoluţionară face revoluţiile. Revoluţia începe din momentul în care o doreşti. Ordinea inumană de care suntem ameninţaţi va începe să dea înapoi deîndată ce nu veţi mai crede în ea."[4] Şi urmează concluzia, măreţ imn închinat libertăţii ameninţate, libertăţii care trebuie apărată aşa cum au făcut-o bărbaţii şi femeile din ţara sa care s-au ridicat odinioară împotriva tuturor tiraniilor, şi mai întâi împotriva „civilizaţiei totalitare şi concentraţionare" pe care o presimţeau oarecum venind.

---

[1] Scrisoare către Gaëtan Picon, citată în Gaëtan PICON, *Bernanos*, Paris, Hachette, 1997, p. 97.
[2] *Lettre à Gaston Gallimard, Les Chemins de la Croix-des-Âmes*, în *Essais et écrits de combat*, t. II, p. 205-206.
[3] „Revoluţie şi libertate", 7 februarie 1947, *La liberté por quoi faire ?*, în *Essais et écrits de combat*, t. II, p. 1322.
[4] *Ibid.*

Trebuie să ne grăbim să salvăm omul pentru că mâine nu va mai fi posibil să o facem, pentru simplul motiv că el nu va mai vrea să fie salvat. Căci nu numai că civilizația asta este nebună, dar ea dă naștere la nebuni. Tineri care mă ascultați, vă credeți liberi față de ea. Nu este adevărat. Trăiți ca și mine în atmosfera ei, respirându-i aerul, absorbind-o prin toți porii. [...] Trebuie să începeți, încă de mâine, încă de azi, acea revoluție a libertății care va fi în același timp, o explozie de forțe spirituale în lume, analogă celei de acum două mii de ani, aceeași. Să dea Domnul să vină de la el mesajul pe care îl așteaptă toată lumea și care va da pretutindeni semnalul pentru o insurecție a Spiritului.[1]

După aceste ultime cuvinte, adevărat testament pentru tineretul țării sale, Bernanos s-a întors în Tunisia unde, măcinat de boală, cancerul de care s-a stins și preotul său de țară la primele licăriri ale zorilor[2], s-a aruncat cu ultimele forțe în scrierea cărții *Dialogurile carmelitelor*.

Visul halucinat al stareței care agoniza în schitul ei de provincie peste care încep să se întindă umbrele - „Tocmai am văzut capela noastră goală și profanată - o! vai! altarul despicat în două, pocalele sfinte trântite pe jos, paie și sânge pe dale... O! Vai! Dumnezeu ne părăsește! Dumnezeu renunță la noi!"[3] - prefigurează oare revoluția trădată de comitetele teroriste din 1793 sau lumea aceasta, a noastră, în care roboții și mașinile l-au slujit pe om în indiferența unora și cu complicitatea altora, fără să apară nicio aurora la orizont?

Și totuși! Nu auziți acel cânt, un cânt care nu se mai auzea, atât de curat, atât de proaspăt, ridicându-se în zorii purificatori ai uneia dintre acele strălucitoare dimineți... ce îi plăceau atât de mult lui Bernanos?

Deo Patri sit gloria
Et Filio qui a mortuis
Surrexit ac Paraclito
In saeculorum saecula [4].

---

[1] *Ibid.*, p. 1336.

[2] „Mi-am spus rugăciunile cu feresrele deschise spre o curte semănând cu un puț negru. Dar mi se pare că deasupra mea, colțul zidului ce dă spre răsărit începe să se albească" (*Journal d'un curé de campagne*, p. 1257).

[3] *Dialogues des carmélites*, în *Oeuvres romanesques*, p. 1604.

[4] *Dialogues des carmélites*, în *Oeuvres romanesques*, p. 1719.

A venit vremea ca bătrânul luptător să se predea. Cu acea dramă a copilăriei regăsite şi a morţii atât de apropiate în care, prin misterul împărtăşaniei cu sfinţii şi convorbirea cu morţii starefei şi cu Blanche, frica se exorcizează, noaptea se luminează. El a învins pentru că şi-a regăsit mica „trupă neînduplecată" din visurilor copilăriei. Şi pentru că a intrat înaintea noastră, primul, în Casa Tatălui [1].

O, moarte atât de proaspătă, o, singură dimineaţă![2]

Hammameth,
2 noiembrie 2006

BERNARD FIXES,
Preot la eparhia din Rodez.

[1] *Les Grands Cimetières sous la lune*, p. 354-355.
[2] *Jeanne, relapse et sainte*, în *Essais et écrits de combat*, t. I, p. 42.

XX

TEROAREA DIN MILĂ HANNAH ARENDT ŞI REVOLUŢIA

„Oprimarea acestei mârşăvii dirijate care se numeşte chiar..."[1]

Eseul *Despre Revoluţie* de Hannah Arendt apare în acelaşi an cu alt text al său, *Eichmann la Ierusalim*[2]. Această coincidenţă editorială lasă să se întrevadă o corespondenţă reală. Între cele două evenimente, care continuă să obsedeze istoria noastră, trebuie să existe o legătură. Însă o legătură care nu poate fi prea directă. Există o distanţă între primul elan al Revoluţiei franceze şi ororile săvârşite de totalitarismele secolului al XX-lea. Ştergerea acestei distanţe ar însemna acelaşi lucru cu separarea lor radicală. Există negru şi negru, iar unele cărţi negre mai au şi câteva pagini albe. Dacă nazismul nu ne lasă decât cenuşă, „tradiţia revoluţionară", în schimb, îşi are „comorile [sale] pierdute". Pentru Hannah Arendt tocmai aceste comori ne pot permite să rezistăm la ceea ce a fost, în Revoluţie, izvorul modernei „banalizări a răului".

SENSUL CUVÂNTULUI „REVOLUŢIE" ŞI REVOLUŢIA SENSULUI

Autorul nostru începe prin a-şi pune întrebări în legătură cu cuvântul „revoluţie" şi cu extraordinara deturnare semantică pe care a suferit-o din pricina evenimentelor. Căci Revoluţia a revoluţionat până şi cuvântul „revoluţie".

---

[1] René CHAR, *Feuillets d'Hypnos*, § 174.

[2] Hannah ARENDT, *Essai sur la Révolution*, 1963, trad. Michel Chrestien, Paris, Gallimard, col. „Tel", 1985; *Eichmann à Jérusalem*, 1963, Paris, Gallimard, col. „Folio histoire", 2002.

La origine, termenul nu semnifică nimic nou. El nu trimite la o ruptură radicală, ci la mişcarea de rotaţie a astrelor. El nu semnifică tabula rasa, ci monotonia efemeridelor. El nu vorbeşte de libertatea omului, ci de o necesitate a fizicii. Nimic nou, deci, sub soare – şi revoluţia sa zilnică.

Ironie a folosirii termenului: în Anglia, când se aplică pentru prima dată metaforic termenul în politică, aceasta nu se întâmplă „în momentul în care Cromwell se găseşte în fruntea primei dictaturi revoluţionare din istorie, ci din contră, în 1660, după căderea Parlamentului Croupion şi cu ocazia monarhiei restaurate"[1]. Că „revoluţie" a fost mai întâi sinonim cu „restauraţie" nu trebuie să-l mire pe cel care priveşte de două ori. Nu numai că această accepţie corespunde mai bine sensului primitiv – astronomic – al cuvântului, dar ea lămureşte şi o tendinţă notorie, deşi puţin pusă în lumină, a revoluţionarilor noştri. Ceea ce îi însufleţeşte la început cel mai adesea este dorinţa de a restaura, de a repune la locul lor, libertăţile antice, violate de „despotismul monarhiei absolute". Iluminismul cântă un viitor radios dar în acelaşi timp continuă să îndrăgească o anume reîntoarcere în trecut – la Republica romană, de exemplu, şi până la ipotetica vârstă de aur a unei stări naturale. Lucrul poate fi înţeles cu uşurinţă: credinţa în progres nu rezistă decât dacă se crede că omul este bun la început. *A contrario*, credinţa în păcatul originar nu poate apare decât ca o dogmă retrogradă: ea nu îl recunoaşte pe bunul sălbatic care dovedeşte în avans că bunul cetăţean se poate salva prin forţele naturale ale raţiunii.

Ziua care consacră noua folosire a cuvântului nostru „este seara lui 14 iulie 1789, la Paris, când Ludovic al XVI-lea află de la ducele de La Rochefoucault-Liancourt vestea despre căderea Bastiliei [...]. Regele, ni se spune, exclamă: «E o revoltă», iar Liancourt îl corectează: «Nu, Sire, este o revoluţie.»[2]" Din această celebră replică a ducelui adresată regelui se naşte revoluţia în limbă. Dar ce se întâmplă atunci? Ce caracteristică s-a păstrat din sensul iniţial al termenului? Arendt subliniază că este vorba despre „irezistibilitatea" mişcării, „în detrimentul ineluctabilei traiectorii rotative"[3]: aşa cum soarele se învârte irezistibil în jurul pământului, tot aşa luarea Bastiliei inaugurează o mişcare irezistibilă. O dată cu noutatea se pune în mişcare fatalitatea.

---

[1] H. ARENDT, *Essai sur la Révolution*, p. 58.

[2] *Ibid.*, p. 65.

[3] Referinţe.

Destinul ambiguu al Revoluției este rezumat în întregime de această aventură lexicală. Revolta libertății de la început va fi înghițită în scurt timp de năvala necesității. Oratorii multiplică „metaforele fluviale, torențiale și acvatice"[1] care marchează o pornire în fața căreia cel ce rezistă sau înoată împotriva curentului se condamnă la a fi înghițit, dus la fund. Revoluția care sfărâmă lanțurile fiilor săi devine Saturn care își devorează proprii copii. „Adevărata problemă, comentează Hannah Arendt, este că toți cei care, de-a lungul secolului al XIX-lea și într-o bună parte a secolului al XX-lea, mergeau pe urmele Revoluției franceze s-au considerat nu doar niște simpli succesori ai marilor strămoși ai revoluției, ci niște agenți ai istoriei și o necesitate istorică, cu rezultatul evident dar paradoxal că în locul libertății, categoria esențială a gândirii politice și revoluționare a devenit necesitatea."[2]

ELIBERAREA ÎMPOTRIVA LIBERTĂȚII

Hannah Arendt face o distincție clară între „fondatori și eliberatori, cei ai Revoluției americane și cei ai Revoluției franceze"[3]. Dintre cele două revoluții, spune ea, dacă prima are mai multă grație este pentru că nu pierde total din vedere efortul de a crea o Constituție. Sarcina sa a fost să pună bazele libertății politice, în timp ce cealaltă, mult prea repede, a vrut să creadă în eliberarea omului. „Truism poate", dar care se cuvine să fie mereu amintit: „Eliberarea (*liberation*) și libertatea (*freedom*) nu înseamnă unul și același lucru"[4].

Trei motive explică acest lucru: 1) Eliberarea, chiar dacă este o condiție a libertății, nu conduce la ea în mod automat: este un proces care poate întârzia, iar dacă vrem ca procesul să se prelungească, în măsura în care el presupune sclavia, sfârșește prin a deveni complicea acesteia. 2) Eliberarea nu poate pune în lumină decât o libertate negativă: a nu suporta cutare sau cutare constrângere. Ea se opune libertății pozitive: a putea hotărî dacă să acționezi într-un fel sau într-altul. „A fi eliberat de ..." nu înseamnă „a fi liber pentru...". Picioarele au fost eliberate din lanțuri dar poate doar pentru ca omul să fie mai bine purtat în lesă sau pentru a se putea învârti în cerc. 3) „Eliberarea a părut

---

[1] H. ARENDT, *Essai sur la Révolution*, p. 68.
[2] *Ibid.*, p. 73.
[3] *Ibid.*, p. 131.
[4] *Ibid.*, p. 38.

întotdeauna ceva enorm, în timp ce a pune bazele libertății pare întotdeauna ceva nesigur și chiar futil"[1]. Există o sobrietate a libertății și o beție a eliberării. Aceasta, mai spectaculoasă, ne debarasează de un rău imputat altcuiva; cealaltă, mereu plină de măsură, ne pune în mâinile binelui și poate și a răului care va să vină. Prima ne permite să visăm la ceva definitiv; a doua nu este decât un început. Pe lângă cea dintâi care se hrănește cu forța unui mesianism temporalizat, cealaltă face o figură palidă, care se mulțumește să facă apel la responsabilitate, la deliberare, la acel schimb de cuvinte care cântărește îndelung pro și contra și așează încet pietrele edificiului comun. Așa că, pe când discursul libertății este modest și realist, cel al eliberării se poate împodobi cu toate emfazele, cu toate scamatoriile, cu toate jurămintele de racolaj ale utopiei. El este mai persuasiv pentru mulțimi, în schimb le interzice indivizilor să intre în spațiul public al cuvântului și al persuasiunii. Reprezentanții încalță coturni. Tribuna se preschimbă în scenă de teatru. Câștigă cel care va mitui cel mai bine publicul cu cuvinte potrivite. Cel care va înălța pentru spectacol decorul cel mai liric. Să nu ne înșelăm: ghilotina nu este aici instrumentul unei justiții care și-a pierdut mințile, ci o figură a retoricii eliberării fără sfârșit.

Eliberatorul, istoria a arătat-o nu o dată, se transformă în scurt timp în dictator. Cum ar putea să fie altfel când exodul nu este urmat de dăruirea Legii? Se iasă din jug doar pentru a îngenunchia în fața vițelului de aur. Hitler și Stalin au învățat lecția. Discipoli mai mult sau mai puțin conștienți ai oratorilor Revoluției franceze, ei nu au încetat să folosească discursul eliberării pentru a amâna cât mai mult ceasul libertății. Căci promisiunea unei eliberări definitive: societatea fără clase, Europa pură și unită, provoacă întotdeauna un entuziasm religios. Dar față în față cu problemele politice, această escatologie prea omenească nu poate propune de fapt nimic altceva decât o soluție finală.

SUCCESUL DEZASTRULUI

Mai există și altceva care îi opune pe revoluționarii americani celor francezi: primii au fost „oameni de acțiune de la început până la sfârșit, de la Declarația de independență până la Constituție"[2], ceilalți, teoreticieni și filosofi. Chiar dacă Părinții fondatori cunosc maximele Anticilor și ale Modernilor ei

---

[1] Referințe.

[2] H. ARENDT, *Essai sur la Révolution*, p. 136.

rămân în primul rând nişte oameni ai practicii. Politica lui Robespierre, în schimb, se vrea o „întrupare a rousseauismului". Din acest moment se alunecă de la politic la ideologie. „Omul" se substituie persoanelor concrete, marea pledoarie pentru binele comun înlocuieşte constituirea acestuia de-a lungul diverselor întâlniri ale vremii.

Această diferenţă ne permite să înţelegem de ce, când „Revoluţia franceză şi nu Revoluţia americană a dat foc lumii întregi", cea Franceză şi nu cea Americană s-a răspândit ca un model glorios de la un capăt la altul al lumii. Hannah Arendt ne aminteşte acest „trist adevăr": „Revoluţia franceză, care trebuia să sfârşească cu un dezastru, înseamnă istoria mondială, pe când Revoluţia americană, reuşită atât de triumfal, rămâne un eveniment de importanţă locală, nu mai mult."[1]. Cum să ne explicăm că dezastrul a fost ridicat în slăvi, iar reuşita aruncată la gunoi? Nu e niciun mister: teoria se converteşte în concepte universale, practica se confruntă cu particularul; astfel încât chiar dacă teoria este impracticabilă şi conduce la dezastru, ea are asupra practicii avantajul de a fi intemporală, comunicabilă de la un loc la altul, transmisibilă de la o generaţie la alta. Adevărata politică, din contra, cea care se ocupă de contingenţe, care primeşte şi răspunde determinărilor unui teritoriu şi ale unei epoci, deşi exemplară, nu poate fi exportată şi nici turnată după modelul mondial. De unde acest paradox în politică: dezastrul reuşeşte, iar reuşita dă greş când e preluată de posteritate, căci o teorie frumoasă, fiind de partea universalului, poate seduce dincolo de spaţiu şi timp, în timp ce o faptă bună, fiind de partea particularului, nu se poate desprinde de situaţia căreia îi corespunde. Cu aceasta mâna stângă nu ştie ce face mâna dreaptă. Cu cea dintâi, mâna dreaptă scrie ce trebuia să facă mâna stângă. Ea lasă cărţi profunde, umple bibliotecile. Iar cititorii lor viitori se vor putea mândri cu idei pe cât de minunate pe atât de irealizabile vreodată.

VISUL POPORULUI

Ca bună cititoare a lui Aristotel, Hannah Arendt îşi aminteşte că politicul provine pe calea sfatului, în timp ce tehnica provine pe căi determinate. Ea are reţetele şi remediile sale. Politica nu le are: ea navighează la vedere, face loc pluralismului, cere dialog şi confruntare. Ideea însăşi de a elibera poporul şi de a

[1] *Ibid.*, p. 77.

administra remedii universale ne face să ieşim din domeniul politic pentru a intra în cel al tehnicii, *via* cel economic. Hannah Arendt citează cuvintele decisive ale lui Robespierre: „Republică? Monarhie? Eu nu cunosc decât problema socială."[1]. Această invazie a problemei sociale este, după părerea sa, cauza dezastrului revoluţionar. Nu mai este vorba atât de libertate cât de prosperitate. Dezbaterea cedează în faţa confortului. Convieţuirea se dă la o parte în faţa bunăstării individuale.

O asemenea reflecţie se referă la fel de bine şi la Statele Unite. Dacă la început Jefferson insistă pe acea „fericire publică" care corespunde „dreptului pe care îl are orice cetăţean de a avea acces la domeniul politic şi de a face parte din putere"[2], „bucuriei de a ţine discursuri, de a legifera, de a expedia afaceri, de a convinge şi de a fi convins"[3], Constituţia nu reţine până la urmă decât vaga „goană după fericire" şi îl limitează pe individ la familie şi la comodităţile sale. În loc să dea o deschidere spre comunitatea agorei şi spre măreţia responsabilităţii, Revoluţia propune realizarea unui vis privativ, care nu se naşte decât în vremurile de mizerie şi de amărăciune. „Căci abundenţa şi consumul nesfârşit de produse sunt idealul la care visează săracii; este mirajul din pustiul sărăciei lor. În acest sens, opulenţa şi mizeria nu sunt decât cele două faţete ale aceleeaşi medalii; nu este nevoie ca lanţurile nevoii să fie din bronz, ele pot fi şi din mătase". Animalul de povară nu este mai exploatat decât porcul îngrăşat. Mătasea de lux deturnează de la „fericirea publică" tot atât cât bronzul mizeriei; „Visul american" a distrus deci exigenţa Revoluţiei americane şi a sfârşit prin a lăsa omul în voia resurselor tehnologiei moderne la fel de mult, chiar dacă altfel, ca şi marxismul.

„Ideea că mizeria trebuie să-i determine pe oameni să sfărâme lanţurile tiraniei, pentru că săracii nu au altceva de pierdut decât lanţurile, a devenit atât de familiară din cauza lui Marx încât suntem tentaţi să uităm că era necunoscută înainte de Revoluţia franceză"[4]. O dată cu ea, discursul politic este invadat de „Popor", „Nefericiţi", „Opinia publică" şi, în ciuda faptului că a recurs la raţiune şi la pretinsele legi ale istoriei, se înflăcărează cu patosul „milei, compasiunii". În numele Poporului conceput ca o singură entitate fără cusătură, orice violenţă este permisă. Sau mai degrabă noţiunea de popor este

---

[1] *Essai sur la Révolution*, p. 78.
[2] H. ARENDT, *Essai sur la Révolution*, p. 184.
[3] *Ibid.*, p. 189.
[4] *Ibid.*, p. 93.

violenţa întruchipată, pentru că disprețuieşte pestriţătura şi divergenţele populaţiei. *Vox populi, vox dei*: în mâinile Convenţiei refrenul devine atotputernic: este vocea Poporului, tunetul Celui-de-Sus. Hannah Arendt nu se teme să o spună: Revoluţia nu combate guvernarea „dreptului divin", ea o ridică în slăvi, transferând-o „Voinţei generale"[1]. Regele nu a fost niciodată uns cu o investitură atât de divină ca revoluţionarul. Faptul că simte istoria ca făcând parte din „sufletul său sfâşiat" şi menită să răspundă urgenţei în faţa mizeriei Poporului, îi conferă acestuia o infailibilitate pe lângă care bulele pontificale se sparg ca baloanele de săpun. Robespierre invocă „cea mai sfântă dintre toate legile, salvarea Poporului; sub cel mai incontestabil titlu, necesitatea"[2].

La polul opus, la Părinţii fondatori, cuvântul „popor" fără majusculă îşi păstrează semnificaţia de multiplicitate. El evocă „infinita varietate a unei multitudini a cărei maiestate rezidă în însăşi pluralitatea sa". Aceasta pentru că revoluţionarii americani „ştiau că lucrul public, în regimul republican, este constituit de un schimb de opinii între parteneri egali şi că acest lucru public ar dispare imediat ce dialogul ar deveni superflu, dat fiind că toţi partenerii egali sunt de acord. În discuţiile lor ei nu evocau niciodată opinia publică, ca Robespierre şi revoluţionarii francezi [...]; după părerea lor, domnia opiniei publice era o formă de tiranie"[3]. „Voinţa generală" invocată de Republică nu poate decât să facă să dispară *res publica*. Noi, francezii, suntem totuşi atât de marcaţi de „dreptul divin" încât această evidenţă ne scapă: că stau sub drapelul „Pactului social", al „Suveranităţii populare" sau al „naţionalismului integral", lobbyiştii şi grupurile de presiune ni se par la fel de scandaloase.

„NIMIC NU SEAMĂNĂ MAI MULT CU VIRTUTEA CA O MARE CRIMĂ"

Recurgerea la „fericirea Poporului" face ca politica să treacă de partea necesităţii, fără îndoială, dar şi de partea „Virtuţii". Amândouă conspiră la formarea acestei teoreme: cel care critică drepturile sanculoţilor nu poate fi decât cineva lipsit de inimă. El nu cunoaşte mila. E ipocrit, e un irecuperabil care ne obligă să îl doborâm. Geniul Hannei Arendt, aici, este că şi-a dat seama că mila şi ura a fost motorul Terorii: „Mila, considerată ca un resort al virtuţii,

[1] *Ibid.*, p. 270.
[2] H. ARENDT, *Essai sur la Révolution*, p. 84.
[3] *Ibid.*, p. 133.

a dovedit că are un potențial de cruzime mai mare decât cruzimea însăși. «*Fie-vă milă, din dragoste pentru omenire, fiți inumani!*»"[1]

Teroarea nu are nimic de-a face cu violențele arbitrare ale tiranului. Ea se bazează pe un ideal. Vrea să pună capăt mizeriei Poporului. Noblețea scopului său îi permite astfel să desfășoare o violență sistematică și fără limită. Acolo unde simpla cruzime arată un bot arțăgos care îi pune pe toți în gardă și provoacă răzvrătirea, ea arată un chip plin de milă, jucând rolul medicului care taie membrul atins de cangrenă. Iată ce o face teribilă: are întotdeauna o scuză bună și nu ar putea nicicând să lovească în cineva dacă nu l-ar învinui *ipso facto* în fața suveranei sale providențe: „Din primele zile ale Revoluției franceze revoluționarii au devenit atât de ciudat de nesimțitori față de realitate în general și față de realitatea persoanelor în particular tocmai din pricina prea-plinului lor sentimental. Astfel ei nu mai au nicio remușcare atunci când își sacrifică sentimentele «principiilor» lor, sau mersului istoriei, sau cauzei Revoluției ca atare"[2].

Saint-Just nu părea deloc un sângeros. Era un romantic care voia, prin mila Republicii, să facă lumea dreaptă și sfântă. Linia care separă după el republica de monarhie este exact aceeași cu cea care desparte corupția de virtute: „Acolo unde îi cenzurezi pe ridicoli ești corupt. Acolo unde cenzurezi viciile ești virtuos. Primul caz ține de monarhie, al doilea de republică." Molière este încă un monarhic: a-și bate joc de ridicoli, a râde pe seama prețioaselor și a marchizilor pentru a-i face să se îndrepte ei înșiși, nu este suficient. Divertismentul dă dispense pe cheltuială publică și lasă sufletul să continue să se corupă. Incoruptibilul Saint-Just nu suportă acest lucru: el vrea să-i curețe pe toți de tot sângele murdar: „Un guvern republican are ca principiu virtutea; dacă nu, teroarea; Ce vor cei care nu voiesc nici virtute nici teroare?" Nu există altă alternativă dacă dorești o adevărată „salvare publică". Trebuie ca Republica să-i readucă pe oameni la un civism imaculat; cât despre recalcitranți, scurtați!... din vina lor. Asta înseamnă să consideri că statul este Dumnezeu.

Politica trebuie să își propună scopuri mult mai modeste, iar cei care pretind că produc orice virtuți cu ajutorul legilor, fie în numele proletariatului, fie în cel al domniei sociale a lui Cristos, nu pot decât să cadă în saint-justism: o nedreptate cu atât mai mare cu cât se împodobește cu flamurile Judecății de apoi. Hannah Arendt l-a citit pe Sfântul Augustin. Ea cunoaște parabola

---

[1] *Ibid.*, p. 127-128.

[2] *Ibid.*, p. 129.

grâului şi a neghinei şi îşi aminteşte că „Legile civile nu pot nici să pedepsească nici să condamne tot ce provine din rău, căci, extirpând tot răul, ele ar face să dispară în acelaşi timp mult bine"[1].

REFUZUL APARENŢELOR

Un tribunal civil nu este forul interior: el nu judecă decât actele exterioare, intenţiile îi scapă, uneori chiar cel interesat le ignoră. Doar cel care ar sonda rinichii şi inimile ar putea să le cunoască şi să le judece, de aceea, pentru plenitudinea binelui, legea omenească nu e suficientă şi cere printre altele interioritatea unei legi divine şi înalta vigilenţă a conştiinţei. Deîndată ce politica revoluţionară vrea să instaureze nu doar siguranţa, ci Virtutea, ea îşi afirmă absolutismul. Prin această uzurpare cu pretextul celor mai bune intenţii, ea poate, din raţiuni de milă, să arunce bănuială asupra oricui. Şi mai ales asupra partizanilor săi cei mai înflăcăraţi: când fac paradă atât de ostentativ pentru carmagnolă, cum să fi sigur că intenţiile lor sunt curate?

Hannah Arendt preferă vicleniile unui Machiavelli pericolelor acestor bune sentimente. Machiavelli ştie că politicul este locul aparentelor: aici eşti ceea ce arăţi în public. Această afirmaţie, în aparenţă cinică, scoate de fapt în lumină credinţa naivă a omului simplu: cel care trebuie să ne judece virtutea nu este nici opinia publică, nici istoria, ci Cel Veşnic. În rest, cea mai declarată puritate a intenţiei, în momentul în care e proclamată în public, devine imediat suspectă. Spaţiul politic trebuie deci să se mulţumească cu aparenţele. Procesul de intenţie nu face decât să-l distrugă. Cetăţeanul este omul public, nu omul interior. Nu trebuie să-i ceri decât să fie ceea ce pare, ceea ce arată celorlalţi; dacă se ţine de cuvânt este în acord cu ordinea aparenţelor, şi nu contează dacă o face din linguşeală, ambiţie sau glorie zadarnică.

Este deci o greşeală fatală să îl opui pe cetăţean curteanului, aşa cum pui faţă în faţă a fi şi a părea. Or tocmai acest lucru se întâmplă în cazul domniei Virtuţii: hemiciclul se dă drept valea lui Iosafat. Se pretinde demascarea adversarului, şi te simţi înconjurat de comploturi. După rousseauismul încarnat, urmează un La Rochefoucauld înarmat. Revolutionarii oscilează fără încetare între exhibarea milei lor şi denunţarea ipocriziei celorlalţi. Iată de ce,

---

[1] Vezi Sfântul AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, I, 5, şi de asemenea TOMA D'AQUINO, *Summa theologica*, I-I, 91, 4.

după ce s-au arătat ca puri, apar imediat ca suspecți: „Cel care a transformat dictatura lui Robespierre în domnia Terorii este războiul împotriva ipocriziei, iar caracteristica acestei epoci rămâne auto-epurarea conducătorilor"[1].

Aici analiza este nemiloasă, mai ales în privința unei istoriografii care pretinde că pune pe cântar sufletele: „Orice datorii am avea față de controversele eruditilor și față de retorica pătimașă a istoricilor, de la Michelet la Louis Blanc și de la Aulard la Mathiez, dacă nu au căzut sub jugul necesității istorice, ei au scris totuși ca și cum ar fi continuat vânătoarea ipocriților." Verdictul e simplu: „Din păcate, stă în esența lucrurilor ca orice efort pentru a face vizibilă bunătatea în scopuri publice să se termine cu aparitia crimei și a criminalității pe scena politică. Mai mult decât în altă parte, în politică nu avem niciun mijloc de a distinge între a fi și a părea. În domeniul afacerilor oamenilor, existența și aparența sunt cu adevărat unul și același lucru"[2].

Curtea este mai puțin rea decât Comitetul de salvare. Ea corupe spațiul public îngustându-l și făcându-l servil. Comitetul îl eradichează total. Refuzând aparențele, el pretinde că împlinește politica absolutului: cea a Cerului pe pământ și deci cea a pământului ars, distrus. Căci o politică care se face în numele ființei se poate mulțumi cu niște aparențe contrarii și chiar cu distrugerea totală: ceea ce apare nu este ceea ce este, spune ea, decapitările noastre sunt niște ajustări, măcelurile noastre sunt pentru o înviere și mai frumoasă.

REVOLUȚIE ȘI TOTALITARISM

Prin aceasta vedem cum totalitarismul este fiul cel mare al Revoluției franceze. Căci și totalitarismul este tot o revoluție. Este un regim nou care nu poate fi clasat în tipologia aristotelică. Nicio legătură cu tirania: resortul său cel mai notoriu este chiar acela de luptă împotriva ei. Tirania presupune puterea unui singur om care rezumă totul la bunul său particular, adică la arbitrariul său (bineînțeles, i se întâmplă și tiranului să aibă grijă de cei care îl iubesc, dar lucrul nu se extinde la un mare număr, e mai degrabă particular). Totalitarismul, din contră, este ideologia instalată la putere. Nu are nevoie de niciun tiran, căci pretinde că se sprijină pe baze științifice. Declară că unicul său țel este fericirea

[1] H. ARENDT, *Essai sur la Révolution*, p. 142.
[2] *Ibid.*, p. 140-141.

maselor. Îl caracterizează adevărul şi bunătatea absolută, chiar dacă acest adevăr este cel al relativismului, iar bunătatea, cea a toleranţei. Astfel, cel care îl înfruntă îşi semnează condamnarea la moarte.

Teroarea totalitară nu decurge din nebunia furioasă a unui autocrat, ci din planificarea raiului pe pământ. Ceea ce o motivează este mila care vrea să termine pentru totdeauna cu răul. Ceea ce o face feroce, este faptul că face efectiv pateticul „Asta nu se va mai întâmpla niciodată!" În consecinţă, totalitarismul nu apare niciodată altfel decât agitând sperietoarea totalitarismului de ieri sau de mâine. Răul său esenţial este de a pretinde că produce binele total. Problema sa majoră este că vrea să dea soluţia: „Orice tentativă de a rezolva problema socială pe căi politice duce la teroare"[1].

Ceea ce, emblematic, este adevărat în „problema evreiască". Emanciparea a fost preludiul exterminării. Efectul său, constată Arendt, a fost că l-a făcut pe evreu mai „vizibil" şi i-a reînnoit statutul de paria: neasimilat în întregime de naţiunea franceză şi de acum străin de propriile tradiţii, el se află în acea postură contradictorie de a trebui „să fie şi să nu fie evreu"[2]. Cum să nu devină el atunci modelul ipocriziei? Cum să nu se schimbe vizibilitatea lui cea nouă în ţintă a vânătorii de comploturi? Viitorul a dovedit mortala ambiguitate a frazei rostite de Clermont-Tonnerre în 1789: nimic pentru evrei ca naţiune, totul pentru evrei ca indivizi. Această emancipare pune bazele antisemitismului modern, revoluţionar şi poate republican: evreul ca evreu, adică aparţinând unui popor de neînţeles, trebuie să dispară. Trebuie să fie asimilat. Iar dacă nu reuşeşte (împrejurările sunt astfel încât să-l împiedice), dacă persistă în iraţionalismul unei elecţiuni supranaturale, el se scoate singur din joc. Devine parazitul universalului şi adversarul egalităţii. În lumea raţionalizată nu poate avea un loc. Astfel, apelul ideologic la lupta finală, legat de diviziunea muncii ca şi de instrumentele furnizate de tehnică, este la originea „banalităţii răului". Nu mai e nevoie să fi rău: „Eichmann nu era nici Iago nici Macbeth; şi nimic nu era mai departe de mintea sa ca hotărârea, ca la Richard al III-lea, de a face rău din principiu"[3]. Nu trebuie totuşi să fii un militant zelos: Supusul ideal al domniei totalitare nu este nici nazistul convins, nici comunistul convins, ci omul pentru care distincţia între faptă şi ficţiune (adică realitatea experienţei) şi

[1] *Ibid.*, p. 161.
[2] H. ARENDT, *La Tradition cachée*, VIII, Paris, Christian Bourgeois, 1993, p. 129.
[3] H. ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, p. 494.

distincția între adevărat și fals (adică normele gândirii) nu mai există"[1]. Pentru a colabora cu oroarea, este sufuicient să te lași prins în propaganda difuză, să te lași sedus de promisiunile pământene ale unei lumi împlinite. Hitlerismul și stalinismul erau încă niște totalitarisme imperfecte: tirania își avea locul său, retorica compasiunii se amesteca cu o cruzime clasică. Putem spera la o forma mai pură în zilele noastre, mai apropiată de carisma Revoluției franceze, în care singura milă va servi la devastare: „moartea milostivă" oferită de eutanasie, suferințele înlăturate ale embrionului ucis, oamenii împăcați produși de eugenism. Celui care se opune acestui proces i se opune deja litania drepturilor omului și indignarea unei tandrețe distruse.

MOȘTENIREA FĂRĂ TESTAMENT

„Moștenirea noastră nu este precedată de niciun testament." Știm cât aprecia Hannah Arendt acest aforism al lui René Char. Plasat la începutul eseului *Criza culturii* îl regăsim ca motto al ultimului capitol din *Eseu despre Revoluție*. El ne situează iremediabil în modernitate. Tradiția este de acum pierdută, iar dacă într-o bună zi vom vrea să reînnodăm firul, nu o să o putem face decât plecând de la condiția noastră modernă, după ruptură și într-un mod critic. Nu putem să facem ca și cum revoluția nu ar fi avut loc. Am fi absurzi, pentru a o contra, să încercăm să producem o altă revoluție, contrară, să reproducem amnezia de care s-a făcut vinovată. Dar dacă moștenirea noastră este fără testament, ar fi posibil ca testamentul revoluționar să ascundă o moștenire necunoscută. Faptul că Revoluția are ca fiu mai mare totalitarismul nu înseamnă că ea nu poate avea și un fiu mai mic - simplu, sărac, lipsit de orice ideologie. Revenind în 1970 la eseul său din 1963, Hannah Arendt evocă „sistemul consiliilor" care au înflorit în primăvara tuturor revoluțiilor dar care au pierit peste tot sub înghețurile birocrației și a înregimentării: „Ele nu au fost niciodată instaurate în urma unei tradiții sau a unei teorii revoluționare conștiente, ci într-un mod spontan, mereu ca și când înainte nu mai fusese nimic asemănător. Sistemul consiliilor pare să corespundă întru totul experienței politice și să provină din ea. Căutând în această direcție am putea, mi se pare, să descoperim câteva elemente, un principiu de organizare total diferit care,

[1] ID., *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, col. „Points", 1995, p. 225.

plecând de la bază, să se ridice treaptă cu treaptă până la Parlament"[1]. Recunoaştem aici o definiţie exactă pentru ceea ce Biserica numeşte „principiul de subsidiaritate"; o piramidă de corpuri intermediare, pentru ca fiecare să poată intra în riscul şi în dialogul unui bine vital comun. Aceasta ar însemna restaurarea acelei libertăţi politice confiscate de distrugătoarea filosofie a „voinţei generale" şi a „suveranităţii Poporului" ca şi de cursa electorală a partidelor şi a sufragiului universal. Hannah Arendt lasă să se înţeleagă că sufragiul duce la distrugerea democraţiei: este vorba de a tranşa cu privire la mizele care planează asupra capetelor noastre, de a se încrede în jocul mediatic cel mai atractiv, de se crede chit când ne exersăm dreptul la vot. Consumatorul poate astfel să fugă de răspunderea politică. Nu mai trebuie să acţioneze sau să reflecteze în comun din locul în care se găseşte. Incinta unde îl întâlneşte pe celălalt, nu mai este forumul, ci supermarketul - nu un spaţiu public, ci un loc de aprovizionare pentru specia sa privată. Astfel încât bodogănelile sale la adresa „putregaiului" care ne conduce nu sunt decât o faţadă pentru a se putea şi mai bine retrage în gogoaşa sa şi a lăsa viitorul în seama victoriilor bunăstării obţinute de o tehnică din ce în ce mai miloasă.

„Pentru că ţara aceasta este prea mare şi prea populată ca să putem să ne adunăm în vederea hotărârii asupra viitorului nostru, avem nevoie de un anumit număr de locuri politice. Cabina în care votăm este desigur prea strâmtă, căci nu încape decât o singură persoană. Partidele nu mai servesc la nimic. Nu mai suntem, majoritatea dintre noi, decât nişte alegători manipulaţi. Dar dacă le-am da la doar zece dintre noi posibilitatea să se aşeze în jurul unei mese, exprimându-şi fiecare opinia şi acultând-o fiecare pe a celuilalt, din acest schimb de opinii s-ar putea desprinde o opinie formată în mod raţional. Atunci am putea vedea şi care dintre noi are cele mai multe calităţi pentru a putea expune ideile noatre în faţa unui consiliu superior, în care aceste idei, confruntate cu ale altora, vor fi clarificate la rândul lor, revizuite sau infirmate"[2].

Astfel înţelege Hannah Arend să întoarcă moştenirea revoluţionară împotriva ei însăşi. Revoluţia franceză ne lasă iluzia ucigaşă a viitorului luminos. Ea voia să facă din acesta o finalitate. Or sarcina unei adevărate revoluţii ar fi din contră garanţia începuturilor - fiecare om ca început radical, ireductibil la orice pretinsă lege a naturii sau a istoriei. În acest sens ea este

[1] H. ARENDT, *Du mensonge à la violence*, Paris, Agora-Pocket, 1994, p. 239-240.
[2] *Ibid.*, p. 240-241.

conservatoare. Împotriva unui supraom ideal, ea vrea să-i păstreze pe oameni în dimensiunea lor concretă, liberă şi amestecată în acelaşi timp, de acelaşi gen ca cea a lui Homer sau Moise şi deci capabilă să scape cu ajutorul cuvântului de instantaneitatea fără memorie şi fără viitor a consumului.

„Acest sistem al consiliilor să fie oare altceva decât o pură utopie?" Hannah Arendt mărturiseşte că nu ştie. Pentru ca el să nu piară sub efectul fragmentării sale iniţiale, este nevoie, în mod clar, de un principiu care să-i poată garanta atât arbitrajul cât şi unitatea. De ce să nu fie acesta în Franţa regele?

FABRICE HADJADI,
Filosof, dramaturg.

PARTEA A TREIA

ANTOLOGIE

I

INSTALAREA TERORII ZILELE DE 5 ŞI 6 OCTOMBRIE 1789

Extras din Hippolyte TAINE, *Les Origines de la France contemporaine*, partea a doua *La Revolution, L'Anarchie*, cartea I *L'Anarchie spontanée*, Paris, Hachette, 1904, cap. IV, numerele 5 şi 6.

Către sfârşitul lui septembrie, Mirabeau se adresează contelui de Marck, repetând cuvintele: „Da, totul este pierdut; regele şi regina vor pieri şi, o să vedeţi, norodul va călca peste cadavrele lor"[1]. După opt zile, împotriva regelui şi a reginei, împotriva Adunării naţionale şi a guvernului, împotriva oricărui guvern prezent şi viitor izbucnesc zilele de 5 şi 6 octombrie; partida violentă care domnea la Paris pune stăpânire pe cei care conduceau Franţa, ţinându-i sub supraveghere la domiciliu spre a consfinţi atentatele lor intermitente printr-un atentat permanent. Acum, încă o dată, două curente distincte se unesc într-un singur torent precipitând mulţimea spre acelaşi ţel. Pe de o parte, sunt patimile stomacului gol, femeile care se adună vrăjmaşe, lipsite, neputând asigura hrana zilnică: la Paris nu mai există pâine, mergem să cerem la Versailles; când regele, regina şi prinţul moştenitor se vor afla printre noi vor fi nevoiţi să ne astâmpere foamea; „să aducem iar brutarul, brutăriţa şi ucenicul lor". Pe de altă parte, sunt patimile minţii, oamenii împinşi de dorinţa de a domina: cei mari nu ne ascultă, haideţi degrabă să-i facem să ne asculte; regele se opune Constituţiei şi Drepturilor omului, trebuie să le ratifice; gărzile sale refuză cocarda noastră, trebuie să o accepte; vor să-l ducă la Metz, trebuie să vină la Paris; acolo, în mâinile noastre şi sub ochii noştri, Adunarea care se târăşte şchiopătând, când regele va merge drept la ţintă, vrând nevrând, o va lua pe drumul cel bun. Sub această confluenţă de idei,

---

[1] *Correspondance entre le comte de Mirabeau et le comte de Marck*, I, 112

expediția se prepară. Înainte cu zece zile, se vorbea în mod public la Versailles. În 4 octombrie, la Paris, o femeie propune la Palais-Royal această expediție: Danton răcnește la Cordeliers; Marat „face de unul singur mai multă gălăgie decât cele patru trompete ale judecății de apoi"; „trebuie, scrie Loustalot, o nouă izbucnire a Revoluției".

Ziua trece, zice Desmoulins, în consilii după consilii la Palais-Royal, în foburgul Saint-Antoine, la picioarele podurilor, pe cheiuri... smulg cocardele de o singură culoare... Le smulg, le calcă în picioare, amenințându-i cu spânzurarea de felinar în caz de recidivă: un militar încearcă să-și prindă la piept cocarda, dar o sută de bastoane înălțate spre cer îl fac să se lase păgubaș.

Toate acestea sunt simptomele premergătoare ale crizei; în acest trup dureros și febril, se coace un abces enorm, gata să crape...

Dar, cum se știe, înăuntru se află un focar purulent în care s-au adunat patimile cele mai veninoase și pretextele cele mai murdare. Au angajat femei și bărbați de cea mai joasă speță. Li s-au dat bani. Oare, nu prin grija subalternilor intriganți, care exploatează veleitățile ducelui de Orleans, i se sustrag acestuia milioanele, sub pretext că îl vor face locotenent-general al regatului? Oare, nu prin grija fanaticilor care, de la sfârșitul lui aprilie, pun mână de la mână cotizând spre a-i corupe pe soldați, împingându-i pe bandiți să treacă cu tăvălugul peste toți și să distrugă totul? Din totdeauna machiavelii din piața publică și din locurile rău famate au răscolit bărbații de prin șanțuri și femeile pierdute. Din prima zi, în care regimentul Flandrei și-a așezat garnizoana la Versailles, l-au aruncat în ghearele femeilor pierdute și a banilor. În acest scop au fost trimise șaizeci de stricate, iar gărzile franceze le dădeau de băut noilor camarazi. Aceștia s-au desfătat la Palais-Royal, iar trei dintre ei, ziceau la Versailles, arătând bani de argint în valoare de șase lire: „E o plăcere să mergi la Paris; de acolo te întorci cu bani." În acest chip și cu bună știință, rezistența a fost dizolvată. Cât despre atac, femeile vor fi avangarda fiindcă soldații își fac scrupule să tragă asupra lor; dar, pentru a le încuraja, printre ele se află numeroși bărbați deghizați în femei; privindu-i de aproape, îi recunoști de sub rujul de buze și după barba nu prea bine rasă, după glas și după mers. Bărbați și femei, nu era greu să-i găsești printre fetele de la Palais-Royal și printre soldații fugari care le întrețin; poate chiar ele le-au împrumutat amanților veșmintele ridicole; regăsindu-se apoi cu ei, noaptea, la întâlnirea comună pe băncile Adunării naționale, unde se vor simți ca la ele acasă. În tot cazul, cel dintâi pluton care se pune în marș este de această speță, cu veșmintele și cu veselia cerută de meserie, cele mai multe tinere, îmbrăcate în alb, coafate și fardate, cu un aer jucăuș, râzând, cântând și dansând, cum se întâmplă la începutul oricărei campanii. Trei sau patru sunt bine cunoscute după nume, una flutură o sabie, alta e faimoasa Theroigne; Madeleine Chabry, zisă Louison, pe care o aleg spre a se adresa regelui, o fetișcană care vindea buchețele de flori, fără

îndoială şi altceva, la Palais-Royal. Unele par să fie de primă mână în meseria lor, având tact şi obişnuinţă în lume: presupuneţi, dacă vreţi, că Chamfort şi Laclos şi-au trimis metresele. Mai adăugaţi spălătoresele, cerşetoarele, femeile desculţe, vulgare, racolate doar de câteva zile, graţie banilor. Acesta e grosul trupei care tot creşte, căci, de voie de nevoie, li se alătură femei întâlnite la întâmplare, portărese, croitorese, servitoare şi chiar burgheze, la care dau năvală ameninţându-le că le vor tunde, dacă nu le vor urma. Adăugaţi la toate acestea tot felul de oameni fără căpătâi, fără acoperiş, bandiţi, hoţi, toată această scursoare umană care se înghesuie la Paris şi care iese deasupra la orice cutremur: aceştia se află de la început în spatele oştirii de femei de la Hôtel de Ville. Unii se vor lua după ele seara şi în timpul nopţii[1]. Alţii aşteaptă la Versailles. La Paris şi la Versailles, mulţi sunt corupţi cu bani: astfel, unul cu un sacou murdar, cândva alb, zornăie în palmă monede de aur şi de argint. Iată scursoarea care, înainte şi după revărsare, curge o dată cu râul mulţimii; oricât ai încerca să-l stăvileşti, se întinde, îşi lasă amprenta murdară pe toate malurile peste care se revarsă.

Mai întâi, la Hôtel de Ville, primul grup de vreo patru, cinci sute de femei au forţat garda care nu voia să facă uz de baionete. Se răspândesc prin săli şi vor să ardă documentele, zicând că, de la Revoluţie nu au făcut nimic altceva decât hârţoage. Bărbaţii vin în urma lor în valuri, forţează uşile, fură armele din depozit. Două sute de mii de franci în bilete de bancă sunt furaţi sau se fac nevăzuţi; bandiţii dau foc, spânzură un preot. Preotul e dat jos, focul e stins chiar la timp: acestea sunt artificiile oricărei drame populare. În acest timp, în piaţa Grève, mulţimea femeilor creşte, mereu acelaşi strigăt se aude continuu: „Pâine şi la Versailles!" Unul dintre învingătorii de la Bastilia, portărelul Maillard, se vrea şef; e acceptat; răpăieli de tobă; la ieşirea din Paris, sunt alături de el şapte sau opt mii de femei, în plus câteva sute de bărbaţi şi, până la Versailles, acesta reuşeşte datorită asprimii să menţină puţină ordine în această harababură. E un fel de dezordine care pleacă de la forţa brută, anarhică şi despotică în acelaşi timp. Pe de o parte, fiecare, cum e mai rău, face ce-i place: se va vedea în aceeaşi seară. Pe de altă parte, această masă greoaie dezarmează orice autoritate şi face să cedeze orice regulă: se va vedea când ajung la Versailles. Admise în Adunare, mai întâi în număr mic, femeile împing uşa, intră înghesuindu-se, umplu galeriile apoi sala, bărbaţii după ele, înarmaţi cu bâte, halebarde şi suliţe, toţi într-un mare amestec, cot la cot pe bănci cu deputaţii, votând o dată cu ei, în jurul preşedintelui încadrat, ameninţat, insultat, care în cele din urmă părăseşte locul, iar o femeie îi ocupă fotoliul. O femeie cu un glas vulgar comandă la galerie, în jurul ei vreo sută de femei strigă sau tac la un semn al

[1] Potrivit procedurii criminale de la Châtelet, urmărind evenimentele din timpul acelei nopţi, s-au petrecut între aceşti oameni scene puţin decente, pe care martorul crede că e inutil să le povestească (nota lui Taine).

acesteia, pe când ea interpelează deputații, interzicându-i cu asprime: „Cine-i ăla de colo care glăsuiește? Faceți-l să tacă pe vorbăreț. Lasă vorba, treaba e că avem nevoie de pâine. Vrem să vorbească măicuța Mirabeau: asta vrem să auzim." Un decret de subzistență fiind dat, capii lor cereau și mai mult; voiau să li se acorde dreptul de a intra peste tot unde bănuiau că pot acapara ceva; cereau să fie taxată pâinea, șase cenți patru livre de pâine și șase cenți o livră de carne". „Să nu vă închipuiți că ne arde de joacă, nu suntem copii: noi ridicăm brațul, faceți ce vă spunem." De la această idee centrală pleacă toate injoncțiunile lor politice. Să fie trimis înapoi regimentul Flandrei; sunt o mie de guri în plus de hrănit, ne iau pâinea de la gură. Pedepsiți-i pe aristocrații care împiedică brutarii să facă pâine. „Jos cu popimea! De la cler ne vine tot răul". Domnule Mounier, de ce ați apărat acest veto nenorocit? Luați aminte, să nu ajungeți la felinar." Sub această presiune, o delegație a Adunării, în frunte cu președintele, se pornește pe jos, prin noroi, prin ploaie, supravegheați de o escortă de femei care urlau și de bărbați înarmați cu sulițe; după cinci ore de dezbatere și de așteptare, îi smulg regelui alt decret asupra mijloacelor de subzistență, fără nici o dificultate, acceptarea pur și simplu a Declarației Drepturilor și ratificarea articolelor constituționale[1]. Aceasta este independența Adunării și a regelui. Astfel se stabilesc principiile dreptului nou, liniile mari ale Constituției, axiomele abstracte ale adevărului politic, sub dictatura mulțimii care le obține cu forța, nu numai orbește, ci chiar conștientă pe jumătate de orbirea sa: „Domnule președinte, îi ziceau femeile lui Mounier, care le aducea ratificarea regală, treaba asta e în avantajul nostru? O să le aducă treaba asta pâinc sărmanilor de la Paris?"

În acest timp, în jurul palatului spuma fierbea, iar fetele racolate la Paris își fac meseria; se fofilează, în ciuda ordinelor, printre soldații regimentului mobilizat în piață. Theroigne, în surtuc roșu de amazoană, împarte bani. Unele zic către soldați: „Veniți cu noi; în curând vom bate gărzile regelui; o să le luăm hainele frumoase și o să le vindem." Iar altele își etalează farmecele, provocându-i pe soldați, oferindu-se și făcându-i să zică: „O să avem parte de plăceri încă de dimineață." Înainte ca ziua să se sfârșească, regimentul este sedus; ele operează în consecință, având un bun motiv. Când o idee politică pătrunde în astfel de creiere, în loc să le înnobileze, le degradează; tot ce aduce nou e dezlănțuirea viciilor, pe care o umbră de pudoare le ținea încă în frâu, iar instinctul desfrâului, al ferocității, își fac loc având drept acoperire interesul public. De altfel, patimile se exacerbează printr-o contaminare reciprocă și îngrămădeala, strigătele, dezordinea, așteptarea, abstinența sfârșesc prin a declanșa o beție din care nu iese nimic altceva decât

[1] *Procédure criminelle du Châtelet*, Depoziția 168. Martorul a văzut ieșind din camera regelui «mai multe femei îmbrăcate vulgar, între care una, cu un chip frumos, ținea o hârtie în mână și zicea, arătând-o: Ha! f..., l-am forțat pe nefericit să ratifice.» (nota lui Taine).

exaltare şi furie. Beţia a început încă de pe drum; de la bun început o femeie zice: „O să aducem capul reginei în vârful suliţei." La Pont de Sèvres, altele adaugă: „Trebuie să-i sucim gâtul şi să ne facem cocarde din măruntaiele ei." Plouă, e frig, sunt înfricoşaţi, sunt lihniţi şi îşi astâmpără foamea cu un codru de pâine, împărţit târziu şi cu greutate, în Place d'Armes. Un grup de oameni taie hălci de carne de cal, le prăjesc şi le mănâncă pe jumătate crude, ca sălbaticii. Nimic uimitor, dacă sub numele de patriotism şi de „justiţie" li se ivesc în minte gânduri feroce îndreptate împotriva „membrilor Adunării naţionale, împotriva celor care nu corespund principiilor poporului", împotriva „episcopului de Langres, împotriva lui Mounier şi a multor altora". Un bărbat îmbrăcat într-o cămaşă roşie zice „că vrea capul abatelui Maury ca să joace cu el popice". Dar mai ales asupra reginei, care e femeie şi e în prim plan, se revarsă imaginaţia feminină. „Numai ea e vinovată de tot răul de care suferim. Trebuie s-o zdrobim, s-o tăiem în bucăţi." Noaptea e adâncă, sunt mijloace să o facă şi violenţa naşte violenţă. „Ce mi-ar plăcea să pun laba pe muieruşca aia şi să-i pun capul pe butuc!" Spre ziuă, oamenii strigau: „Unde-i spurcata aia? Trebuie să-i mâncăm inima. Vrem să-i tăiem capul, să-i smulgem inima şi să-i frigem ficaţii." După cele dintâi crime, pofta de sânge se trezeşte; femeile, venite de la Paris, ziceau „că au adus nişte lighene în care să azvârle capetele gărzilor regelui"; şi la auzul acestor cuvinte ceilalţi au bătut din palme. În curtea Adunării naţionale, mulţimile îngrămădite examinau sfoara de la felinar şi, socotind-o prea slabă, voiau să pună alta ca să-l spânzure pe arhiepiscopul de Paris, Maury d'Espremenil.

Furia ucigaşă şi crudă îşi face loc până şi printre apărătorii ordinii şi puteai să auzi pe câte unul din garda naţională zicând „că trebuiau omorâte gărzile de corp până la ultimul om, să le smulgă inima şi să o mănânce la prânz".

În sfârşit, pe la miezul-nopţii, soseşte garda naţională de la Paris; dar aduce altă tulburare; garda şi-a atacat cu violenţă şefii. „Dacă domnul de La Fayette nu vine cu noi, zice un grenadier, o să punem un fost grenadier să comande în locul lui." Acesta fiind arestat, s-au dus să-l găsească pe general la Hôtel de Ville şi delegaţii celor cinci companii i-au încredinţat ordinele lor: „Generale, nu vă considerăm trădător; dar credem că guvernul ne trădează... Comitetul de subzistenţă ne înşeală, trebuie destituit. Vrem să mergem la Versailles, să ucidem gărzile de corp şi regimentul Flandrei care a călcat în picioare cocarda naţională; dacă regele Franţei e prea slab ca să poarte coroana n-are decât să o lase altuia; o să-l încoronăm pe fiul lui şi totul va intra în ordine." În zadar La Fayette refuză şi vine să predice în piaţa Grève; în zadar se ţine tare, ba vorbind ore la rând, ba impunând tăcere. Bande înarmate, pornite din foburgul Saint-Antoine şi Saint-Marceau, îngroaşă rândurile mulţimii; îl culcă cu faţa în jos; pregăteşte felinarul. Atunci, descălecând de pe cal, vrea să se întoarcă la Hôtel de Ville; dar grenadierii îi barează calea: „La naiba, generale, rămâneţi cu noi; nu ne lăsaţi." Fiind şeful lor,

era normal să-i urmeze; este şi sentimentul reprezentanţilor Comunei de la Hôtel de Ville, care trimit autorizaţia şi chiar ordinul de plecare, „având în vedere că era imposibil să refuze". Cincisprezece mii de oameni ajung la Versailles şi o dată cu aceştia, protejaţi de întuneric, mii de bandiţi. La rândul său, garda naţională de la Versailles înconjoară palatul şi oamenii din Versailles barează calea caleştilor, închizând toate ieşirile. Regele e prizonier în palatul său, el, ai săi, miniştrii şi curtea sa, lipsiţi cu toţii de apărare. Căci, cu optimismul său obişnuit, el a încredinţat posturile de gardă exterioare soldaţilor lui La Fayette şi dintr-un fel de încăpăţânată omenie, care îl va însoţi până la sfârşit, a interzis gărzilor sale să tragă, astfel că nu erau acolo decât de formă. Având de partea lui legea de drept comun, legea şi jurământul pe care La Fayette îl făcuse în faţa trupelor sale, de ce ar fi putut să se teamă? Nimic nu e mai eficace în faţa mulţimii decât încrederea şi prudenţa, dacă te comporţi blând ca un mieluşel, ai putea fi sigur că îmblânzeşti chiar fiarele feroce.

De la ora cinci dimineaţa, chiar înainte de a se face ziuă, fiarele dau târcoale zidurilor. La Fayette, mort de oboseală, s-a odihnit preţ de o oră, dar această oră i-a fost de ajuns. Mulţimea înarmată cu suliţe şi bâte, bărbaţi şi femei, înconjuraţi de un pluton de optzeci de oameni din garda naţională, îi forţează să tragă asupra gărzilor regelui, desfundă poarta, înhaţă doi soldaţi de gardă, le taie capul. Instrumentul de tăiat capete e făurit în atelier, bărbatul bărbos îşi arată mâinile roşii de sânge, lăudându-se cu fapta lui, iar efectul este atât de mare asupra gărzilor naţionale încât aceştia, impresionaţi, se îndepărtează ca să nu fie martori la astfel de spectacole: iată rezistenţa lor. În acest timp, mulţimea invadează scările, lovesc şi calcă în picioare gărzile care le ies în cale, fac să sară uşile din ţâţâni, înjurând-o pe regină. Chiar în ultimul moment, regina scapă fugind numai în jupon. Refugiată lângă rege, împreună cu toată familia regală, în zadar se refugiază în mansarda cu lucarne, uşa sare din ţâţâni, nu mai aşteptau altceva decât moartea, când La Fayette soseşte cu grenadierii lui; aceştia salvează ce mai era încă de salvat, vieţile, nimic altceva. Căci din mulţimea înghesuită în curtea de Marmoră se aude un strigăt: „Regele, la Paris!" şi regele se supune acestui ordin. Acum că aveau în mâinile lor prada cea mare, mai îndrăzneau să apuce şi o altă pradă? Era îndoielnic. Regina se apropie de balcon cu fiul şi cu fiica sa, un urlet urcă până la ea: „Fără copii!", o vrem singură în vârful baionetei, şi ea înţelege. În acel moment La Fayette, protejând-o cu popularitatea sa, apare alături de ea în balcon şi îi sărută, respectuos, mâna. Mulţimea, aprinsă peste măsură, îşi revine subit; în această stare de tensiune, bărbaţii şi mai ales femeile trec brusc de la o extremă la alta. Furia lor se preface în lacrimi. O portăreasă, însoţitoarea lui Maillard, îşi închipuie că La Fayette promite în numele reginei „că ea îşi va iubi poporul şi va fi alături de el, asemenea lui Iisus Cristos alături de biserică". Înduioşaţi, se îmbrăţişează; grenadierii pun bonetele lor pe capul gărzilor de corp. Totul va fi

bine: „Poporul şi-a recâştigat regele"... Nu mai aveau altceva de făcut decât să se bucure şi cortegiul s-a pus în mişcare: la mijloc, familia regală şi o sută de deputaţi în caleşti, artileria, femeile călare pe tunuri, apoi un convoi cu saci de făină; jur împrejur, gărzile regelui având fiecare în spate un om din garda naţională, apoi garda naţională a Parisului, după ei bărbaţii cu suliţe, femeile pe jos, călare, în fiacru, în căruţe; în frunte, un grup de oameni duceau în proţap două capete de om şi se opresc la Sèvres, la un peruchier, ca să le pudreze şi să le coafeze[1]; înclină capetele mimând salutul, le dau cu spumă pe obraji; râd şi fac glume; se mănâncă şi se bea pe drum, obligă gărzile de corp să ciocnească cu ei; strigă şi trag salve de muschete: bărbaţi şi femei, ţinându-se de mână, cântă şi dansează prin mocirlă. Aceasta este noua fraternitate: un convoi funebru al autorităţilor legale şi legitime, un triumf al brutalităţii asupra inteligenţei, un carnaval politic ucigaş, o formidabilă coborâre de la Courtille[2], precedată de insignele morţii, târând după sine pe cei aflaţi în fruntea Franţei, rege, miniştri şi deputaţi, spre a-i constrânge să guverneze potrivit nebuniilor sale, spre a-i ţine sub domnia ţepuşei, până când îi va sugruma după bunul lor plac.

De data aceasta nu putem să ne îndoim: Teroarea era instalată şi îşi avea locul său. În aceeaşi zi, mulţimea opreşte o caleaşcă în care credeau că îl vor găsi pe domnul de Virieu şi declară, în timp ce percheziţionau, „îl căutăm pe deputat ca să-l masacrăm, la fel şi pe ceilalţi înscrişi pe listă". După două zile, abatele Gregoire anunţă „că nu este zi în care să nu fie insultaţi oamenii bisericii la Paris şi urmăriţi cu ameninţări înfricoşătoare". Malouet e avertizat că „de cum vor fi împărţite arme miliţiei, primul lucru pe care îl vor face va fi să debaraseze deputaţii de cetăţenii cei răi", printre alţii abatele Maury. „Când ieşeam, scrie Mounier, eram urmărit în mod public; era socotită o crimă să te arăţi cu mine. Oriunde mergeam însoţit de două sau trei persoane ziceau că era o adunare de aristocraţi. Eram considerat un astfel de subiect al terorii încât ameninţau că vor da foc casei de la ţară a celor la care petrecusem douăzeci şi patru de ore; pentru a calma spiritele, aceştia au trebuit să promită că nu mă vor mai primi nici pe mine, nici pe prietenii mei." Într-o singură săptămână, cinci sau şase sute de deputaţi îşi pregătesc documentele fiind gata de plecare. În luna următoare, o sută douăzeci şi-au dat demisia şi nu au mai apărut la Adunare; Mounier, Lally-Tollendal, episcopul de Langres şi încă mulţi alţii au părăsit Parisul, apoi Franţa.

---

[1] *A doua scrisoare de la Domnul de Lally-Tollendal către un prieten:* „În momentul când regele intra în capitala sa cu doi episcopi din consiliul său în caleaşcă, s-a auzit strigătul: «Toţi episcopii la felinar!»" [nota lui Taine].

[2] *Courtille,* faimos loc popular, de unde cobora un cortegiu, o mulţime în delir, în timpul carnavalului parizian, în ziua numită Miercurea cenuşii (fr. *la descente de la Courtille)* (n.t.).

„Cu spada în mână, scrie Mallet du Pan, opinia dictează astăzi deciziile sale. *Crede sau mori*, iată anatema aruncată de minţile înflăcărate, pronunţată în numele libertăţii. Să fii moderat devenise o crimă." Din 7 octombrie, Mirabeau îi spune contelui de la Marck: „Dacă găsiţi o modalitate să vă faceţi ascultat de rege şi de regină, convingeţi-i că Franţa şi ei înşişi sunt pierduţi, dacă familia regală nu părăseşte Parisul: eu mă ocup de un plan pentru a-i ajuta să plece." În situaţia actuală, el preferă orice altceva, „chiar şi războiul civil"; măcar „războiul exaltă inimile", iar aici, sub dictatura demagogilor, ne scăldăm în mocirlă. „În trei luni", Parisul lăsat de capul lui va fi „cu siguranţă un lazaret, poate un teatru de orori". Împotriva mulţimii şi a capilor săi, „regele trebuie să se coalizeze imediat cu poporul său", să se ducă la Rouen, să facă apel la provincii, să furnizeze un centru opiniei publice şi, dacă trebuie, rezistenţei armate. La rândul său, Malouet declară că „Revoluţia din 5 octombrie îi îngrozeşte pe toţi oamenii de bun simţ, din toate partidele, dar fiind în toi, nimeni nu-i poate rezista". Astfel cele trei mari minţi ale Revoluţiei, cei ale căror previziuni justificate atestă geniul sau bunul simţ, singurii care timp de doi ani, trei ani, şi de la o săptămână la alta au prevăzut mereu just, din raţiuni demonstrative, toţi trei, Mallet du Pan, Mirabeau, Malouet sunt de acord în a califica evenimentul şi în a-i măsura consecinţele. Ca o roată ce merge la vale şi pe care nimeni nu are forţa de a o opri. Nici regele nu poate: „Nehotărât şi slab, dincolo de tot ceea ce putem spune, caracterul lui seamănă cu acele bile de fildeş unse, pe care încercăm zadarnic să le ţinem împreună"[1]. În ceea ce priveşte Adunarea, orbită, forţată, împinsă înainte de teoria pe care o proclamă şi de faţiunea care o domină, fiecare dintre marile sale decrete îi precipită căderea.

[1] *Correspondance entre Mirabeau et de la Marck*, I, 125 (cuvinte adresate lui de la Marck).

II

SEPTEMBRIE 1792

APEL PENTRU GENERALIZAREA MASACRELOR ÎN TOATĂ FRANȚA

În această uimitoare circulară, administratorii Comunei din Paris nu se mulțumesc numai să exalte opera morții, ei vor să invite și alte comune ale Franței să-i imite și să transforme Franța într-un unic abator; aceasta circulară va fi trimisă în întreaga țară, cu contrasemnătura Cancelariei și cu complicitatea lui Danton, atunci ministru al Justiției și șef al executivului.

Circulară adresată de Comuna din Paris
către comunele Franței

Frați și prieteni,

Un complot teribil țesut de curte spre a-i sugruma pe toți patrioții imperiului francez; complot în care un mare număr de membri ai adunării naționale se află compromiși, reducând, în data de 9 a lunii trecute, Comuna din Paris la cruda necesitate de a se servi de puterea poporului pentru a salva națiunea, ea nu a neglijat nimic pentru a obține merite de la patrie; mărturie onorabilă parvenind de la însăși adunarea națională. Cum am fi putut să ne gândim! de acum, alte uneltiri, nu mai puțin atroce, se fac în ascuns; izbucnind în momentul în care adunarea națională, uitând că tocmai declarase că patria a fost salvată de Comuna din Paris, se grăbea să o destituie chiar cu prețul civismului său arzător. La auzul acestei vești, strigătele publice venind din toate părțile au făcut adunarea națională să simtă nevoia urgentă de a se uni cu poporul și de a restitui Comunei, prin raportul decretului de destituire, puterile cu care o învestise.

Comuna din Paris, mândră de amploarea încrederii naționale, pe care se va strădui să o merite tot mai mult, plasându-se în miezul tuturor conspirațiilor și hotărâtă să se sacrifice pentru salvarea publică, nu se va acoperi de gloria de a-și fi îndeplinit datoria, numai când va obține aprobarea voastră, obiect al dorinței sale arzătoare, de care nu va fi sigură numai dacă toate departamentele vor aproba măsurile sale, luate pentru a salva treburile publice.

Exercitând principiile deplinei egalități, neavând ambiția altor privilegii decât cel de a fi cea dintâi acolo unde lupta o cere, se va grăbi să se repună la nivelul comunei celei mai puțin numeroase a statului, din momentul în care patria nu va mai avea motive să se teamă de norii ucigașilor feroce, care înaintează spre capitală. Comuna din Paris se grăbește să-și informeze frații din toate departamentele că o parte dintre conspiratorii cruzi deținuți în închisori au fost trimiși la moarte de către popor: acte de justiție care i s-au părut necesare pentru a băga spaima în legiunile de trădători ascunși între zidurile sale, în momentul când se îndrepta spre inamic; fără îndoială, națiunea întreagă, după șirul lung de trădări care au adus-o pe marginea prăpastiei, se va grăbi să adopte acest mijloc de salvare publică și francezii vor striga cu toții aidoma parizienilor: „Ne îndreptăm spre inamic, dar nu vom lăsa în urma noastră acești bandiți ca să ne sugrume femeile și copiii."

Frați și prieteni, ne așteptăm ca o parte dintre voi să zboare în ajutorul nostru, să ne ajute să respingem legiunile numeroase de partizani ai despoților conspiratori, care vor să-i ducă la pierzanie pe francezi. Vom merge împreună să salvăm patria și vă vom datora gloria de a o salva de pe marginea prăpastiei.

Administratorii comitetului salvării publice și administratorii adjuncți:

Semnat, P.J. Duplain, Panis, Sergent, Lenfant, Jourdeuil, Marat, prietenul poporului, Deforgues, Leclerc, Duffort, Cally, instaurați de către Comună, cu sediul la primărie.

Paris, 3 septembrie 1792

NB: frații noștri sunt invitați să imprime această scrisoare și să o facă să ajungă la toate municipalitățile din arondismentul lor[1].

* * *

INTERVENȚIA LUI COLLOT D'HERBOIS LA CLUBUL IACOBINILOR

Ședința de luni 5 noiembrie, anul I al Republicii (1792)[2]

Girondinii și montagnarzii se contrazic în interpretarea dată masacrelor din Septembrie; pentru cei dintâi, sunt opera unei adunături de soldățoi criminali, pentru ceilalți, sunt opera învingătorilor glorioși din 10 august; călăii generoși ai monarhiei, care încă o dată au făcut dovada incomparabilei lor valori; de altfel, adaugă aceștia, e

[1] BUCHEZ et ROUX, *Histoire parlementaire*, t. X, p. 432-433.

[2] Alphonse AULARD, *La Société des jacobins; recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris*, t. IV (iunie 1792 -ianuarie 1793), 1892, p. 461-462.

posibil să scindezi astfel revoluția?... „Revoluția este un bloc." Găsim aici conceptul formulat de Clemenceau, în forma inițială ieșită din gura lui Collot d'Herbois. Actele poporului sunt juste nu numai pentru că sunt expresia unei justiții al cărei braț înarmat este, dar sunt juste pentru că sunt actele „poporului", expresia concretă a „voinței generale". Prin urmare, a pune la îndoială justiția asasinatelor din 2 sau 3 septembrie 1792 înseamnă a ataca însuși principiul legitimității revoluționare, adică al suveranității populare, care prin natura sa nu poate greși; ar fi așadar literalmente contrarevoluționar să le denunți drept crime: girondinii, după mulți alții, vor plăti nota... „Pentru a fi revoluționar, nu trebuie să spui adevărul, nu trebuie să recunoști, nici să spui că o crimă este o crimă."

COLLOT D'HERBOIS: S-au făcut observații asupra teribilei afaceri din 2 septembrie..., nu trebuie să ne ascundem, acolo se află marele articol al crezului libertății noastre: adversarii noștri ne înfruntă cu această zi pentru că ei nu o cunosc [...]. Deplâng tot ce este rău în această afacere, dar trebuie raportată în întregime interesului public. Noi, oameni cu simțire, care am fi vrut să resuscităm un nevinovat, am putea să admitem în principiu, la fel ca Manuel[1], că legile au fost încălcate în acea zi, că nu putem pune la număr decât călăi?... Am aduce ofensă adevărului, nu profesăm aceleași principii în ceea ce privește ziua de 2 septembrie, să se știe: noi deplângem anumite rele care au survenit, dar fără această zi Revoluția nu s-ar fi împlinit... Manuel nu e atât de străin de revoluții ca să nu știe că el a făcut să răsune alarma, îndemnând cetățenii să prade la Châlons, dar nu să-și lase femeile și copiii la mila conspiratorilor. Manuel a luat parte la acea zi, să nu vină acum să-și mascheze opinia; Manuel va simți că este vorba despre o zi măreață al cărei instrument a fost: să exprime regretele pe care umanitatea le cere, dar să arate față de un măreț eveniment stima pe care o merită acest mare succes, să spună că fără 2 septembrie n-ar fi existat libertatea, n-ar fi existat Convenția Națională (vii aplauze).

BARERE: Cetățeni, trebuie să iubiți libertatea, să dispuneți de ea, căci sunteți liberi; și eu... aveam o opinie politică și revoluționară aidoma lui Collot d'Herbois asupra evenimentelor din 2 septembrie. Această zi, aș zice, despre care n-ar trebui să mai vorbim, fiindcă nu trebuie să facem procesul Revoluției, reprezintă în ochii omului comun o crimă, căci au fost încălcate legile, dar în ochii

[1] Pierre Louis Manuel (1751-1793), atunci procuror al Comunei din Paris; rol controversat în timpul masacrelor; aici e acuzat de laxism, alții vor să vadă în el unul dintre principalii responsabili ai evenimentelor; ales la Convenție, a vrut să-l salveze pe rege pentru care nutrea o sinceră stimă, mergând să-l interogheze în închisoare; cei de la partidul Muntelui nu-i vor ierta această trădare și va sfârși pe eșafod în noiembrie 1793.

omului de stat ea are două mari consecințe: 1° să facă să dispară conspiratorii pe care spada legii nu-i putea ajunge; 2° să nimicească toate proiectele dezastruoase născute din capul hidrei *feuillantiste*[1], a regalității și a aristocrației care își ridica hidosul cap dincolo de zidurile de la Verdun și de la Longwy[2].

* * *

Les Révolutions de Paris, n. 165, din 1 și 8 septembrie 1792

După eruditul Camille Dauban, jurnalul Les Révolutions de Paris *„este unul dintre jurnalele cele mai răspândite la vremea aceea, un jurnal pe care istoricul care vrea să cunoască starea opiniei publice îl va consulta cu cel mai mare profit"*[3]. *Masacrele sunt descrise aici în termeni atât de atroce, atât de indiferenți la disimularea adevărului, încât am putea crede că citim o descriere exagerată făcută de un opozant. Ne vom înșela: autorul acestor rânduri le aprobă fără rezerve. Sunt accente de jubilare și de complezență ce trebuie citite în cele scrise de el.*

Închisorile gemeau de lume; se construiau altele noi, dar care, după viteza cu care mergeau tribunalele, se dovediseră curând insuficiente. Nenorociți tați de familie pe care timpurile dificile îi făceau neputincioși să-și achite sfânta datorie, laptele pentru copiii lor, se aflau înghesuiți unii peste alții, împreună cu scelerații și complicii zilei de 10 august, cu preoții care îndrăzneau pentru prima oară în viață să vorbească de conștiința lor, cu prelați turbulenți și contrarevoluționari clocind în cenușa diocezelor focul mocnit al fanatismului religios și regalist, cu ofițeri militari care înlesneau inamicului intrarea în țară, împreună cu un mare număr de posedați ai caselor de jocuri de noroc și de falsificatori de bani, care speculau averi pe ruinele creditului național și ale moravurilor.

Unul dintre acești nefericiți, condamnat la zece ani de lanțuri și legat sâmbătă, întâi septembrie, la stâlpul infamant din piața Grève, a avut îndrăzneala să insulte poporul francez și să strige, aflându-se pe eșafod: trăiască regele, trăiască regina, trăiască domnul Lafayette, f... națiunea! Procurorul comunei l-a auzit și l-a adus în fața judecătorilor care l-au și trimis duminică dimineața la ghilotină. Iată oribila conspirație pe care acest criminal, gata să moară, o revelează spre a se

[1] De la numele clubului Feuillants, în care se regăseau roialiștii constituționali (nota editorului).
[2] Orașe asediate atunci de către armatele austro-prusace.
[3] *La Demagogie à Paris en 1793*, Paris, Plon, 1868.

răzbuna prin ameninţări bine întemeiate şi bazate pe mai multe depoziţii făcute, de altfel, la secţii.

A doua zi, către miezul-nopţii, la un semnal convenit, toate închisorile pariziene trebuiau să se deschidă în acelaşi timp; deţinuţii erau înarmaţi, ieşeau cu puşti şi alte instrumente ucigătoare, căci s-a lăsat timp aristocraţilor să le ascundă, fiind anunţaţi cu câteva zile înainte că li se vor face vizite la domiciliu; drept urmare celulele de la *Force* erau pline de muniţii .

Fortăreaţa Bicêtre, la fel de teribilă ca şi cea de la Tuileries, vărsa la aceeaşi oră tot ceea ce deţinea în ascunzişurile sale cele mai sigure. Nu au uitat să-i elibereze pe preoţii încărcaţi de aur şi închişi la Saint-Lazare, la seminarul Saint-Firmin, de pe strada Saint-Victor, la cel de la Saint-Sulpice, la mânăstirea Carmes-Déchaussés şi în alte părţi.

Aceste hoarde de demoni în libertate, la care se alătură toţi aristocraţii ascunşi în hotelurile lor de la Saint-Laurent, sub comanda ofiţerilor trădători trimişi la Abbaye, începeau să ocupe posturile principale şi tunurile, prindeau santinelele şi patrulele care în mare parte erau fără cartuşe... şi dădeau foc în acelaşi timp la cinci sau şase cartiere, pentru a face o diversiune necesară marelui proiect de a-l elibera pe Ludovic al XVI-lea şi familia sa. La Lamballe, La Tourzelle[1] şi alte femei încarcerate au fost redate bunelor lor stăpâne. O armată de partizani ai regelui care s-au văzut ieşiţi la lumină trebuiau să protejeze evadarea rapidă a prinţului şi să facă joncţiunea la Verdun sau la Longwy cu Brunswick, Frédéric şi François[2]. Magistraţii şi cei mai patrioţi dintre legislatori ar fi fost probabil sugrumaţi, dacă n-ar fi putut fugi fără întârziere din faţa riscurilor mulţimii trezite la revoltă.

Succesul unui astfel de ajutor dificil era desigur îndoielnic. Cutremurul pe care l-ar fi putut provoca, chiar în caz de nereuşită, putea aduce cea mai mare dezordine, favorizând invazia prin toate punctele de frontieră. La fel ca Dumnezeu, ce vede toate, se află peste tot şi fără permisiunea căruia nimic nu se întâmplă pe pământ, poporul, care nu aflase mai devreme de această conspiraţie infernală, a luat o atitudine extremă, singura convenabilă pentru a preveni ororile care i se pregăteau şi pentru a se arăta nemilos faţă de cei care nu dovediseră pic de milă faţă de el. Au ales bine momentul, ştiau că la prima veste rea venită de la frontiere, elita Parisului îşi va părăsi căminele spre a se duce în locurile de primejdie. Din acel moment, oraşul lipsit de principalele sale forţe, rămas numai cu ţepuşele din vârful porţilor, părea un vast câmp de luptă abandonat în mâinile prădătorilor.

---

[1] Marie-Louise de Savoie-Carignan, prinţesă de Lamballe, supraintendentă a casei reginei; Louise Elisabeth de Croÿ d'Havré, ducesă de Tourzel (1749-1832), guvernantă a copiilor Franţei din 1789; companie fidelă a reginei, ea va scăpa de masacru.

[2] Ducele de Brunswick, comandantul armatelor austriece şi prusace coalizate care intraseră în Franţa; Frédéric, regele Prusiei; Francisc I, împărat germanic.

Instinctul just al poporului deconcerta toate aceste măsuri. Conform unui decret al brigăzii de supraveghere, barierele au fost deschise duminica dimineața. La ora trei, alarma a anunțat reînchiderea lor. Multă lume a profitat în timpul dimineții. Cei întârziați sunt arestați. Multe calești au fost obligate să facă cale întoarsă și au fost conduse în mijlocul postului de la Quatre-Nations. Dintre cei douăzeci și unu de oameni care se aflau în calești, trei au fost masacrați pe drum, sub motive mai mult decât suspecte. Dintre cei optsprezece rămași, cincisprezece au fost supuși pedepsei de pe urmă chiar pe scările sălilor unde erau interogați. Mai multe fețe bisericești deghizate se aflau printre ei, precum arhiepiscopul de Arles și vicarul de la Saint-Ferréol din Marsilia...

Această primă execuție, făcută în curtea comitetului, nu era decât un preludiu. Nu departe, închisoarea ținea închiși marii vinovați pe care condiția lor sau alte considerente i-ar fi putut salva, probabil. Poporul a vrut să judece el însuși procesul și în același timp să se apere de proscripția revelată chiar în acea dimineață de omul ghilotinat. Doisprezece comisari sunt numiți pe dată și instalați la ghișeul închisorii. „În numele poporului, în numele Națiunii, deschideți, aduceți judecătorii de pace care se află aici, Montmorin, Thiéry, episcopul de Chartres, etc. să vină la înfățișare." Sus numiții deținuți se prezintă. „Treceți, li se spune, să mergem la Conciergerie"; era condamnarea lor (la Conciergerie, li se zicea criminalilor: „Treceți, să mergem la Abbaye"). Ies apoi, după ce lasă în mâinile portarului bijuteriile și alte lucruri de valoare. Mulțimea îi aștepta la ieșire, sacrificându-i în public ca o dreaptă răzbunare. În timpul execuției se striga „trăiască națiunea!", ca și cum dădeau de înțeles că un popor liber aidoma corpului omenesc se însănătoșește când i se amputează membrele gangrenate. Sângele curgea și cei care aveau arme își disputau onoarea de a se întrece în acest măreț act de justiție. Pe când cadavrele se îngrămădeau în curtea abației, o delegație a corpului legislativ, însoțită de o alta de la municipalitate, au apărut în grabă pentru a admonesta mulțimile, ca să le inspire un pic de milă și mai multă încredere în magistrații și judecătorii pe care chiar ei i-au ales. Un bărbat iese din mulțime și se vâră în ochii lor, cu o lance de fier de pe care sângele curgea pe mâinile lui. „Sângele ăsta, le zice el, este al lui Montmorin și al celorlalți; noi suntem la postul nostru, întoarceți-vă la al vostru; dacă toți cei pe care i-am ales în justiție și-ar fi făcut datoria, noi n-am avea ce căuta aici; noi facem treaba lor, suntem la datorie; cu cât ucidem mai mulți vinovați, cu atât suntem mai câștigați."

Deputații... n-au putut să obțină nimic de la ei, sângele impur al trădătorilor de patrie nu mai înceta să curgă...

Poporul, plasând unul dintre tribunalele sale de judecată definitivă chiar lângă marea scară a palatului justiției, făcea și aici dovada acelorași virtuți și răzbunări. Pavajul curții era scăldat în sânge; cadavrele îngrămădite arătau imaginea oribilă a unui măcel. O zi întreagă, de duminică până luni, s-a judecat condamnarea

la moarte şi sentinţa era pusă în aplicare imediat ce era dată. Dar, printre miile de aspecte ale barbariei, arătau cea mai severă imparţialitate; îşi făcuseră o datorie din a consulta registrul cu documentele de arestare. Acelaşi braţ, care lovea fără milă pe bandit, pe asasin, pe falsificator, pe trădătorul de ţară, se deschidea frăţeşte pentru a îmbrăţişa pe datornicul de bună credinţă, lăsat liber. La ieşirea acestuia din închisoare, se întreceau în a-i da o mână de ajutor şi nu i se cerea drept răsplată decât să strige „trăiască naţiunea!"...

Poporul e uman, se zice; dar nu are nici o slăbiciune; oriunde miroase crima, se aruncă fără să ţină cont de vârstă, de sex, de condiţia celui vinovat... Judecători! Tot sângele vărsat din 2 până în 3 septembrie va trebui să cadă asupra voastră. Este încetineala voastră criminală care împinge poporul la extreme de care voi sunteţi singurii responsabili. Poporul nerăbdător v-a smuls din mâini spada justiţiei, care zăcea de prea mult timp, ca să împlinească datoria în locul vostru. Dacă unii au pierit nevinovaţi, nu vă acuzaţi decât pe voi şi conştiinţa voastră să fie primul vostru călău.

Discite justiciam, moniti, et non temnere plebem[1].

Dar, vom zice, purtarea odioasă faţă de cadavrul prinţesei de Lamballe, poate fi imputată altcuiva decât acestui popor atât de uman, atât de echitabil? Da, fără îndoială, poporul avea prea multe motive ca să-şi dezlănţuie furia... toate ororile războiului încep pentru noi şi ne sunt date în numele lui Ludovic al XVI-lea şi al femeii sale care s-au înţeles cu duşmanii noştri... dar noi azvârlim în închisoare din suita Mariei Antoaneta pe cea mai vrednică de încredere în inima austriecei, cea care nu a făcut decât să-i netezească stăpânei sale drumul crimei. Cucoana Lamballe, de altfel citată la tribunalul poporului, se prezintă cu acel aer insolent pe care îl aveau altădată femeile de la Curte, dar care stă rău unei criminale aflate la picioarele judecătorului ei: şi am vrea ca poporul să nu-şi iasă din răbdări! Fierul ghilotinei loveşte capul infam al unei mizerabile şi vreţi să respecte capul acestei Lamballe, cap din care au ieşit atâtea îndemnuri homicide; am vrea ca poporul să-şi stăpânească mânia, tocmai în momentul în care şi-a regăsit energia? Din *Bulletin de la Guerre*, poporul a aflat că ulanii taie urechile ofiţerilor municipali pe care îi prind şi apoi, fără milă, ei le bat în cuie în vârful capului; şi poporul, în acest moment de război pe faţă, este de neiertat dacă îşi permite represaliii! Poporul ştia că în mai multe hoteluri ale aristocraţilor de la Paris, cei care nu au reuşit să scape, de când cu afacerea din 10, îşi omoară timpul în jurul unei ghilotine de acaju, pusă pe măsuţa de desert: se perindă succesiv la ghilotină nişte păpuşi care seamănă cu marii noştri magistraţi sau cu reprezentanţi ai puterii, iar când capul cade curge dintr-un flacon, care ţine loc de trup, un lichior roşu ca sângele. Toţi cei de faţă,

[1] „Învăţaţi justiţia, voi care primiţi un avertisment şi nu vă temeţi de popor!" (din *Eneida* lui Virgil). [Nota jurnalistului.]

mai cu seamă femeile, se grăbesc să-şi înmoaie batista în sângele care se dovedeşte a fi o ambră agreabilă. O respiră, delectându-se şi aşteptând să curgă în valuri, realmente, sângele pur al patrioţilor...

S-au plimbat cu capul prinţesei Lamballe în jurul închisorii Temple; poate că fără bariera de panglici puse de Pétion şi Manuel, mulţimea ar fi dus capul până sub ferestrele căpcăunului şi a familiei sale: nimic mai natural şi mai rezonabil ca un astfel de lucru. Acest avertisment salutar ar fi avut probabil urmări fericite, dacă inimile Burbonilor şi ale prinţeselor Casei de Austria ar fi fost cuprinse de remuşcări. Ar fi putut citi chiar cuvintele scrise cu litere de sânge pe fruntea acestui cap vinovat:

„Familie perversă! Aşteaptă-te la aceeaşi pedeapsă, dacă printr-o mărturisire solemnă a tuturor crimelor tale nu vei ajunge să dezarmezi braţul justiţiar al poporului şi să condamni cele două sute de mii de bandiţi plătiţi, care aleargă să te elibereze."

În mod sigur, Ludovic al XVI-lea a fost ultimul care a văzut capul lui Lamballe, în ciuda precauţiilor ofiţerilor municipali, şi, ridicând un colţ al jaluzelei, se pare că ar fi strigat îndurerat: „E vina mea!" Da! Rege scelerat, e vina ta, dar e cea mai uşoară dintre greşelile tale şi cea mai măruntă dintre crimele tale. Du-te să-i vezi la graniţe pe concetăţenii noştri lipsiţi de apărare, sugrumaţi în chip laş de către bunii tăi prieteni, bandiţii Prusiei şi Austriei... rege nebun, vei mai zice: „E vina mea": dar nu mai crede că eşti chit cu un simplu *mea culpa.* Fără îndoială, primul decret al Convenţiei Naţionale va fi sentinţa de condamnarea ta la moarte. Care ar putea fi supliciul tău, dacă ar trebui să mori de atâtea ori câte victime ai făcut?

Acelaşi spirit de justiţie şi de asprime însoţeşte poporul oriunde, atunci când este adus la exasperare. Văzându-se aflat pe marginea prăpastiei, se arată implacabil faţă de cei care pun la cale să-l azvârle în abis. Piaţa podului de schimb oferea acelaşi spectacol petrecut în curtea palatului: munţi de cadavre şi râuri de sânge. Dar, dacă poporul dădea drumul resentimentelor sale, magistraţii nu vegheau mai îndeaproape ca să fie şterse urmele mâniei sale. Ar fi putut să asiste la ridicarea cadavrelor şi să-i facă să respecte mai mult convenienţele. Era atât de simplu să acopere cadavrele cu draperiile de la dricul care ducea morţii, în loc să le lase la vedere, ar fi ferit astfel lumea de spectacolul oferit pe tot parcursul drumului până la cimitirul din Clamart!

Locuitorii din Vaugirard voiau să ia parte la marele act de justiţie care se petrecea la Paris. Ducându-se direct la Palatul-Burbon, au pus mâna pe elveţieni şi i-au condus sub escortă la abaţia Saint-Germain. În această împrejurare, poporul a făcut încă o dată dovada moderaţiei şi echităţii sale. Ar fi putut să se azvârle asupra celor peste două sute de soldaţi a căror prezenţă amintea oribilul masacru de la Saint-Laurent (din 10 august); dar ştiind că toţi aceşti elveţieni nu erau vinovaţi, că mulţi dintre ei au abandonat armele în mâinile cetăţenilor, în

vestibulul palatului Tuileries, au consimțit să suspende execuția lor. Joia următoare au fost conduși la închisoarea municipală, în număr de două sute cincizeci. Li s-au dau asigurări că vor fi încorporați în diferitele corpuri ale armatei.

Dar au fost nemiloși față de condamnații deținuți la Bernardini și față de preoții închiși în așteptarea deportării; dacă această execuție poate fi socotită o crimă, e vina lui Louis-Néron, care prin veto-urile sale constituționale și prin alte mii de măsuri perfide, proteja constant refractara suită sacerdotală demnă de dispreț, punând la grea încercare răbdarea poporului lăsând nepedepsit libertinajul acestei hoarde de ipocriți cerniți. Au fost masacrați cu toții, exceptând câțiva care au fost aruncați pe fereastră. Aproape toți aveau asupra lor aur și bancnote: mulțimea se spăla pe mâini și nu se atingea de bani decât pentru a-i depune la comitete. Mulți dintre aceștia erau tunși, despuiați, lăsându-și vederii goliciunea purtând semne lipsite de echivoc, care nu mărturiseau deloc abstinența.

„Ipocriții!", striga mulțimea, examinându-i; așa puneau în practică virtuțile pe care ni le predicau? Puteai recunoaște printre morți mai mulți episcopi și preoți de stil vechi, câțiva ecleziaști comendatari[1], chiar și cardinalul La Rochefoucauld... *(urmează istoria masacrelor din alte multe închisori, Bicêtre, unde „toți cei rămași au căzut sub lovituri de sabie, de suliță, de măciuca poporului - Hercule, curățind grajdurile lui Augias", de la Salpêtrière).*

Mai rămânea o închisoare de golit[2]. Poporul a fost o clipă tentat să-și încoroneze astfel expedițiile, fiindcă sub domnia egalității crima de a fi atins coroana rămânea nepedepsită. Dar poporul o încredințează Convenției.

* * *

UNITATE SUBSTANȚIALĂ: 10 AUGUST ȘI MASACRELE DIN SEPTEMBRIE

Discursul lui Robespierre din 5 noiembrie 1792 la Convenția națională

Clemenceau nu a fost primul care a cuprins ansamblul Revoluției franceze „într-un singur bloc" în care trebuia preluat totul sau lăsat totul. Robespierre a fost cel dintâi teoretician refuzând să separe glorioasa zi de 10 august, când poporul a

[1] Abate non-rezident care primea ca titlu personal beneficiile ecleziastice ale mânăstirilor pe care le patrona. (lt. *in commendam)* (n.t.).

[2] *Le Temple,* unde regele Ludovic al XVI-lea era prizonier împreună cu familia sa.

răsturnat învechita şi nefasta monarhie, de masacrele care aveau mai puţini adepţi şi care s-au derulat după aproape trei săptămâni. Astfel scrie Frédéric Bluche, „zilele din septembrie ar fi fost de neconceput fără ziua de 10 august pe care aceste zile o prelungesc". „Unitatea substanţială" între gloria şi mizeria Revoluţiei cere să fie gândite simultan. Argumentaţia marelui montagnard este coerentă: a condamna masacrele din septembrie înseamnă a condamna ziua de 10 august şi Republica.

Pentru a ne forma o idee justă în legătură cu aceste evenimente[1], trebuie să căutăm adevărul... în istoria ultimei revoluţii[2]. Cei care au căutat să ne facă să credem că nu era nici o analogie între cele două perioade se fac că nu cunosc nici faptele, nici inima omenească... era o mişcare populară şi nu insurgenţa parţială a câtorva scelerati plătiţi să-şi omoare semenii... Ce puteau face magistraţii împotriva voinţei determinate a unui popor indignat, care opunea discursului acestora amintirea victoriei repurtate asupra tiraniei şi devotamentul cu care se aruncau în faţa duşmanilor străini, a unui popor care reproşa legilor înseşi îndelunga lipsă de pedeapsă aplicată trădătorilor care sfâşiau sânul patriei lor? Neputând să-i determine să lase tribunalelor grija pedepsirii lor, ofiţerii municipali le-au cerut să urmeze formalităţile necesare pentru a nu confunda vinovaţii care trebuiau pedepsiţi cu cetăţenii închişi din cauze străine conspiraţiei din 10 septembrie; sunt aceşti ofiţeri municipali prezentaţi drept bandiţi sângeroşi... să ne păstrăm lacrimile pentru nenorociri mai mari... sensibilitatea care geme aproape exclusiv pentru duşmanii libertăţii mi se pare suspectă... eterni calomniatori, vreţi să răzbunaţi despotismul? Vreţi să slăbiţi leagănul republicii? Vreţi să dezonoraţi în ochii Europei revoluţia pe care ea a născut-o şi să furnizaţi arme tuturor duşmanilor libertăţii?

---

[1] Masacrele din septembrie.

[2] Cea din 10 august.

III

PROCESUL LUI LUDOVIC AL XVI-LEA

MAXIMILIAN DE ROBESPIERRE

Discursul din 3 decembrie 1792 la Convenţia naţională

Acest discurs este prima intervenţie a lui Robespierre la procesul lui Ludovic al XVI-lea.

Robespierre. Adunarea a fost antrenată, fără să vrea, departe de adevărata chestiune. Nu avem de făcut nici un fel de proces: Ludovic nu mai este acuzat, voi nu mai sunteţi judecători; nu sunteţi şi nu puteţi fi decât oameni de stat şi reprezentanţi ai naţiunii. Nu aveţi de dat nici o sentinţă în favoarea sau împotriva unui om, trebuie să luaţi o măsură de salvare publică, să exersaţi un act de providenţă naţională. (Se aplaudă.) Ce partid, pe care o politică sănătoasă îl propune pentru a cimenta Republica pe cale de a se naşte, e gata de a înscrie profund în inimi dispreţul faţă de regalitate şi să-i lase buimaci pe toţi partizanii regelui? A prezenta lumii crima lui drept o problemă, cauza lui drept obiectul discuţiei celei mai impozante, mai religioase, mai dificile, care ar putea preocupa pe reprezentanţii poporului francez, a pune o distanţă incomensurabilă între amintirea a ceea ce el a fost şi demnitatea unui cetăţean, înseamnă a descoperi taina care să te facă să crezi că el poate încă pune în pericol libertatea. Ludovic a fost rege, Republica este întemeiată. Faimoasa problemă care vă preocupă se decide cu aceste singure cuvinte: Ludovic a fost detronat de propriile sale crime; Ludovic a denunţat poporul francez drept rebel; a chemat pentru a-l pedepsi armatele tiranilor, confraţii săi. Victoria şi poporul au decis că numai el este rebel. Ludovic nu poate fi judecat, el este deja condamnat; e condamnat sau Republica nu poate fi absolvită. (Aplauze.) A propune să se facă procesul lui Ludovic al XVI-lea, de orice manieră ar putea fi, înseamnă să ne întoarcem la despotismul regal şi constituţional; e o idee contrarevoluţionară, ar însemna să punem revoluţia însăşi în litigiu. Prin urmare, dacă Ludovic poate face încă obiectul unui proces, poate fi absolvit; poate

fi inocent; ce zic! e presupus inocent până când va fi judecat. Dar, dacă Ludovic poate fi presupus inocent, ce devine revoluția? Nu este încă nesigură și îndoielnică? Dacă Ludovic e nevinovat, toți apărătorii libertății devin calomniatori, rebelii devin amicii adevărului și apărătorii inocenței oprimate; toate declarațiile curților străine nu sunt decât reclamații legitime împotriva unei facțiuni dominatoare; însăși detenția pe care o suportă până în momentul de față este o umilire nedreaptă, federații, poporul Parisului, toți patrioții imperiului francez sunt vinovați și marele proces ținut la tribunalul naturii, între crimă și virtute, între libertate și tiranie, se va decide în cele din urmă în favoarea crimei și a tiraniei.

Cetățeni, băgați de seamă, sunteți înșelați în acest caz de false noțiuni. Confundați regulile dreptului civil și pozitiv cu principiile dreptului oamenilor; confundați relația dintre cetățeni cu raporturile națiunilor față de un inamic care conspiră împotriva lor; mai confundați situația unui popor aflat în revoluție, cu cea a unui popor care are un guvern puternic. Ne raportăm la idei obișnuite, într-un caz extraordinar care depinde de principii pe care nu le-am clarificat niciodată; astfel, fiindcă suntem obișnuiți să vedem delictele la care suntem martori judecate după reguli comune, suntem actualmente gata să credem că națiunile nu pot decide echitabil condamnarea unui om care le-a încălcat drepturile; și nu vedem nici un juriu, nici un tribunal, nici o procedură, nu mai știm să aplicăm justiția. Chiar termenii pe care îi aplicăm la idei diferite de cele intrate în uzajul comun ajung să ne înșele. Astfel este tărâmul natural al obișnuinței care ne face să privim convențiile cele mai arbitrare, uneori cele mai defectuoase, ca o regulă absolută a adevărului, a falsului, a lucrului drept sau nedrept, încât nici măcar nu visăm că, de cele mai multe ori, sunt legate în chip necesar de prejudecățile despotice care ne-au hrănit. Am stat atâta timp aplecați sub jugul lor, încât ne ridicăm cu anevoie capul către rațiune; tot ce se înalță spre izvorul sacru al legilor, în ochii noștri pare să ia un caracter ilegal și chiar ordinea naturii o luăm drept dezordine. Mișcările majestuoase ale unui mare popor, sublimele elanuri ale virtuții, apar adeseori în ochii noștri timizi asemenea erupției unui vulcan sau a răsturnării societății politice; desigur, nu este pricină mai măruntă a tulburărilor care ne frământă decât contradicția dintre slăbiciunea moravurilor noastre, decăderea minților noastre și puritatea principiilor, energia caracterelor pe care o presupune guvernul liber pe care îndrăznim să-l pretindem.

Când o națiune este forțată să recurgă la dreptul insurecției, intră în starea sa naturală în raport cu tiranul. Cum ar putea el să invoce pactul social? El l-a distrus. Națiunea îl poate păstra încă, dacă îl consideră potrivit în raporturile dintre cetățeni; dar efectul tiraniei și al insurecției cere să-l încalce totalmente în raport cu tiranul, a se constitui în stare de război. Tribunalele, procedurile judiciare nu sunt făcute decât pentru membrii cetății: ar fi o contradicție grosieră să presupunem că noua ordine a lucrurilor va putea fi prezidată de Constituție; ar însemna să presupunem că aceasta supraviețuiește sieși. Care sunt legile ce o

înlocuiesc? Cele ale naturii care este baza societății înseşi, salvarea poporului. Dreptul de a pedepsi tiranul şi dreptul de a-l detrona este acelaşi lucru. Şi unul şi altul presupun aceleaşi forme: procesul tiranului este insurecția; judecata lui este căderea de la putere; pedeapsa lui este cea care reclamă libertatea poporului.

Popoarele nu judecă asemenea curților judiciare; nu mai dau sentințe, aruncă fulgerul; nu condamnă regii, îi aruncă în neant; aceasta e justiția potrivită tribunalelor. Dacă poporul, spre a se salva, se înarmează contra opresorilor, cum ar putea adopta o nouă modalitate de a-i pedepsi care ar însemna pentru el un nou pericol? Ne-am lăsat induşi în eroare de exemple străine care nu au nimic în comun cu noi. Dacă Cromwell a pus comisia judiciară de care dispunea să-l judece pe Carol I; dacă Elisabeth a pus judecătorii să o condamne pe Maria de Scoția, tiranii care îşi sacrifică semenii pentru ambiția lor, nu pentru popor, e firesc să încerce a înşela opinia vulgului prin forme iluzorii; nu e vorba nici de principii, nici de libertate, ci de viclenie şi de intrigi; dar ce altă lege poate urma poporul decât justiția şi rațiunea, bazate pe atotputernicia sa?

În care Republică, nevoia de a pedepsi tiranul a fost pusă în litigiu? Tarquinius a fost chemat la judecată? Ce ar fi zis Roma, dacă romanii ar fi îndrăznit să se declare apărătorii lui? Noi ce facem? Vom chema de peste tot avocați să pledeze cauza lui Ludovic al XVI-lea; consfințim ca un act legitim ceea ce la un popor liber ar fi fost socotit ca una dintre cele mai mari crime? Invităm cetățenii noştri la decădere şi corupție; am putea foarte bine ca într-o bună zi să decernăm apărătorilor lui Ludovic al XVI-lea cunune civice; căci dacă îi vor apăra cauza pot spera să triumfe, cu alte cuvinte veți juca în fața lumii o comedie ridicolă (Se aplaudă.) Şi îndrăznim să vorbim de Republică! Invocăm forme, pentru că nu mai avem principii, suntem cuprinşi de slăbiciune, pentru că nu mai avem forță; etalăm o falsă umanitate, pentru că sentimentul adevăratei umanități ne este străin; ne închinăm în fața umbrei regelui, pentru că nu ştim respecta poporul; suntem blânzi cu cei ce ne oprimă, pentru că nu avem inimă pentru cei oprimați.

Procesul lui Ludovic al XVI-lea! Dar ce este acest proces, dacă nu apelul insurecției la un tribunal sau la o adunare oarecare? Când un rege a fost ucis de popor, cine are dreptul să-l reînsufleţească, spre a face din el un nou pretext de tulburare şi de revoltă? Şi ce urmare poate avea acest sistem? Dacă dați o armă campionilor lui Ludovic al XVI-lea, reînviați dreptul de contestare a libertății de către despotism, consfințiți dreptul de blasfemie contra Republicii şi contra poporului, căci dreptul de a-l apăra pe fostul despot vă ia dreptul de a spune tot ce ține de cauza lui; veți trezi toate facțiunile, veți reînvia, veți încuraja regalismul ațipit. Putem să fim, în chip liber, pentru sau împotrivă. Ce poate fi mai legitim, mai natural, decât să repetăm peste tot maximele pe care apărătorii lui le vor profesa cu glas tare la bară sau chiar în tribuna voastră? Ce fel de republică este aceea ai cărei fondatori îi trezesc de peste tot pe adversarii săi pentru a o ataca în

leagăn! Vedeți ce progres rapid a făcut acest sistem! În luna lui august trecut, toți partizanii regelui se ascundeau; oricine îndrăznea să facă apologia lui Ludovic al XVI-lea era pedepsit ca trădător; astăzi fac front comun curajoși, fără a fi pedepsiți; astăzi scriitorii cei mai contestați ai aristocrației reiau încrezători pana lor otrăvită, găsindu-și succesori care îi depășesc în îndrăzneală. (Se aplaudă.) Astăzi, scrieri, precedând toate atentatele, inundă cetatea în care vă aflați, cele optzeci și trei de departamente, până la poarta acestui sanctuar al libertății; astăzi oamenii de arme, chemați și reținuți între acesta ziduri, și de către cine?... fac să răsune pe străzile cetății strigăte care incită la revoltă, cerând să nu fie pedepsit Ludovic al XVI-lea; astăzi Parisul încălzește la sânul său oameni care se unesc, ați auzit, pentru a-l scăpa de justiția națiunii. Nu vă rămâne decât să deschideți larg această incintă atleților care se prezintă deja, râvnind onoarea de a-și frânge lăncile în favoarea regalității; ce zic! astăzi Ludovic divide mandatarii poporului; se vorbește pentru sau împotriva lui. Acum două luni, cine ar fi bănuit că s-ar fi pus problema dacă era inviolabil sau nu? Dar, de când un membru al Convenției naționale, cetățeanul Pétion a prezentat această idee ca obiect al unei deliberări serioase, preliminare oricărei alte chestiuni, inviolabilitatea, prin care conspiratorii din adunarea constituantă și-au acoperit primele false jurăminte, a fost invocată pentru a acoperi ultimele lor atentate. O, crimă, o, rușine! Tribuna poporului francez a răsunat de panegiricul închinat lui Ludovic al XVI-lea! Am ascultat lăudându-se virtuțile și binefacerile unui tiran... Abia am reușit să ferim de injustiția unei decizii precipitate onoarea și libertatea celor mai buni cetățeni. Dar ce zic? S-au acceptat, cu o scandaloasă bucurie, cele mai atroce acuzații contra reprezentanților poporului, cunoscuți prin zelul lor pentru libertate, gata să fie masacrați de colegii lor, imediat după ce au fost denunțați - singură cauza tiranului este atât de sacră încât nu poate fi nici îndelung, nici liber discutată! Și de ce să ne mirăm? acest dublu fenomen are aceeași cauză. Dacă ar fi să credem, procesul va dura mai multe luni; se va prelungi până în primăvara viitoare, când despoții se vor ridica la un atac general; și ce carieră deschisă conspiratorilor! ce hrană oferită intrigii și aristocrației! Astfel, toți partizanii tiraniei vor putea spera încă în ajutorul aliaților lor, iar armatele străine vor încuraja îndrăzneala judecătorilor, în același timp vor atenta la fidelitatea tribunalului care va trebui să decidă asupra sorții sale. Vreau să cred că Republica nu e doar un nume van, care ne amuză; dar ce alte mijloace s-ar putea folosi, dacă am vrea să restabilim monarhia? Cerule! Toate hoardele feroce ale despotismului se pregătesc să sfâșie din nou pieptul patriei, în numele lui Ludovic al XVI-lea; Ludovic mai luptă contra noastră, din fundul celulei sale, iar noi ne întrebăm dacă e vinovat, dacă ne e permis să-l tratăm ca pe un dușman! Ne întrebăm ce legi îl vor putea condamna, invocăm în favoarea lui Constituția...

Constituția vă interzicea tot ce ați făcut contra lui. Dacă nu putea fi pedepsit decât cu detronarea, aceasta nu putea fi pronunțată fără proces; nu aveați

dreptul să-l țineți închis; în schimb el are dreptul să ceară eliberarea lui și să pretindă daune. Constituția vă condamnă. Aruncați-vă, așadar, la picioarele lui Ludovic și cereți-i îndurare... În ce mă privește, mi-ar crăpa obrazul să iau în discuție serios aceste arguții constituționale; le las băncilor de școală și palatelor, mai precis cabinetelor de la Londra, Viena și Berlin. Nu-mi place să lungesc vorba, acolo unde sunt convins că ar fi un scandal să deliberez. De ce un lucru, pe care bunul simț al poporului îl decide cu ușurință, trebuie să devină pentru delegații săi o problemă aproape insolubilă? Avem dreptul să arătăm o voință contrară voinței generale și o înțelepciune diferită de rațiunea universală?

Am auzit pe apărătorii inviolabilității enunțând o idee îndrăzneață, aproape aș fi ezitat să o pronunț eu însumi; zicând că cei care l-ar fi ucis pe Ludovic al XVI-lea, la 10 august, ar fi făcut o faptă de virtute; dar singura bază a acestei opinii *nu* puteau fi decât crimele lui Ludovic al XVI-lea și drepturile poporului. Ori, într-un interval de numai trei luni, s-au schimbat crimele lui sau drepturile poporului? Dacă a fost smuls indignării publice, a fost fără îndoială numai pentru ca pedeapsa decretată solemn de Convenția națională, *în* numele națiunii, să fie mai impozantă pentru dușmanii umanității; dar a pune în chestiune dacă este vinovat, ori dacă poate fi pedepsit, înseamnă a trăda încrederea acordată poporului francez.

Există probabil oameni care, fie pentru a împiedica națiunea să fie demnă, fie pentru a lipsi popoarele de un exemplu care să ridice inimile la înălțimea principiilor republicane, fie din pricini și mai jenante, nu s-ar supăra dacă mâna cuiva ar îndeplini atribuțiile justiției naționale. Cetățeni, temeți-vă de această capcană. Oricine ar îndrăzni să vă dea un asemenea sfat nu va servi decât dușmanilor poporului. Orice s-ar întâmpla, de acum, pedeapsa lui Ludovic nu va fi corectă decât dacă va purta pecetea solemnă a răzbunării publice. Ce poate însemna pentru popor persoana demnă de dispreț a ultimului său rege?

Este o cauză măreață, se spune, și trebuie judecată cu înțeleaptă și lentă circumspecție... O cauză măreață este un proiect de lege populară; o cauză măreață aparține unui nefericit oprimat de despotism. Care e motivul acestei tergiversări eterne pe care ne-o recomandați? Vă temeți că veți răni opinia poporului? Ca și cum poporul însuși s-ar teme de altceva decât de slăbiciunea și de ambiția mandatarilor săi (Se aplaudă.); ca și cum poporul ar fi o turmă abjectă de sclavi, atașați prostește de tiranul stupid care l-a condamnat, vrând cu orice preț să se abandoneze decăderii morale și servituții.

Vorbiți de opinie; nu e de datoria voastră de a o dirija, de a o întări? Dacă o ia pe căi greșite, decăzând, a cui e vina, dacă nu a voastră? Vă temeți că veți nemulțumi regii străini, aliați cu toții contra noastră? Oh! fără îndoială, calea de a-i învinge este să ne prefacem că ne temem; mijlocul de a dejuca criminala conspirație a despoților Europei este respectul pentru complicele lor! Vă temeți de popoarele străine? Prin ce fel de contradicție presupuneți că națiunile, care nu s-au mirat

deloc de proclamația drepturilor umanității, se vor îngrozi de pedeapsa dată unuia dintre cei mai cruzi opresori?

O nouă dificultate: la ce pedeapsă îl vom condamna pe Ludovic? Pedeapsa cu moartea e prea crudă. Nu, va zice altul, viața e și mai crudă: vă cer să-l lăsați să trăiască. Avocați ai regelui, din milă sau din cruzime, vreți să-l sustrageți de la pedeapsa crimelor sale? În ce mă privește, eu detest pedeapsa cu moartea, de care legile voastre fac risipă, nu am pentru Ludovic nici iubire, nici ură, nu urăsc decât crimele sale. Eu am cerut abolirea pedepsei cu moartea, la adunarea pe care încă o numiți constituantă, și nu e vina mea dacă cele dintâi principii ale rațiunii li s-au părut erezii morale și politice. Dar, voi, care nu ați avut niciodată curajul de a o cere în favoarea nefericiților ale căror delicte țin mai puțin de ei decât de guvern, prin ce fatalitate vă amintiți de aceasta pentru a pleda cauza celui mai mare dintre toți *criminalii*? (Aplauze.) Cereți o excepție de la pedeapsa cu moartea, pentru cel care o poate legitima de unul singur.

Niciodată siguranța publică nu o cere pentru delicte comune, pentru că societatea poate întotdeauna, prin alte mijloace, să-l pună pe vinovat în imposibilitatea de a mai face rău. Dar un rege detronat în toiul unei revoluții, nu mai puțin întărită prin legi juste; un rege al cărui nume singur atrage năpasta războiului asupra națiunii tulburate, nici în închisoare, nici în exil, existența lui nu va rămâne indiferentă binelui public. Și această crudă excepție de la legile ordinare, Justiția mărturisește că nu poate fi imputată decât naturii crimelor sale. Pronunț cu regret acest fatal adevăr; dar mai bine trebuie să piară Ludovic, decât o sută de mii de cetățeni virtuoși; Ludovic trebuie să moară, pentru ca patria să trăiască. Un popor pașnic, liber, respectat atât în afară cât și înăuntru, poate asculta sfaturi despre generozitate; dar un popor căruia i se dispută încă libertatea, după atâtea sacrificii și lupte; un popor pentru care legile nu sunt inexorabile decât pentru nefericiți, un popor pentru care crimele tiraniei sunt încă probleme, iar republica patrimoniul escrocilor, trebuie să pretindă răzbunare, iar generozitatea cu care vă lăudați ar semăna prea mult cu cea a unei bande de tâlhari care își împart prada.

Vă propun să statuați din acest moment asupra sorții lui Ludovic. Cât despre soția lui, o veți revedea la tribunale, la fel ca toate persoanele acuzate de aceleași delicte. Fiul său va fi ținut la Temple, până când pacea și libertatea publică vor fi întărite. Cer Convenției naționale să-l declare pe Ludovic trădător al națiunii franceze, criminal împotriva umanității. Din această rațiune, va fi un exemplu dat lumii, chiar pe locul unde au murit, la 10 august, martirii generoși ai libertății; cer să fie consacrat acestui eveniment memorabil un monument, destinat a întreține în inima popoarelor sentimentul drepturilor lor și ura față de tirani, iar în inima tiranilor teroarea binefăcătoare a justiției poporului...

* * *

VIRTUȚILE LUI LUDOVIC AL XVI-LEA RESPONSABILE DE EXECUȚIA SA

Extras din Augustin Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme,* Hamburg, 1799, t. V, p. 157-163

Dincolo de pledoaria închinată lui Ludovic al XVI-lea, inocent zdrobit de ideologie, se declanșează critica implicită a regimului născut dintr-un atât de perfect refuz al justiției. O dată cu capul lui Ludovic al XVI-lea, cade un regim în care guvernul este mai întâi o afacere de virtuți patrimoniale; acesta lasă loc unei reci mașini administrative din care orice principiu de umanitate este exclus dinainte. De aceea, asasinarea lui Ludovic al XVI-lea constituie un păcat originar al noului regim. Ea arată adevărata natură a acestuia, faptul că asasinatul convenea perfect noii ordini, pentru care simbolul unui Stat familial nu putea fi decât o victimă, cea dintâi.

Secta (*iacobină*) se îndreaptă spre consumarea misterelor sale. Dar Ludovic care a fost Rege există încă... Trebuie... răzbunări adevărate. *Robespierre* avansează; să-l lăsăm acolo cu toți călăii săi; el nu e decât fiara feroce asmuțită de sectă. Nu el, ci secta îl devoră pe Ludovic al XVI-lea; în Ludovic însuși distingem victima pe care secta o urmărește. Nu persoana lui este obiectul urii; iacobinii înșiși l-ar fi iubit și venerat pe Ludovic al XVI-lea, dacă nu ar fi fost Rege. Fac să-i cadă capul, așa cum au dărâmat statuile bunului și marelui Henric: nu scapă nimic de ura lor. El a fost Rege și tot ce arată că au existat Regi, toate monumentele, toate însemnele regale trebuiau să cadă zdrobite de secure. Nu contra lui Ludovic, ci contra Regalității se duce acest război de Vandali. Ei au spus și spun încă „Ludovic al XVI-lea, un tiran!", dar ei știu prea bine în ce sens spun asta. La fel ca toți retorii lor pentru care oricare Rege e luat drept tiran. Ei știu: Ludovic al XVI-lea, timp de nouăsprezece ani de domnie, a semnat multe înscrisuri de grațiere; n-a semnat niciodată moartea unui singur om; și n-a fost domnia unui tiran. Ei știu: Ludovic al XVI-lea nu s-a proclamat Rege, decât începând prin a renunța în favoarea supușilor săi la tributul cuvenit accesului la Coroana regală. A abolit în favoarea poporului său corvezile; în favoarea celor condamnați și a oricărui acuzat a abolit tortura; toate acestea nu sunt edictele unui tiran. L-au văzut abandonând supușilor săi toate drepturile feudale ale domeniilor sale, spre a obține exemplar, în favoarea poporului său, ceea ce justiția și dreptul de proprietate nu-i permiteau să reclame pe calea autorității. Ei știu, Ludovic al XVI-lea nu este un vicios profitor care spoliază națiunile; este religios, dușman al fastului, milos, generos cu cel sărac: l-au văzut deschizând comorile sale pentru a îmbrăca, a încălța și a hrăni pe cei aflați în

mizerie, pentru a le aduce el însuşi mângâiere, intrând în casele lor sărmane. Ei au văzut chiar monumentul în formă de piramidă pe care săracii, rostogolind zăpada şi tasând-o, l-au ridicat în onoarea lui Ludovic al XVI-lea, care le îndulcea rigoarea iernilor aspre; ei o ştiu prea bine, nu în onoarea tiranilor se înalţă recunoştinţa săracului cu atâta emoţie şi cu atâta ingeniozitate. Ei îl numesc despot şi tiran; ei nu uită; n-a existat nicicând Prinţ mai zelos la datorie şi mai puţin ataşat de drepturile sale decât Ludovic al XVI-lea. *Nu cunoştea decât un singur drept, cel al conştiinţei şi al iubirii.* Dacă a vorbit uneori ca un stăpân, care voia să fie ascultat, a făcut-o când era înconjurat de asasini şi le spunea mereu gărzilor sale: „Dacă, pentru a mă salva, trebuie vărsată o singură picătură de sânge, vă interzic să o faceţi." Şi acestea nu sunt ordinele unui tiran. Iar, dacă se obstinează calomnia, Ludovic a lăsat scrise ultimele sale simţăminte; să le citească: „Rog pe toţi cei pe care aş fi putut să-i rănesc din neatenţie (căci nu îmi amintesc să fi ofensat pe nimeni în cunoştinţă de cauză) sau pe cei la care aş fi putut să le dau exemple rele sau scandaloase să mă ierte pentru răul pe care ei cred că aş fi putut să-l fac"; să continue să citească aceşti judecători regicizi! Lor li se adresează când spune: „Îi iert din toată inima pe cei care m-au duşmănit, fără ca eu să le dau vreun motiv; şi mă rog lui Dumnezeu să-i ierte." Să-l urmeze urcând pe eşafod; să contemple, dacă îndrăznesc, această frunte a cărei seninătate vesteşte cea a sufletului său, în mijlocul călăilor. Şi, dacă îndrăznesc, să-l asculte în această ultimă clipă; dar ei nu au curajul; îi acoperă glasul cu răpăitul tobelor mulţimii; ei o ştiu prea bine, nu, nu astfel trăiesc şi mai ales nu astfel mor tiranii.

O ştiau cu toţii, înainte de a-l judeca, aceşti conjuraţi legislatori; de asemenea, în acest moment când ei votează moartea lui Ludovic al XVI-lea, întrebaţi-i pentru ce crimă şi din ce motiv? L-au spus cu glas tare: Ludovic al XVI-lea a fost rege, iar dorinţa noastră este să trimitem la moarte oricare Rege. Nu voia să spună aşa ceva iacobinul Robert, când se exprimă: „Condamn tiranul la moarte; şi pronunţând această judecată, *nu-mi rămâne decât un regret,* competenţa mea nu se poate întinde *asupra tuturor tiranilor, pentru a-i condamna pe toţi la aceeaşi pedeapsă."* Nu voia să spună la fel iacobinul Carra: *„Pentru ca poporul să ia aminte, în toate timpurile şi în toate locurile,* pentru a înspăimânta tiranii, votez pentru moartea lui." Ce putem înţelege altceva, când iacobinul Chabot spune în concluzie: *„Sângele tiranilor trebuie să cimenteze Republica;* votez pentru moartea lui. Sau când iacobinul Boileau adaugă: *„Popoarele obişnuite să considere Regii ca pe obiecte sacre,* îşi vor zice în chip necesar: „Dar trebuie, totuşi, ca aceste capete de Regi să nu fie considerate sacre, fiindcă securea se apropie şi braţul răzbunător al justiţiei ştie să lovească"; *„astfel îi azvârliţi în arena libertăţii* - votez pentru moartea lui[1]. Dacă motivul ulterior al morţii lui Ludovic al XVI-lea nu transpare destul din acest limbaj, întoarceţi-vă

[1] A se vedea *Le Moniteur,* şedinţele din 2 ianuarie şi din zilele următoare.

la clubul sofiştilor, unde Condorcet făcea cunoscută venirea momentului „când soarele nu va mai lumina decât oameni liberi, când regii şi preoţii nu vor mai exista decât în paginile de istorie şi pe scenele de teatru[1]".

Reveniţi în anticamera Lojilor oculte; şi, dacă veţi reuşi, ascundeţi de ochii voştri acest mare adevăr istoric: Ludovic al XVI-lea a murit pe eşafod pentru că era Rege. Fiica cezarilor a murit pentru că era Regină, pentru că nu a fost nicicând mai demnă de a fi regină, decât în aceste zile când arăta atâta fidelitate şi grandoare a inimii în mijlocul conjuraţilor, călăii soţului său şi ai ei. Prinţesa Elisabeth[2] a pierit pentru că nu mai există virtute, inocenţă, măreţie, care să răscumpere în ochii iacobinilor crima de a fi fost fiică de rege şi mătuşă de Rege. Filip de Orleans a servit din plin secta cu toată averea sa, cu toată josnicia şi crimele sale, ducând laşitatea până la infamie, votând alături de conjuraţii săi moartea lui Ludovic al XVI-lea; în numele egalităţii, şi-a renegat sângele şi numele tatălui său; în momentul în care secta nu mai avea nevoie de perfidia lui, va muri pentru că face parte din neamul regilor. Conjuraţii se tem să nu scape securea din mâinile călăilor, când vor trebui să ucidă însăşi imaginea bunătăţii în chipul ducesei de Orleans. Prea multe sacrificii din partea ducesei de Burbon, din partea prinţesei de Conti, care aveau în vine o picătură de sânge regal, fiind mai puţin de temut pentru Revoluţia lor; nu ar mai fi trebuit mult ca, fără excepţie, să elimine de pe pământul noii Republici pe toţi cei care mai aveau o picătură de sânge regal în vinele lor. Pentru a cimenta, în fine, această ură pentru Regi, ziua când Ludovic al XVI-lea a pierit pe eşafod urma să fie pentru totdeauna sărbătoarea poporului *egal şi liber*, în acea zi jurământul de *ură contra Regalităţii* urma să fie în mod solemn rostit de către toţi Magistraţii, acest jurământ trebuia să fie, în cele din urmă, singurul care asigura drepturile Cetăţenilor şi favorurile Revoluţiei; toate aceste decrete sunt pronunţate, toate sunt executate; şi este instituită pedeapsa cu moartea pentru oricine va îndrăzni să propună în Franţa restabilirea Monarhilor săi. (*Decretul din 4 decembrie*).

* * *

SUPLICIUL LUI LUDOVIC AL XVI-LEA

Relatare autentică a tot ceea ce s-a petrecut în legătură cu judecarea şi execuţia lui Ludovic al XVI-lea, făcută de cetăţeanul Rouy bătrânul, martor ocular, 1794, în *Le Magicien républicain* din anul 1794.

---

[1] *Esquise des progrès de l'esprit humain*, cap. X.

[2] Sora lui Ludovic al XVI-lea, executată la 10 mai 1794.

Relatările contemporane ale evenimentului stabilesc caracterul cvasiritual al morții lui Ludovic; cele din Magicianul republican, în filigran, cele ale revoluțiilor de la Paris, într-o manieră aproape explicită: o mulțime ordonată, în reculegere, zdrobită de măreția spectacolului care se derula sub ochii săi; perfecta nevinovăție a victimei; arătarea ostentativă a rămășițelor sale însângerate; caracterul sacrificial al acestei morți, care pecetluiește unitatea tuturor în crima împlinită.

Niciodată, nu, niciodată lumea nu a trăit un spectacol atât de impozant și de maiestuos. Ordinea și liniștea care domneau peste tot au fost subiect de surpriză și de admirație pentru toți cei care au fost martori. Nimeni nu ridica glasul. Dimpotrivă, păstrau cu toții cea mai tristă și mai religioasă tăcere care, împreună cu vremea calmă, dar sumbră și nebuloasă, provoca efectul cel mai surprinzător, nicicând trăit de vreun muritor; nici un zgomot în afară de cel al tobelor și trompetelor, în tot acest interval de timp în care cortegiul trebuia să ajungă la locul destinat.

În toiul acestui calm impunător, caleașca a sosit la ora zece și un sfert la picioarele eșafodului, ridicat în piața revoluției, în fața lui Ludovic al XV-lea, a piedestalului unde fusese înălțată și răsturnată statuia colosală a tiranului cu acest nume, unde toate căile și pasajele erau apărate de mai multe tunuri. Ajungând în acest loc teribil, Ludovic Capet a fost dat pe mâna executorilor de judecăți criminale, care l-au înhățat, i-au tăiat părul, l-au dezbrăcat și i-au legat mâinile la spate; apoi l-au întrebat de trei ori dacă credea că mai are ceva de spus sau de declarat confesorului său; persistând în a afirma că nu mai are nimic de zis, acesta l-a îmbrățișat și i-a spus la despărțire: *curaj, fiu al lui Saint-Louis, cerul vă așteaptă!* atunci l-au făcut să urce pe eșafod, ajungând sus, în loc să meargă direct la planșă, el i-a dat un cot executorului aflat la stânga sa și l-a împins atât cât să poată ajunge la marginea eșafodului, unde și-a exprimat dorința să țină un discurs în fața cetățenilor prezenți, fără îndoială în speranța că glasul lui va ajunge să le stârnească milă pentru soarta sa, iar ei vor cere grațierea lui, sau mai degrabă, pătruns de ideea care i se sugerase, era ferm convins că prietenii lui se aflau acolo în mare număr spre a-l salva... atunci comandantul Santerre a ordonat cu înțelepciune și prudență tamburilor să bată tobele în continuu, iar executorilor să-și facă datoria, pentru că criminalul declarase la picioarele eșafodului că nu mai avea nimic de spus. Ordinul a fost executat imediat ce a fost dat; executorii l-au înhățat, l-au dus la scândura fatală, unde el a pronunțat aceste cuvinte cu voce clară și distinctă, în timp ce îl legau: *sunt pierdut, mor nevinovat; le iert dușmanilor mei moartea mea, dar ei vor fi pedepsiți.* De abia a apucat să termine aceste cuvinte că spada răzbunătoare a căzut asupra capului vinovat și l-a separat de trupul său. Unul dintre executori i-a apucat capul, ținându-l de păr, și l-a arătat mulțimii de

mai multe ori, în cele patru colțuri ale eşafodului, repetând: *Trăiască republica! Trăiască libertatea, Trăiască egalitatea! Să piară toți tiranii!* Cetățenii, neştiind cum să-şi exprime bucuria de a se vedea scăpați pentru totdeauna de năpasta monarhiei, se îmbrățişau cu efuziunea celei mai tandre uniuni şi a celei mai fericite fraternități; după care au înălțat imnuri libertății, formând o horă în jurul eşafodului, întinzându-se apoi în toată piața revoluției.

În timp ce oamenii dădeau glas bucuriei de a fi liberi, rămăşițele tiranului au fost duse la cimitirul parohiei Sainte-Madeleine, unde a fost înmormântat într-o groapă adâncă de douăsprezece picioare, umplută cu var nestins pentru ca rămăşițele sale să fie mistuite imediat. În clipa în care trupul şi capul său au fost luate de pe eşafod, o mulțime fără număr de bărbați, femei şi copii s-au repezit în grabă mare să înmoaie în sângele lui impur, unii săbiile[1], alții batistele etc., hainele sale au fost sfâşiate în bucăți şi împărțite oricui ajungea să apuce cu mâinile; părul lui a fost adunat şi a devenit mai apoi un fel de marfă vândută foarte scump de către cei care o deținеau.

Les Révolutions de Paris, nr. 185.

Strict contemporan cu faptele raportate, acesta dă o relatare mai precisă a detaliilor ciudate care învăluie moartea regelui.

Un cetățean s-a urcat chiar pe ghilotină şi scăldându-şi brațul dezgolit în sângele lui Capet, care a curs din abundență, a luat cu mâna lui cheaguri de sânge şi a stropit de trei ori mulțimea de oameni care privea, înghesuindu-se la picioarele eşafodului ca să le cadă un strop de sânge pe frunte. *Fraților*, zicea cetățeanul, *fraților, ne-au amenințat că sângele lui Capet va cădea asupra capetelor noastre: ei bine, să cadă! Louis Capet şi-a spălat de atâtea ori mâinile în sângele nostru! Republicani! Sângele regesc poartă noroc!*

Un alt cetățean martor, care se ținea de o parte de această scenă demnă de pana lui Tacit, striga: *Prieteni, ce facem? Totul va fi raportat, ne vor zugrăvi în străinătate ca pe o bandă feroce, însetată de sânge.* I s-a răspuns astfel: *Da, însetați de sânge de despot! Ducă-se şi spună, dacă vor, lumii întregi. Nu am fi fost aici, dacă în această piață, în loc de statuie, i-am fi înălțat un eşafod lui Ludovic al XV-lea.*

Libertatea seamănă cu acea divinitate a anticilor căreia, pentru a-i obține grația, trebuia să i se ofere viața celui care purta o vină de neiertat.

---

[1] Detaliu coroborat prin relatarea lui Kersaint: „Furioşii înmuiau sabia în sângele lui, pretinzând că acest nou talisman, îi vor face învingători față de aristocrații şi față de toți tiranii de pe pământ."

IV

RĂZBOAIELE DIN VANDEEA, LYON, TOULON

SCRISORI DIN VANDEEA CITITE LA TRIBUNA CONVENȚIEI NAȚIONALE

Carrier, ales deputat de Cantal la Convenție, soseşte în calitate de reprezentant la Nantes, în 22 octombrie 1793; are sarcina de a reprima suspecții din acest oraş. Discreditându-se, e rechemat în 8 februarie 1794; deferit justiției după Termidor, se consideră un țap ispăşitor, se apără cu stângăcie aruncând responsabilitatea masacrelor pe capul adunării care îl judecă; astfel a strigat: „Totul e vinovat aici, până şi clopoțelul preşedintelui. Veți fi cu toții victime ale unei ostracizări inevitabile." De fapt, aceste scrisori, citite la tribuna Convenției în timp ce călăul dădea curs liber setei sale de sânge, atestă cu siguranță faptul că reprezentanța națională ştia prea bine ce se petrecea în capitala bretonă.

Le Moniteur universel din 10 frimar, anul II (30 noiembrie 1793).

Reprezentantul Carrier scrie din Nantes, în 17 brumar: Toate autoritățile constituite au fost reînnoite aici, o societate antipopulară dizolvată, conciliabulele clandestine, numite *saloane literare,* dispersate. Federaliştii, feuillantiştii, regaliştii se află în mâinile justiției revoluționare, de asemenea şi spoliatorii.

Comisarii revoluționari exercită vigilența cea mai activă şi justiția cea mai promptă față de toți duşmanii republicii.

Apostolatul raționii, luminând, electrizând toate spiritele, le ridică la înălțimea revoluției; prejudecăți, superstiții, fanatism, totul dispare în fața torței filosofiei. Minée, înainte episcop, acum preşedinte al departamentului, a atacat într-un discurs foarte elocvent erorile şi crimele sacerdoțiului, abjurând de la calitatea sa de preot; alți cinci preoți i-au urmat exemplul, aducând acelaşi omagiu raționii.

Un eveniment de un alt gen pare să fi dorit să diminueze numărul preoților: nouăzeci dintre cei desemnați sub numele de refractari au fost închiși într-un vapor pe Loara. Am aflat chiar acum, și vestea e foarte sigură, că au pierit cu toții înecați în râu.

Semnat Carrier

Le Moniteur universel din 26 frimar, scrisoare din 25 frimar.

[Aceste evenimente sunt] însoțite de un altul care nu este o noutate: 58 de indivizi, numiți preoți refractari, au sosit de la Angers la Nantes și imediat au fost închiși într-un vapor pe Loara: noaptea trecută au fost cu toții înghițiți de apele râului. Ce torent revoluționar pe Loara!

Semnat Carrier

Le Moniteur universel nr. 98 din 8 nivos anul II (decembrie 1793), scrisoare din 30 frimar.

Această ultimă scrisoare îi va fi amintită lui Carrier în timpul procesului său, un an mai târziu. Departe de a vedea în ea o piesă convingătoare contra lui însuși, el va arăta că lectura acestei scrisori înaintea reprezentanților poporului merita aprobarea lor pentru acțiunea sa: „Scrisoarea mea a primit aprobarea Convenției, care mi-a dat avizul; scrisoarea a apărut în Monitor, făcând ocolul Franței." Așa că e imposibil să facem procesul său individual, fără procesul Convenției, el fiind doar un executant.

Înfrângerea bandiților este totală, posturile noastre îi prind și îi aduc la Nantes cu sutele. Ghilotina nu ajunge; am luat hotărârea să fie împușcați. Se predau, aici și la Angers, cu sutele. Le asigur aceeași soartă ca la toți ceilalți. Îl poftesc pe colegul meu Francastel[1] să nu se îndepărteze de această salutară și expeditivă metodă: din principiu umanitar, eu curăț pământul libertății de acești monștri...

Semnat Carrier

---

[1] Marie Pierre Adrien Francastel (1761-1831), deputat de Eure, înlocuind pe Buzot al cărui supleant era, trimis în Vest la 13 octombrie 1793, rechemat la 5 mai 1794, unul dintre specialiștii exterminării masive. Astfel el a scris iacobinilor: „Vandeea se va goli de oameni, dar Republica va fi răzbunată".

Le Moniteur din 13 nivos anul II (ianuarie 1794)

Cetățeanul Minier citește următoarea scrisoare, adresată lui de către unul dintre amicii săi din Nantes:

Malul drept al Loarei,

Prietene, te anunț cu mare plăcere că bandiții sunt în sfârșit nimiciți. Generalii, reprezentanții armatei care erau pe urmele lor, trebuie să se întoarcă astăzi în oraș. Numărul de bandiți adus aici în ultimele opt zile este incalculabil. Sosesc fără oprire.

Ghilotina fiind prea înceată, iar să-i împușcăm cere timp, praf de pușcă și gloanțe, am hotărât să încărcăm un anumit număr de oameni în vapoare și să-i ducem în mijlocul râului, la doi kilometri și jumătate de oraș, și să scufundăm vaporul: operație care se face încontinuu.

Am adus aici chesoanele și tunurile care mai erau în mâinile bandiților: aproape toți șefii lor sunt uciși, nu va mai rămâne picior de bandit, căci nu iertăm pe nici unul.

Mai sunt câteva detașamente ale trupelor noastre care răscolesc toate satele din jurul lui Savenay, pentru că acolo sunt încă arme și bandiți ascunși prin case; dar sunt puțini, se pare că nu au scăpat mai mult de vreo șase sute, pe care o să-i prindem la Angers.

Ancenis, Saint-Florent și alte locuri sunt pline de prizonieri; dar nu vor rămâne mult timp, căci fără îndoială vor primi și ei botezul patriotic.

P.S. bandiții au dat de năpastă, sunt terminați, prinși, exterminați; n-au mai rămas decât puțini la Noirmoutier, dar pe care o să-i prindem astăzi; o dată ce Noirmoutier va fi în mâinile noastre, nu peste mult timp, ne vom face gonaci ca la vânătoarea de lupi din Vandeea și țara întreagă va scăpa de neamul acesta execrabil.

În sfârșit, Camille Desmoulins zicea, vorbind despre vandeeni, că umilințele lui Carrier, Tallien și Leonard-Bourdon îi forțau să ia armele de la armata regală.

Nu pot pricepe cum putem condamna la moarte în chip serios aceste bestii cu chip de om; nu avem decât să-i călcăm în picioare, nu ca la război, ci ca la vânătoare, cât despre cei care sunt făcuți prizonieri, în sărăcia și lipsa de hrană de care suferim, ar fi mai bine să-i schimbăm cu boii lor din Poitou[1].

[1] Citat de Robespierre, în discursul din florar anul II.

Nu putem să nu amintim cuvintele excesive ale lui Barère, adresate Comitetului de salvare publică, la tribuna Convenției în august 1793: se vede clar că Adunarea știa prea bine ce se întâmpla. Iată aceste cuvinte ale lui Barère din august 1793:

Distrugeți Vandeea și Valenciennes nu va mai fi sub puterea austriecilor. Distrugeți Vandeea și Rinul va fi eliberat de prusaci. Distrugeți Vandeea și englezii nu vor mai ocupa Dunkerque. Distrugeți Vandeea și Spania va fi împărțită și ocupată de meridionali. Distrugeți Vandeea și o parte a armatei din Interior va merge să întărească rândurile celei de Nord. Distrugeți Vandeea și Toulonul se va răscula contra spaniolilor și a englezilor. Lyonul nu va mai rezista și spiritul Marsiliei se va ridica la înălțimea Revoluției. Vandeea și iar Vandeea, iată buboiul care roade inima Republicii. Acolo trebuie să lovim.

* * *

CORESPONDENȚĂ DE LA TURREAU[1]

Louis-Marie Turreau de Garambouville (1756-1816) este numit comandant al armatei din Vest la 4 noiembrie 1793, unde îl înlocuiește pe generalul Marceau. El este cel care a inventat „coloanele infernale", scrisorile care urmează vor revela natura lor. Suspendat din funcție la 17 mai 1794, o dată ce „treaba murdară" a fost terminată, va fi arestat la 28 septembrie al aceluiași an, dar achitat la 19 decembrie; a urmat apoi o carieră onestă de militar și diplomat.

Scrisoarea care urmează dovedește că Turreau, cu bună știință, începând din ianuarie 1794 a dus o politică de distrugere a populației, întrecând cu mult ceea ce decretele, oricum severe, din august 1793 autorizau; era conștient că trecea de la represiunea unei revolte militare la exterminarea sistematică, într-un vast teritoriu, a unei populații aflate în afară de orice fapt condamnabil. În ajunul acestui fapt înspăimântător și complet nou, soldatul disciplinat care era Turreau, departe de a fi asemeni lui Carrier, tiranul sângeros de la Nantes, nu poate concepe să ia hotărârea fără ordin de la guvern: face asta probabil pentru a avea o acoperire față de eventualele acuzații, deja aduse lui Carrier, spre exemplu. Această scrisoare exclude faptul că Turreau a decis singur să pună în aplicare teribilul său plan de exterminare.

---

[1] Extras din corespondența militară a lui Turreau, publicată de Michel CHATRY, *Turreau en Vendée*, Cholet, 1992.

Turreau către reprezentanții poporului, Saumur, 16 ianuarie 1794.

Dorind să fiți cu toții reuniți în jurul meu, nu am avut pretenția să recurg la autoritatea voastră pentru nici unul dintre detaliile militare. Am vrut doar să hotărâți într-o manieră precisă conduita mea în Vandeea, față de persoane și față de proprietăți. Intenția mea este să dau foc la toate, să feresc numai punctele necesare pentru a stabili cantonamentele potrivite distrugerii rebelilor. Dar această măsură importantă trebuie ordonată de voi. Eu nu sunt decât agentul pasiv al voinței corpului legislativ pe care îl puteți reprezenta în această parte.

De asemenea, trebuie să vă pronunțați dinainte asupra soartei femeilor și a copiilor pe care o să-i întâlnesc în această țară insurgentă. Dacă va trebui să-i trec pe toți prin tăișul sabiei, nu aș putea executa o astfel de măsură fără un decret care să acopere responsabilitatea mea. Departe de mine gândul că ați putea expune și compromite pe cel care până acum n-a încetat să slujească din plin cauza libertății...

Scrisoarea următoare arată doar o fațadă de raționalitate rece. Ce bărbat de bun simț ar putea spera să „ardă pădurile" în plină iarnă, când în vest e atât de umed?

Ministrului de Război, Douê, la 17 ianuarie 1794.

Mă grăbesc să-ți dau seamă de măsurile pe care le-am luat pentru a termina exterminarea rebelilor care au mai rămas răspândiți în Vandeea. Convins că singurul mijloc de a ajunge la capăt era să dispun de un număr suficient de coloane care, cuprinzând perimetrul întreg al teritoriului, pornind la o vânătoare generală, vor curăța definitiv cantoanele pe care le vor lăsa în urma lor, în consecință, mâine, douăsprezece coloane se vor pune în mișcare simultan. Direcția lor va fi de la est la vest. Fiecare șef de coloană are ordin să răscolească și să incendieze păduri, sate, orașe și domenii rurale, exceptând locurile pe care le consider posturi importante și necesare pentru a stabili comunicațiile. Cele douăsprezece coloane vor ocupa, la 8 pluvios, posturile din La Caillère, Tallud-sur-Maine, Pouzauges, La Flocellière, Epesses, Saint-Laurent, Cholet, Le May, Jallais și Sainte-Christine. Punctul de corespondență este Cholet unde voi fi și eu la aceeași dată, după ce voi fi fugărit vânatul cu coloana din centru, în fruntea căreia mărșăluiesc. Din acest punct, voi regla mișcările ulterioare subordonate circumstanțelor.

Generalii Haxo și Dutruy, care comandă în vest o armată de vreo opt până la zece mii de oameni, ținând piept lui Charette, pe care l-au învins, sunt preveniți de această mișcare generală și au ordin să dea o mână de ajutor. Sper să dau mâna cu ei în curând.

Nu pot încă să-ți spun sigur când va sosi momentul în care pot să te anunț că Vandée este complet curățată de bandiții care o infestau. Dar te asigur că nu voi pregeta ca acest lucru să se întâmple cât de repede. Totodată, nu mă pot opri să-ți mărturisesc poziția critică în care mă aflu... Simți, la fel ca mine, că există măsuri administrative care nu stau în puterea mea și că prezența cel puțin a unui reprezentant e indispensabilă acestei armate. Nu mă îndoiesc nicidecum că vei supune această observație importantă comitetului de salvare publică spre a se convinge, la fel ca noi, că absența reprezentanților poate să întârzie mult operațiunile mele. Aștept cu nerăbdare decizia pe care o vor lua în această privință.

Comitetului de salvare publică, Doué, 18 ianuarie 1794

Veți fi fără îndoială surprinși că armata de Vest se află încă în plină acțiune contra rebelilor din Vandeea, despre care v-am anunțat de atâtea ori că au fost complet nimiciți. Efectiv, n-ar mai fi existat, dacă execuția planului pe care l-am conceput n-ar fi fost împiedicată și întârziată prin ordine contrarii. Iată analiza: veți judeca voi înșivă, cetățeni reprezentanți, că am fost în imposibilitatea de a executa mai devreme planul pe care îl prezint astăzi.

Diferitele rapoarte care mi-au fost trimise, după victoria de la le Mans, despre forța rebelilor plasați pe malul drept al Loarei, m-au convins că divizia detașată a armatei de nord era inutilă acolo, ar fi trebuit să fie în centru, unde se află grupări considerabile sub ordinele lui La Rochejaquelein, Stofflet, Charette etc. și, în fine, a faimosului d'Elbée, care de atunci a căzut sub puterea noastră, ar fi putut să reînceapă un război serios, contrabalansând succesele noastre și compromițând, poate pentru multă vreme, liniștea acestei părți a Republicii. Prin urmare, am dat ordin diviziei de nord, aflată atunci la Alençon, să ajungă la Angers, când un ordin, contrar și ulterior ordinului meu de la generalul de divizie Marceau, a făcut-o să o ia spre Rennes. Aduc divizia la Nantes, dar o părăsesc pe moment pentru expediția de la Noirmoutier. La întoarcerea mea, găsesc divizia împărțită din ordinul reprezentantului Carrier, care a detașat vreo trei mii de oameni pe care încă nu i-am putut reuni. În același timp, intru în Vandeea și încep operația pe care am proiectat-o înainte de a deveni general-șef.

Douăsprezece coloane, plecând din diferite puncte și cuprinzând aproximativ șaisprezece poște din teritoriu, mărșăluind în același ritm, având posibilitatea de a se ajuta reciproc, intră în Vandeea și resping inamicul spre mare. Haxo și Dutry, plasați pe coaste cu forțe suficiente le trimit spre mine, astfel că mi s-ar părea imposibil să nu fie complet încercuiți, dacă ordinele mele sunt executate întocmai. Fiecare șef de coloană primește un ordin personal. Cu toții trebuie să incendieze

satele, domeniile agricole, pădurile etc., o măsură considerată necesară, pe care voi înşivă, cetăţeni reprezentanţi, aţi indicat-o în ordinul din luna august (după stilul vechi). În acelaşi timp, am exceptat de la incendiul general câteva oraşe si orăşele a căror existenţă e absolut necesară pentru a plasa garnizoanele. Această promenadă militară se va termina în 15 sau 16 pluvios, după care voi avea cel puţin vreo douăsprezece mii de oameni din trupele cele mai bune, de care vom putea dispune pentru o altă armată. Restul îmi va ajunge pentru a asigura apărarea coastelor încredinţate comandamentului meu şi pentru a ţine în frâu ţara...

Vă repet, cetăţeni reprezentanţi, eu văd necesară măsura de a incendia oraşele, satele şi domeniile rurale, dacă vrem să terminăm cu războiul din Vandeea, fără incendiu nu aş putea spune că voi nimici această hoardă de bandiţi, care par să regăsească în fiecare zi noi resurse. Aşadar, am speranţa că mă veţi aproba. Vă cer bunăvoinţa de a-mi răspunde prin acelaşi curier. Cu atât mai mult am nevoie de răspuns, cu cât mă aflu în acest moment părăsit de colegii voştri. Reprezentanţii poporului pe lângă această armată, în ciuda solicitărilor mele, nu sunt alături de mine. Vă trimit copia unei scrisori pe care le-am trimis-o ca să-i invit aici. Veţi vedea că sunt lăsat să mă descurc singur, deşi niciodată un general republican n-a avut mai multă nevoie de a fi susţinut de puterea reprezentanţilor poporului.

Cetăţeanului Bouchotte, ministerul de Război, Cholet la 24 ianuarie 1794

Îţi trimit copia unui memoriu care mi-a fost adresat în legătură cu nevoile de la Rochelle şi de la posturile din jur, reunite sub comanda generalului de brigadă Bournet. Cererea lui mi se pare exagerată, dacă trebuie să-i furnizez 17.000 de oameni pentru apărare cu greu aş putea să păstrez restul oamenilor. Pe deasupra, cetăţene ministru, aştept ordinele în această privinţă. Am de gând să merg eu însumi la Rochelle, de cum voi traversa Vandeea.

Douăsprezece coloane, plecând de la Parthenay, Bressuire, Doué, Angers..., mărşăluiesc de trei zile. Cunoşti măsurile pe care le-am luat pentru a salva proviziile de incendii...

Împuşcăm zilnic un mare număr de bandiţi pe care îi descoperim răspândiţi peste tot, dar mi s-a adus la cunoştinţă că sunt multe alte grupări care încearcă să se reunească. Sper să le-o iau înainte...

Am aflat chiar acum că unul dintre şefii coloanei de dreapta a împuşcat ieri 300, că la vreo patru poşte de mine există o grupare de 3000 de oameni, care nu fac

parte din armata lui Charette[1]. Vezi bine, cetățene ministru, cum ne-am înșelat zicând că nu mai existau bandiți[2]. Această rasă infernală pare să renască din propria-i cenușă. Nu este zi în care să nu ucidem 200. De puțin timp, adjutantul-general Joba i-a respins de cinci ori, generalul Carpentier de două ori și adjutantul-general Dufour la fel. Cu toate acestea nu sunt încă decimați.

Oricâte mijloace am folosit, nu am ajuns să incendiem pădurile și este absolut necesar să fie distruse. Propun comitetului de salvare publică să facă o adjudecare generală, ca astfel să-i obligăm pe adjudecatari să le distrugă în cel mai scurt timp. Această măsură e necesară, dacă vrem să asigurăm liniștea țării. Te rog să mă susții pe lângă comitetul de salvare publică...

Cetățenilor din Comitetul de salvare publică,
Cholet, la 24 ianuarie 1794.

Am început executarea planului conceput pentru a traversa Vandeea cu cele douăsprezece coloane. Haxo, pe care l-am înștiințat de această mișcare, a divizat forțele sale în opt părți care mărșăluiesc în întâmpinarea mea și în curând vor ajunge la cele două extremități. Cine va mai rămâne, dintre rebelii astfel încercuiți, nu cred că va mai putea scăpa. Coloanele mele din dreapta și din stânga, sub ordinele generalilor Bard, Duval, Grignon, Boucret, Cordellier și Moulin, au făcut deja minuni. Nu le-a scăpat niciun rebel...

În fine, dacă intențiile mele sunt bine secondate, în cincisprezece zile nu vor mai exista în Vandeea nici case, nici bucate, nici arme, nici locuitori, în afară de cei care ascunși în fundul pădurilor au scăpat celor mai meticuloase percheziții. Căci, cetățeni reprezentanți, trebuie să vă înștiințez că mi-e greu să incendiez pădurile, dacă nu adoptați măsura necesară și unică pe care o propun, căci vor servi multă vreme drept refugiu impenetrabil unui mare număr de canalii. Toți arborii masivi ai codrilor din Vandeea trebuie doborâți. Putem atribui prin licitație sarcina de a goli țara într-un timp determinat. În cest tărâm astfel dezgolit, libertatea drumurilor va fi în curând restabilită și inamicii noștri nimiciți până la cel din urmă. Vă invit, cetățeni reprezentanți, să luați cât mai repede decizia cuvenită în reorganizarea autorităților constituite, a îndemnizațiilor acordate celor ale căror locuințe sunt incendiate, determinați să plece să locuiască în altă parte.

[1] François-Athanase Charette de la Contrie (1763-1796), unul dintre șefii vandeeni, care ia comanda a ceea ce mai rămăsese din armata catolică și regală, în decembrie 1793.
[2] Turreau vizează prin aceasta vanitatea lui Westermann.

Trebuie să fie evacuați de către oamenii pe care îi considerăm revoluționari, care, poate, poartă doar masca patriotismului.

Veți fi, fără îndoială, mirați de tot ce ne rămâne încă de făcut pentru a ajunge la capătul unui război, care de atâta timp v-a fost prezentat drept o himeră. Eu știu că nu e în favoarea mea să lupt cu inamici a căror existență este negată cu încăpățânare. Eu nu caut să mă acopăr de glorie. Interesul public, iată călăuza mea. Când voi dărui patriei mele, după gradul pe care îl am, toată puterea mea, voi fi foarte fericit dacă se vor îndoi să pronunțe o judecată defavorabilă asupra conduitei mele...

Iată, cetățeni reprezentanți, a treia scrisoare pe care v-o trimit fără să primesc un răspuns. Aș dori să binevoiți să-mi spuneți dacă aprobați dispozițiile mele și să mă înștiințați, printr-un curier special, despre noile măsuri pe care le veți adopta, ca astfel să mă conformez cât mai degrabă.

Ministrului de Război, Cholet, 31 ianuarie.

Generalii care aveau sarcina să conducă diferitele coloane au secondat destul de bine intențiile mele. I-au trecut prin baionetă pe toți rebelii răspândiți și care nu așteptau decât un nou semnal de rebeliune. Au fost incendiate domenii rurale, sate, orășele...

Haxo vine spre mine cu mai multe coloane. El cunoaște dispozițiile mele, le urmează întocmai și am speranța că toți rebelii vor fi nimiciți, chiar mai mult prin lipsurile pe care le îndură decât prin forța armelor...

Comitetului de salvare publică, Cholet, 31 ianuarie 1794.

Feriți-vă, cetățeni reprezentanți, să credeți că eu încerc a prelungi puterea cu care m-ați învestit. Interesul public este unicul meu scop și, dacă un altul poate fi mai util decât mine, voi renunța fără să sufăr la postul pe care nu l-am cerut și ale cărui consecințe nu le-am simțit nicicând mai grele decât acum. Depărtarea de reprezentanți este una dintre principalele cauze. Am fost constrâns, într-o operație atât de importantă, să-mi asum responsabilitatea. Nu am avut nici măcar avantajul de a primi aprobarea voastră, aș fi compromis reușita planului meu dacă aș fi așteptat să o obțin înainte de a acționa... crudă alternativă!... dar, ce importanță mai are, am făcut ceea ce am crezut că trebuia să fac. Conștiința mea nu are nimic să-și reproșeze și nu mă îndoiesc că veți judeca cu dreptate intențiile mele curate...

Teroarea care a cuprins armata, despre care e vorba aici, nu e teama în fața inamicului, contrar a ceea ce am putea crede, în chip spontan; de fapt, nu e vorba aici de operațiuni regulate, sărmanele rămășițe ale „armatei" vandeene erau incapabile să țină piept trupelor revoluționare. În timpul masacrului, acestea din urmă nu au suportat alte pierderi decât cele cauzate de o populație care nu mai avea decât energia disperării. E vorba mai ales de dezgustul care a cuprins soldații însărcinați cu treaba josnică de a zdrobi cu patul puștii țeasta copiilor și a femeilor lipsite de apărare. Deja, într-o scrisoare către ministrul de Război, din 3 februarie 1794, Turreau comunică viitoarea execuție a generalului adjunct Desmarres, acuzat de lașitate. El mai adaugă: „Câteva exemple ca acestea vor readuce la datorie pe ofițerii care îndrăznesc să uite de ea." Angoasa îi cuprinde pe cei cu gradele cele mai mari: îl vom vedea sinucigându-se pe destinatarul scrisorii care urmează. La 9 martie, Francastel anunță Comitetul salvării publice că doi dintre colegii lor, Garrau și Prieur, au fost nevoiți să revină la Nantes, nemaiputând „să vadă spectacolul teribil al provinciei, unde nu mai există decât ruine și morți și peste care domnește o tăcere lugubră". Ceea ce nu împiedică aceste inimi simțitoare să facă elogiul celui mai feroce dintre șefii de coloană, Cordelier „căruia îi atribuie mari succese, relatând comitetului în amănunt victoriile sale strălucite"[1].

Către generalul Moulin, Nantes, 8 februarie 1794.

Sunt, dragul meu camarad, la fel ca tine, mirat de această teroare care cuprinde trupele noastre și de puținele măsuri pe care le iau anumiți generali spre a se împotrivi înaintării inamicului. Ce faci, tu însuți, cu forțele considerabile pe care le ai la Cholet? Vecinătatea lui Cordellier vine să-ți întărească mijloacele și ușurința de a duce ofensiva contra bandiților. Cu cât aceștia vor înainta spre Doué, cu atât ești mai avantajat, cu atât va fi mai ușor să fie încercuiți și nimiciți. Eu nu îți fac reproșuri, căci sunt sigur că în momentul în care vei primi scrisoarea inamicul va fi deja învins...

În chip vădit planul lui Turreau nu se derulează potrivit așteptărilor sale. El scrie în 12 februarie reprezentanților poporului: „Înșelându-mă, ca și voi, de adevărata stare a acestei țări, nu m-aș fi putut gândi că banditii, a căror nimicire am raportat-o de atâtea ori la bara Convenției Naționale, nu erau în stare să opună nici cea mai mică rezistență la marșul impozant al coloanelor mele"; în primul moment, de fapt, „ordinul

[1] A. AULARD, *Recueil des Actes du Comité de salut public et de sa correspondance avec les représentants en mission*, t. XI, p. 649

de a incendia totul şi de a trece prin tăişul baionetei pe toţi cei care au luat parte la rebeliune a fost executat cu strictețe... Până în 8 pluvios (27 ianuarie)... nimic nu a întrerupt operaţiunile şefilor de coloane, au ars totul, au sacrificat totul, de dragul răzbunării naţionale"; noutatea epurării a suscitat un cutremur printre vandeeni, ceea ce l-a forţat pe Turreau să diminueze numărul de coloane, regrupându-le.

Către cetăţeanul Bouchotte, ministru de Război, Nantes, 14 februarie 1794.

Se zicea că nu mai erau bandiţi şi, de când am intrat în Vandeea, iată că mai mult de douăsprezece se zice că eu caut motive să prelungesc bătălia, că numai Marceau sau Westermann i-ar putea pune capăt.

Voi înfrunta calomnia, cetăţene ministru, când voi primi dovada încrederii tale şi când voi fi sigur că nu am greşit în faţa ta şi a comitetului de salvare publică.

Ştii că, fără nici o autorizaţie, am luat măsurile cele mai riguroase pentru a duce la capăt această bătălie înspăimântătoare. Comitetul de salvare publică a vrut să-mi dea o sancţiune. Dar eram liniştit bazându-mă, fie-mi permis să o spun, pe corectitudinea intenţiilor mele...

* * *

ROLUL COMITETULUI DE SALVARE PUBLICĂ ÎN MASACRELE DIN VANDEEA

Acţiunea publică din Vandeea îşi schimbă natura la începutul lui 1794. Zdrobită în bătălia de la le Mans (23 decembrie 1793), Vandeea nu mai există din punct de vedere militar. Să fi fost voită politica de depopulare care începe în luna ianuarie odată cu învingerea armatelor vandeene? Cu alte cuvinte, au fost oare masacraţi femeile şi copiii? Dacă da, a fost cu aprobarea puterilor publice? Se recunoaşte aici acţiunea generalului Turreau. Problema vandeeană consistă, în parte, în a şti care a fost gradul de implicare a Comitetului de salvare publică în organizarea masacrelor.

Scrisoarea lui Carrier reprodusă aici pare să anticipeze acţiunea lui Turreau.

Carrier către Comitetul de salvare publică, 11 decembrie 1793.

Nantes, 21 frimar anul II.

Vedeţi bine că măsurile luate de mine se acordă perfect cu ale voastre; nu fac decât să le devansez, sunt tot atât de interesat ca şi voi de prompta exterminare

a bandiților. Cred că puteți, că trebuie chiar să contați pe mine... de cum voi primi vestea că a fost luat cu asalt Noirmoutier, voi da ordin imperativ generalilor Dutruy și Haxo să nimicească în toate provinciile răsculate pe toți indivizii de orice sex, fără deosebire, oriunde vor fi, și să incendieze totul; căci e bine să știți că cei care au complotat și au susținut războiul din Vandeea sunt femeile și preoții, ei au pus să fie împușcați nenorociții de prizonieri... neam blestemat, la fel cu țăranii, căci nu există unul care să nu fi ridicat armele contra republicii căreia (sic!) trebuie în chip absolut să-i curățăm pământul.

Trebuie să recunoaștem în Comitetul de salvare publică pe instigatorul politicii de depopulare, iar în Convenție pe complicea sa cea mai puțin pasivă, așa cum va arăta Carrier la procesul său: se ajunge, dacă nu la un genocid, cel puțin la un terorism de stat planificat de către cele mai înalte autorități din aparatul administrativ. Este obiectul scrisorilor care urmează.

Comitetul salvării publice lui Garnier (de Saintes), reprezentant în cadrul misiunii de la Sarthe și de la Loire-et-Cher, în prezent la Alençon.

Paris, 29 nivos an II (18 ianuarie 1794)

Comisia militară stabilită pentru a-i judeca pe banditi trebuie menținută, cetățene coleg; această măsură violentă, extraordinară, este legitimă datorită naturii și atrocității crimei pe care o pedepsește.

Legile războiului nu pot fi invocate când nu e vorba de un război: este o rebeliune contra voinței generale; aceștia sunt bandiți devastatori a căror existență este o calamitate publică. Umanitatea înseamnă a salva poporul. Ocupă-te fără întârziere de noua ta misiune.

În aceste comunicate, Carrier pledează înaintea Convenției naționale pentru politica de exterminare sistematică, pe atunci în curs de desfășurare.

Le Moniteur universel din 5 ventos anul II (23 februarie 1794) relatând represiunea din Vandeea, în cadrul Convenției. Raportul lui Carrier.

(Raportul începe prin relatarea represiunilor soldaților vandeeni răsculați, în cadrul războiului civil.)

Cât de vinovați și perfizi ar fi cei care ar vrea să vă închidă ochii, să vă asigure că bandiții sunt cu toții exterminați! Mai sunt încă plutoane prin păduri și

prin sate, estimez cam la douăzeci de mii numărul de regalişti din Vandeea care detestă încă republica.

Să nu vină nimeni să ne vorbească de milă faţă de aceşti sălbateci vandeeni. Vor fi cu toţii exterminaţi. Măsurile adoptate ne asigură o întoarcere promptă la liniştea acestei provincii. Dar nu trebuie să lăsăm un singur rebel, căci pocăinţa lor nu va fi niciodată sinceră. Un singur exemplu vă va dovedi.

Vi s-a vorbit despre femeile din Vandeea. Cetăţeni, aceste femei sunt toate nişte monştri; în ziua în care bandiţii au intrat în Cholet, de unde Cordellier i-a pus pe fugă în două ceasuri, femeile, în mare număr, crezând că rebelii vor rămâne stăpâni în această cetate, au masacrat fără milă pe fraţii noştri de arme, care erau prizonieri, şi pe toţi cei recunoscuţi ca patrioţi.

Cetăţeni, în această provincie toţi şi toate s-au ridicat contra republicii. Copilandri de treisprezece, paisprezece ani, ridică arma contra noastră, iar cei mai mici sunt iscoadele bandiţilor. Mulţi dintre aceşti descreieraţi au fost judecaţi şi condamnaţi de comisia militară...

Nu, cetăţeni, nu vă lăsaţi pradă acestor mişcări, dovedind o teamă care ne va pierde. Declar că, atâta vreme cât va mai exista un rebel de cealaltă parte a Loirei, nu vom putea fi siguri de liniştea noastră. Sunt cu totul de părere să-i nimicim pe toţi în vânătoarea generală pe care o vom face şi care ne va scăpa, în sfârşit, de acest război abominabil.

Să nu ne închipuim, totuşi, că războiul se va termina imediat. Această provincie, cu o suprafaţă pătrată de patruzeci de leghe, acoperită de păduri, de arbuşti, de hăţişuri dese cu flori galbene, atât de dese încât în bătălia de la Mortagne, erau prin hăţişuri mai mult de patruzeci de mii de bandiţi ascunşi vederii, iar eu cu Merlin am trecut prin aceste tufişuri dând iama printre cei patruzeci de mii de rebeli, care nu păreau să fie mai mulţi decât patruzeci de ciocârlii. Să ucidem toţi rebelii fără milă. Planul comitetului de salvare publică şi cel al generalilor corespunde punctului meu de vedere. Îmi dau acordul.

În aceeaşi zi, Carrier intervine la Clubul iacobinilor, unde îşi reia tiradele obişnuite asupra „profundei perversităţi a locuitorilor acestei provincii". Dacă raportul a lăsat sceptici câţiva din Convenţie, nu s-a întâmplat la fel în cadrul Comitetului de salvare publică unde, graţie lui Collot d'Herbois, se aprobă fără rezerve politica de distrugere a populaţiei.

Collot d'Herbois: Carrier ne-a prezentat un raport sincer. Ne-a prezentat Vandeea aşa cum este astăzi. Nu a umflat nimic, nu ne-a ascuns nimic; a luptat curajos, asumându-şi mari riscuri. A luat măsurile cele mai salutare pentru

nimicirea bandiților. Măsurile sunt luate astăzi, planul comitetului de salvare publică e întocmit; bandiții vor fi curând nimiciți.

Măsurile extreme pe care le recomandă acest plan ar fi trebuit să înlăture de mult timp această calamitate, dacă le-am fi aplicat mai devreme; nu vom mai admite întârzieri, anunț întreaga societate că măsurile cele mai teribile sunt deja luate de comitetul de salvare publică și vor lovi eficient, spre a-l ucide până și pe cel din urmă vlăstar al Vandeei.

Le Moniteur universel, nr. 159 din ventos anul II (27 februarie 1794).

În fine, partea cea mai importantă nc e oferită de scrisoarea în care Turreau face aluzie la corespondența din 14 februarie adresată lui Bouchotte. Trebuie să vedem aici aprobarea reală dată de Comitetul de salvare publică pentru politica sa de distrugere sistematică a populației.

Comitetul de salvare publică generalului Turreau
Paris, 18 pluvios anul II (6 februarie 1794).[1]

Te plângi, cetățene general, că nu ai primit de la comitet o aprobare formală pentru măsurile luate de tine. Ni se par bune, iar intențiile tale curate; dar, fiind departe de teatrul operațiunilor tale, comitetul așteaptă rezultate importante pentru a putea să se pronunțe în legătură cu un subiect asupra căruia s-a înșelat de atâtea ori, atât el cât și Convenția națională. Intențiile comitetului trebuiau să-ți fie transmise de ministrul de Război. Noi ne plângem că am primit rareori vești de la tine. Să extermini bandiții până la unul: iată datoria ta; îți atragem atenția să nu lași nici o armă de foc, care ar putea servi în departamentele care au participat la revoltă. Înarmați soldații libertății. Îi socotim trădători pe toți generalii, pe toți indivizii care visează la odihnă, înainte de a duce până la capăt nimicirea rebelilor. Încă o dată, adună toate armele și fă să ne parvină cele care au nevoie de reparații. Noi îți trimitem o circulară care pare să fie potrivită planurilor tale.

Semnat CARNOT

---

[1] Scrisoare extrasă din *Correspondance générale de Carnot* cu note istorice și biografie de Etienne Chavaray, t. IV noiembrie 1793 - martie 1795, Paris, Imprimerie nationale, 1907, p. 284-285.

Discernem câteva nuanțe de reproș în scrisoarea adresată de Carnot lui Turreau. Par a fi fost grăbiți de vestea sinuciderii lui Moulin. Totuși, ne-am înșela dacă am crede că acest Comitet dezaprobă exterminarea sistematică. Problema nu este planul lui Turreau, despre care avea cunoștință de aproape trei săptămâni și a cărui punere în aplicare o urmărește cu aviditate zi de zi, ci mai de grabă dificultatea pe care o încearcă Turreau de a-și pune planul în practică, fie din lipsa de entuziasm a oamenilor săi, fie din cauza vandeenilor care știau că de acum nu mai aveau nimic de pierdut... După cum îi scrie Turreau lui Bouchotte, la 28 februarie, lucrul de care este acuzat este că „divizează forțele, că vrea să perpetueze războiul din Vandeea rămânând în inacțiune, câtă vreme el nu-și permitea nici o clipă de răgaz și se lupta cu inamicul pe toate fronturile". Și mai departe zice: „Comitetul de salvare publică... a recunoscut cât de mult se înșeln. Mi-au făcut reproșuri tăioase pe care nu le meritam nicidecum... se poate să aibă o părere proastă despre talentele mele militare. Fără îndoială, servind cauza publică, sunt disperat din cauza slăbiciunii mijloacelor mele. Dar e teribil să văd că mi se suspectează dăruirea și opiniile."

* * *

SCRISORI ALE REPREZENTANȚILOR CONVENȚIEI NAȚIONALE ASUPRA MISIUNILOR DE LA LYON ȘI TOULON

Pentru că i-am acordat un spațiu larg Vandeei, dreptatea ne impune să dăm glas acum și torționarilor de la Lyon și Toulon. Accentele lor jubilatoare figurează printre cele mai sălbatice fapte care au dezonorat tribuna națională și pe care circumstanțele nu le făceau prea vizibile. Fouché (1759-1820 conventionalul regicid trimis la Lyon împreună cu Collot, la 30 octombrie 1793; se întoarce în 6 aprilie 1794 la Paris: e acuzat de moderație) destul de bine cunoscut; slăbănog, palid, livid, o figură respingătoare, o pală de vânt l-ar fi putut trânti la pământ: acesta era fostul oficiant al Oratoriului; l-am întâlnit deja pe secundul său, Collot d'Herbois. Fost actor, el avea anumite socoteli personale de încheiat cu Lyonul care îl fluierasc cândva pe scena teatrului. Probabil, histrionul a extras din sărmanele producții ale unei scene decadente sentimentalismul indulgent care îl face atât de grețos pe acest monument al unui despotism mulțumit de sine.

Scrisoarea lui Fouché şi Collot d'Herbois adresată Convenţiei naţionale (citită la tribună în 15 noiembrie 1793, 25 brumar anul II); *Le Moniteur universel* din 16 noiembrie (26 brumar).

Umbra lui Châlier[1] este satisfăcută; cei care au dictat decizia atroce a supliciului său sunt loviţi de fulger; preţioasele lui rămăşiţe, adunate religios de către republicani, sunt purtate în triumf pe toate străzile Comunei-Eliberate[2]. Cenuşa lui a fost expusă veneraţiei publice şi religiei patriotismului chiar în mijlocul pieţei unde acest martir neînfricat a fost imolat stârnind furia turbată a călăilor săi.

Sentimentelor profunde şi energice care umpleau inimile, le-a urmat un sentiment şi mai emoţionant; lacrimile curgeau din ochi la vederea colombei care l-a însoţit şi consolat în închisoarea teribilă şi care părea să suspine alături de simulacrul[3] lui! tuturor le creştea inima; tăcerea şi durerea au fost întrerupte de strigăte repetate de mii de ori: *răzbunare, răzbunare!*

Jurăm, poporul va fi răzbunat; curajul nostru aspru va răspunde nerăbdării sale juste; pământul înroşit de sângele patrioţilor va fi întors pe dos; tot ceea ce a crescut în viciu şi în crimă va fi nimicit; iar sub ruinele acestui oraş minunat, rebel, zăcând destul în corupţie, având acum nevoie de un stăpân, călătorul va vedea cu satisfacţie monumentele simple ridicate în memoria amicilor libertăţii şi căsuţele cu acoperiş de paie, răspândite ici, colo, în care amicii egalităţii se vor grăbi să locuiască spre a gusta binefacerile fericite ale naturii...

De la aceiaşi; scrisoare citită la tribună în 22 noiembrie (frimar).

Suntem convinşi ca nu există inocent în această cetate infamă, în afară de cel oprimat şi încătuşat de asasinii poporului. Nu ne încredem în lacrimile celor pocăiţi; nimic nu poate dezarma asprimea noastră. Au simţit-o din plin cei ce caută să vă surprindă. Trebuie să vă spunem, cetăţeni colegi, indulgenţa este o slăbiciune periculoasă, gata să reanime speranţe criminale în momentul în care ar trebui

---

[1] Joseph Châlier (1757-1793), demagog local, era la Lyon ceea ce era Chaumette la Paris; cu ajutorul câtorva sanculoţi, el a creat la Lyon o dictatură comunală de o cruzime particulară, în februarie 1793; învins mai târziu de burghezia ameninţată, e ghilotinat la 15 iulie; moartea lui dă semnalul asedierii Lyonului de către armatele Convenţiei.

[2] Numele impus oraşului de Convenţie.

[3] „Ce viclenii foloseau aceşti bandiţi pentru a se impune credulităţii populare! Partea care au ştiut să o scoată dovedeşte că aceste viclenii erau mai mult atroce decât extravagante şi ridicole" (note din *Diurnal*).

distruse. Nu îndrăznim încă să vă cerem raportul primului vostru decret cu privire la nimicirea Lyonului; dar nu am făcut aproape nimic până acum ca să fie tradus în faptă. Demolările sunt prea lente. Trebuie mijloace mai rapide, potrivite cu nerăbdarea republicană. Explozia minei şi acţiunea devorantă a flăcărilor sunt singurele care pot exprima atotputernicia poporului; voinţa sa nu poate fi oprită ca aceea a tiranilor; trebuie să aibă efectul tunetului...

De la aceiaşi; citită la şedinţa din 1 decembrie (11 frimar).

Cetăţeni colegi, vă trimitem bustul lui Châlier şi capul său mutilat, aşa cum a ieşit pentru a treia oară de sub securea cruzilor săi asasini. Când vor încerca să vă înmoaie inima, aduceţi acest cap însângerat sub ochii bărbaţilor temători care nu văd decât indivizi. Chemaţi-i prin acest limbaj energic la asprimea datoriei şi la impasibilitatea reprezentării naţionale. Prin Châlier, este asasinată libertatea. Fără indulgenţă, cetăţeni colegi, fără întârziere, fără lentoare în pedepsirea crimei, dacă vreţi să produceţi un efect salutar. Regii pedepseau doar pentru că erau slabi şi cruzi; justiţia poporului trebuie să fie promptă, aidoma expresiei voinţei sale; am luat măsuri eficiente pentru a marca atotputernicia sa, spre a servi ca model rebelilor...

După două zile, va veni primul raport cu privire la datoria Tribunalului revoluţionar, cu sediul la Lyon: „Cetăţene preşedinte, în fiecare zi spada legii face să cadă treizeci de capete ale conspiratorilor din Comuna-Eliberată. Naţiunea se va mira de mulţimea şi de răspândirea urzelilor ascunse pe care descreieraţii le-au pus la cale împotriva republicii. Cele două tribunale, ocupându-se fără oprire de sarcinile care le sunt încredinţate, au trimis deja la moarte mai mult de două sute de contrarevoluţionari"; această scrisoare se termină printr-un potop de minciuni şi de calomnii pe seama nefericiţilor pe care îi asasinau.

Fouché către Collot d'Herbois, scrisoare din 19 decembrie (29 brumar).

Şi noi, dragă prietene, am contribuit la luarea Toulonului, băgând spaima printre laşii care au pus piciorul acolo, oferind ochilor miile de cadavre ale complicilor lor. Războiul e terminat, dacă ştim să folosim în profitul nostru această memorabilă victorie. Să fim teribili, să nu ne temem că vom deveni slabi sau cruzi; să nimicim prin mânia noastră, dintr-o lovitură, toţi rebelii, toţi conspiratorii, toţi trădătorii, pentru a ne feri de lungul supliciu de a-i pedepsi ca pe regi.

Să facem dreptate după exemplul naturii. Să ne răzbunăm ca un popor ce suntem; să lovim iute ca fulgerul, iar cenuşa duşmanilor noştri să dispară de pe pământul libertăţii... noi nu avem decât o singură manieră de a celebra victoria: vom trimite chiar în această seară două sute treisprezece rebeli sub focul fulgerului[1]...

Toulon, mare port militar la Mediterană, a făcut cauză comună cu Anglia, ale cărei trupe au intrat paşnic în oraş la 17 august 1793. Cetatea se făcea astfel vinovată de o dublă crimă, cea contrarevoluţionară şi crima de fraternizare cu inamicul. Un asediu feroce a fost angajat pentru a pedepsi oraşul; s-a distins în el Bonaparte, iar istoria a voit ca el să aibă tocmai contra francezilor prima ocazie de a-şi arăta valoarea.

De la Ricord, Barras, Fréron şi Robespierre cel tânăr[2], scrisoare din 18 decembrie 1793, citită la şedinţa din 24 decembrie (4 nivos).

În acest moment, oraşul incendiat oferă spectacolul cel mai teribil. Cruzii duşmani ai libertăţii au dat foc flotei de război înainte de a fugi, arsenalul e în flăcări; oraşul întreg e pustiu; nu se mai află decât puşcăriaşii care şi-au zdrobit cătuşele, profitând de bulversarea regatului lui Ludovic al XVII-lea. Amânăm pentru mai târziu intrarea armatei ca să inspectăm mai întâi magaziile de praf de puşcă; ne vom ocupa azi de măsurile care trebuie luate pentru a răzbuna libertatea şi pe bravii republicani morţi pentru patrie.

De la Salicetti

Aproape toţi locuitorii au fugit; cei care au rămas vor fi de folos să liniştească sufletele bravilor noştri fraţi care s-au luptat cu atâta curaj pentru gloria patriei.

---

[1] Pentru execuţiile în masă, ghilotina e prea lentă: se vede la Nantes. Carrier iubea metoda, „mariajului republican", Fouché le prefera mitralierea lor: aceasta e numită „focul fulgerului".
[2] Membri ai Convenţiei, trimişi în misiune la Toulon.

V

TEORII POLITICE

DISTINCȚIA FUNDAMENTALĂ A POLITICII DUPĂ ROBESPIERRE[1]

Aceste note manuscrise sunt de cea mai mare importanță căci desemnează marile linii ale conflictului revoluționar așa cum le vedea Robespierre[2]. Descoperim aici că inamicul cel mai periculos nu este puterea militară a armatelor străine, pe care Robespierre o socotește o cantitate neglijabilă, ci ridicarea în masă a unui popor în revoluție care le este superior prin însăși natura sa. Nu este nici rebeliunea totuși masivă a diverselor provincii de Vest și de Sud-Est; de fapt, în ochii „Incoruptibilului", această revoltă ieșind chiar din sânul poporului contrazice direct „voința generală", care este „prin esență" irezistibilă, astfel încât o asemenea revoltă e atinsă de nulitate încă de la origine; nu e nimic altceva decât o invazie de ploșnițe pe care unanimitatea populară le va strivi în curând, așa cum merită, fără măcar să le bage în seamă. Conflictul se referă la însăși maniera în care se determină voința generală. Singurele elemente periculoase sunt cadrele naturale ale puterii, cei care creează opinia, „scriitorii", „bogătașii", „administratorii", „deputații". Aici se arată pesimismul radical al lui Robespierre: interesul celor din urmă nu va coincide niciodată cu cel al poporului. În consecință, poporul nu poate fi liber decât dacă ține la respect propriile cadre prin arsenalul juridic diversificat al Terorii: tribunalul revoluționar, legea asupra suspecților etc. Libertatea poporului se confundă aici cu „insurecția permanentă" a cărei necesitate o afirmă Robespierre. Iată cine amână într-un viitor îndepărtat pacea civilă care trebuia să pună capăt stării excepționale. Și iată cum insurecția legitimează guvernul revoluționar și dictatura.

Care e scopul? Elaborarea constituției în favoarea poporului.
Cine sunt dușmanii noștri? Vicioșii și bogătașii.
Ce mijloace folosesc aceștia? Calomnia și ipocrizia.

---

[1] Documente inedite găsite la Robespierre, Saint-Juste, Payan etc. Editate de Edme-Bonaventure COURTOIS, Paris, 1828, t. II, p. 13-16.

[2] Ni se prezintă Robespierre (1757-1794), deputat la Constituantă, reprezentant al Parisului la Convenția națională, membru al Comitetului de salvare publică din 26 iulie 1793.

Ce cauze pot favoriza ignorarea acestor mijloace? Ignoranța sanculoților.

Trebuie, deci, luminat poporul. Dar care sunt obstacolele în instruirea poporului? Scriitorii mercenari, care îl fac să se rătăcească prin neruşinarea şi impostura jurnalelor.

Ce concluzie putem trage din aceasta?

1° că trebuie să-i declarăm proscrişi pe scriitori, aidoma celor mai periculoşi duşmani ai patriei.

2° că trebuie răspândite din plin scrierile bune.

Care sunt celelalte obstacole în consolidarea libertății? Războiul străin şi războiul civil.

Care sunt mijloacele potrivite pentru a termina războiul străin? A numi generali republicani în fruntea armatelor noastre şi a-i pedepsi pe cei care ne-au trădat.

Care sunt mijloacele potrivite pentru a pune capăt războiului civil? A pedepsi pe trădători şi pe conspiratori; (*în acest loc, citim următoarele rânduri pe care Robespierre însuşi le-a tăiat*: poporul... ce alt obstacol există în instruirea poporului? Mizeria.

Când va fi luminat poporul? Când va avea pâine şi când cei bogați vor înceta să corupă condeie şi limbi perfide ca să-l înşele; când interesul lor se va confunda cu cel al poporului.

Când se va confunda interesul lor cu cel al poporului? Niciodată) mai ales deputații şi administratorii...

Trebuie o voință unică.

Trebuie să fie republicană sau regalistă.

Ca să fie republicană, trebuie miniştri republicani, deputați republicani, documente republicane, un guvern republican.

Războiul străin este o boală mortală (o nenorocire mortală), pe când corpul politic este bolnavul revoluției şi al diviziunii voințelor.

Pericolul interior vine de la burghezi; pentru a învinge burghezii trebuie să te raliezi poporului. Totul era aranjat pentru a pune poporul sub jugul burghezilor şi pentru a face să piară pe eşafod apărătorii Republicii. Au triumfat la Marsilia, la Bordeaux, la Lyon; ar fi triumfat fără insurecția actuală. Insurecția actuală trebuie să continue până când vor fi luate măsurile necesare pentru salvarea republicii. Poporul trebuie să se alieze Convenției, iar Convenția să slujească poporul.

Insurecția trebuie să se întindă din aproape în aproape peste tot.

Să fie plătiți sanculoții şi să rămână în oraş.

Trebuie să li se procure arme, să li se insufle mânia, să fie instruiți.

Trebuie exaltat entuziasmul republican prin toate mijloacele posibile.

Dacă sunt concediați deputații, republica e pierdută; vor duce pe un drum greșit departamentele, iar supleanții lor nu merită nici atât.

Custine - să fie supravegheat de noii comisari, bineînțeles.

Afacerile străine - alianță cu micile puteri; dar e imposibil, atâta timp cât nu vom avea o voință națională.

* * *

OMUL NOU CREAT DE REVOLUȚIA FRANCEZĂ

Arhivistul-paleograf Augustin Cochin (1874-1916) și-a consacrat studiile despre Revoluție „societăților de gândire" cărora le atribuie un rol major în declanșarea tulburărilor. După el, acestea sunt creuzetul în care se forjează omul nou, atras de voința revoluționarilor. „Mașina" despre care e vorba aici este societatea de gândire, cea care zdrobește caracterele și uniformizează indivizii.

Aceasta creează genul de oameni care îi sunt necesari, dezvoltă o nouă rasă, mai întâi o hrănește tainic la sânul său, apoi îi dă drumul în lume, pe măsură ce prinde forță o împinge, îi găsește locul, o protejează, îi asigură victoria asupra tuturor celorlalte tipuri sociale. Omul impersonal, omul în sine, visat de ideologii de la 1789 a venit pe lume: el se multiplică sub ochii noștri; curând nu va mai exista un altul; este birocratul incolor, instruit doar atât cât să fie „filosof", activ doar cât să fie intrigant, bun la toate, ascultând peste tot cuvântul de ordine, având o remunerație, dar nefăcând nimic - funcționar al guvernului oficial - sau mai bine zis sclav al guvernului oficios, această imensă administrație secretă, care poate are mai mulți agenți și înnegrește mai multă hârtie decât oricare alta.

Desigur, acest *homunculus* a înșelat așteptările marilor genii care l-au primit de-a gata, iar Rousseau nu recunoaște în el pe cetățeanul republicii sale, ci pe avortonul care ar avea dreptul să-i răspundă astfel: Ce îmi reproșați? sunt ceea ce m-ați făcut să fiu. Și filosoful nu ar avea nimic de spus, căci contractul social nu cere decât un lucru aderenților săi: să nu aibă, nici prin educație, nici prin familie, nici prin starea lor, nici un sentiment, nici un atașament particular. Ori, omul nostru răspunde din toate punctele de vedere la această definiție: el nu crede nici în Dumnezeu, nici în diavol, nu are nici familie, nici atașament, nu crede nici în prezent, nici în viitor - un spirit absolut liber, care își bate joc de toate, cu excepția

societății căreia îi datorează totul. Cât despre mândrie, demnitate, inteligență, independență, cu ce drept îl întrebăm? Nu există în contract.

Cât despre urmările acestui triumf al mașinii, nu voi cita decât una, decadența artelor. În arte se remarcă cel mai bine caracterul rasei sau al persoanei: noul regim a făcut în domeniul artelor cele mai mari ravagii: de fapt victoria *Caucusului* coincide cu dispariția artei populare, a stilului care urma și atesta de secole întregi transformările caracterului acestui popor. În secolul care a urmat au fost mari artiști în Franța, dar nu mai era arta franceză. Sunt încă mari pictori – dar nu cum erau înainte, înconjurați, protejați, susținuți prin gustul și arta națională, așa cum susține pădurea arborii cei înalți. Dacă ar fi să alegem o comparație, ei seamănă mai de grabă cu stâncile care ies din mare, izolați, neînțeleși, persecutați toată viața lor, bătuți de valurile filistinilor: Delacroix, Manet, Corot, Cézanne. Marea, o mare monotonă și sterilă, plată și tristă, care nu regăsește mișcarea, furia și spuma decât în jurul acestor ultimi martori ai grandorii neamului – o mare fără nume și fără patrie s-a întins peste această minunată țară; iată efectul *Caucus*[1] - opera societății.

Caracterele fragmentate

În rezumat: bunul asociat *Caucusman* trebuie să fie un om fără energie, fără forță? – Nu. Un imbecil? – Nu. Poate să-și păstreze inteligența, activitatea, dar nu pentru sine. O dată intrat în societate, el renunță la personalitatea lui. Jocul mașinii poate disocia două elemente, pe care nimeni înainte nu a reușit să le separe, poate nici măcar să le distingă: activitatea unui om și personalitatea lui, facultățile sale, mijloacele sale și sufletul său; i se cere sufletul și pentru a fi sigură că va poseda sufletul, mașina izolează facultățile.

E un cadou minunat. Și cu ce drept îl pretinde *Caucusul*? Ajunge să-ți amintești de această teorie: societatea cere cetățeanului abandonul de sine, în numele binelui general. Și cu ce drept vorbește de binele general? Pentru că societatea a consultat poporul – este organul însuși al voinței generale – nu servitoare, nici consilieră ca un partid parlamentar, ci protectoare tutelară, ca un fel de aristocrație.

Iată ce pretinde mașina: mai multă personalitate, iar procedeul său: sciziunea facultăților umane. Care e legătura? Mașina însăși? Dar nu e nimic? E interesul mașinii, pentru că toți acești oameni îi datorează nu talentul, ci încrederea.

---

[1] În Statele Unite, adunarea punctuală unde militanții partidului își desemnează candidatul la sufragii, în alegeri așa zise „primare"; acest *caucus* formează pentru Cochin un exemplu particular de succes în manipularea maselor.

Astfel societatea se compune nu din oameni, nu din persoane, ci din calităţi umane, din minţi inegal dezvoltate, al căror talent, activitate şi încredere le foloseşte.

Dar aceste talente se supun unor impulsuri anonime şi colective; nu e un raport de la o voinţă la alta, cum este raportul unui şef faţă de un soldat, al lui Dumnezeu faţă de un credincios, de exemplu, nu persoana dă ordine, ordinele nu se adresează persoanei - nu există nimic personal. Din punct de vedere personal, adeptul ascultă de propria sa raţiune sau de voinţa generală, adică se supune contractului semnat o dată pentru totdeauna, în aparenţă - în realitate, al său contra lui însuşi: căci voinţa generală şi a lui - în principiu - nu sunt decât una.

Cât despre voinţă, dăruire de sine, teoria socială nu-i cere nimic, pentru că societatea nu e fondată decât pentru a asigura independenţa abstractă a acestei voinţe; am văzut asta: democraţia pură nu cere nimic poporului (vezi teoria de mai sus).

Dăruirea de sine, iată despre ce nici nu poate fi vorba pentru că teoria socială are drept scop să asigure fiecăruia proprietatea de sine. Din toate acestea se impun concluzii generale. Nu este necesar ca agentul care execută, şeful care instruieşte să aibă vederi generale - nici ca venerabilul să aibă cunoştinţe speciale despre ceea ce se întâmplă - nici ca oratorul să aibă altceva decât logică, entuziasm şi date generale asupra ortodoxiei de moment. Primul trebuie să se ţină de lucru - al doilea de logică - al treilea de ardoare.

De acum, e de dorit ca ei să nu aibă nimic altceva; dacă ar avea tot, ar fi ceva rar - o răutate atât de perversă nu este omenească - ar fi periculos: căci stăpâni pe toate, făcând totul, ar fi tentaţi să le întoarcă în profitul personal. Ceea ce se vede în cazul lui Robespierre.

În concluzie, societatea e mulţumită, iar maşina are nevoie de „caractere fragmentate", cum spune foarte bine abatele Guillon; trebuie oameni incompleţi, cu lacune în ceea ce priveşte fie conştiinţa, fie raţiunea, fie bunul simţ, ceea ce îi face improprii de a-şi ajunge lor înşişi, căci nu trebuie să-şi servească lor, pe de altă parte, o calitate bine dezvoltată, elocvenţă, inteligenţă practică, onoare şi respectabilitate - căci ei trebuie să servească - aşadar de dezvoltarea lor se ocupă societatea, printr-un antrenament pe care numai ea îl poate face: a pregăti oratori în societăţile pe jumătate deschise, cele ale aşa zişilor *wire-pullers*[1] din Lojile oculte.

Dar această necesitate arată prea bine cine sunt şi arată chiar ceea ce au pozitiv: sunt impersonali, ca patrioţi bineînţeles. Sunt oameni mărunţi, drapaţi ridicol într-o calitate enormă - care fiind izolată nu le serveşte la nimic, îi jeneză în viaţa reală - viaţă privată mărunţă, meschină - dar îşi găseşte locul în societatea

[1] Literal „trăgători de sfori"; desemnând agenţii electorali care fabrică voturile în *caucus*.

care caută în mod expres activități, nu energii, - respectabilități (n-am spus conștiințe) - logică, nu rațiune, - impersonale: calități umane lipsite de oameni.

Să rezumăm toate acestea:

Omul de acțiune, mașinistul, e legat sau e supus cu forța de mașină, nu își aparține pentru că e compromis, nu se poate susține singur, nici să poarte răspunderea a ceea ce îi este necesar lui sau mașinii, el știe că e în serviciul ei și vrea să fie, în măsura în care se dedă la pasiuni josnice. Tot ce este mai bun în el suportă și respinge jugul. Câți iacobini suferă pentru ceea ce sunt forțați să voteze! Totul începe din ambiție, reaua ambiție, cea care vrea puterea materială - nu autoritatea morală, pentru sine, fără risc și fără responsabilitate; prin ură, rea și aceasta, ura care se mulțumește să zdrobească dușmanul, fără să se măsoare cu el, nici să stea față în față, nici altfel, și care se termină prin frică: e servitutea conștientă, e rolul cel mai mizerabil.

Omul de suprafață, venerabilul, e atașat mașinii fără să știe și rezistă în măsura în care e ignorant sau vanitos: e servitutea inconștientă, rolul cel mai ridicol.

Oratorul se află între cei doi: e rolul cel mai odios.

Dacă există un mijloc prin care oamenii să nu fie răspunzători de actele lor, fie inconștient, fie sub presiune, acel mijloc este mașina.

Puneți un om de bine în mașină: el va face un rău enorm, chiar în mod conștient, dacă e slab de cap. Scoateți adepții cei mai sanguinari: sunt funcționari foarte pașnici, au făcut destul dovada în timpul Imperiului.

Răul vine de la regim, e prima condiție a existenței; nu vine de la oameni, răul este ca acele oficii de pensii, în care individul pune un ban, societatea zece.

Putem spune că în viața obișnuită, marile virtuți sunt susținute de micile defecte, care permit curajului mărunt să se ridice deasupra, pas cu pas: conștiința se bazează pe griji: grija de opinie, de mândrie legitimă, acest aliaj pe care îl numim onoare.

Nu mai este la fel în societate. Acolo, din contră, cele mai mici defecte devin periculoase, ducând la mari crime: vanitatea cea mai legitimă ajunge să creeze un om respectabil.

Efectul acestui efort de disociere a facultăților unei persoane este faptul că facultățile înseși, astfel disociate, mai întâi se exaltă, apoi se alterează și dispar.

Dar diviziunea muncii? Bună, fără îndoială, dar cu condiția ca în fiecare individ persoana să rămână superioară instrumentului, ca societatea să rămână o societate de oameni, de voințe omenești, nu de facultăți umane.

Astfel, eroarea istorică în ceea ce privește aceste trei tipuri ale dramei sociale este mereu aceeași. Constă în a atribui persoanelor, caracterelor, ceea ce aparține situațiilor. Vine din faptul că ne încăpățânăm să considerăm oamenii Revoluției în starea de libertate morală în care creștinismul a pus generațiile

anterioare lor, starea de libertate în care răul nu este imputabil decât omului, fiecare fiind făuritorul fiinţei sale morale, răspunzător de greşelile sale, în care religia îi dă lui personal, şi nu în general neamului său, căile de salvare. Religia creştină este prima şi singura care se adresează persoanei, singura care întemeiază o morală personală[1].

* * *

REVOLUŢII

Joseph de Maistre este un nobil savoiard, supus regelui de Piemont, pe care armatele republicane l-au alungat din patria sa, în octombrie 1792. Din diferite locuri ale exilului său, el ne dă unul dintre aspectele cele mai strălucite ale gândirii contrarevoluţionare. „Providenţialismul" pe care îl afişează în Considerations sur la France (1797) *nu trebuie confundat cu cel al lui Billaud-Varennes (vezi „La guerre, principe intérieur de vie de la Révolution française"). Pentru Maistre, Revoluţia nu e o necesitate pentru a atinge un scop oarecare. Acţiunea Providenţei nu e de ordinul „vicleniei raţiunii", ca la alunecosul membru al Comitetului de salvare publică. De fapt, a zice că revoluţia ţine încă de resortul stăpânirii lumii de către Dumnezeu, înseamnă a refuza mitizarea ei. Înseamnă refuzul de a face din aceasta începutul absolut al unui lucru, deci un eveniment ireversibil - exact inversul politicii revoluţionarilor celor mai exaltaţi care proclamau începutul unei noi ere, sau al lui Robespierre care punea să fie executat Ludovic al XVI-lea, desigur pentru a evita orice reîntoarcere la trecut.*

Noi suntem cu toţii legaţi de tronul Fiinţei Supreme cu un lanţ suplu, care ne reţine fără a ne aservi.

Ceea ce este admirabil în ordinea universală a lucrurilor este faptul de a fi liberi sub puterea mâinii divine. Sclavi în chip liber, care acţionează în acelaşi timp potrivit voinţei şi necesităţii: fac realmente ceea ce vor, dar fără să poată perturba planurile generale. Fiecare fiinţă se află în centrul unei sfere de activitate al cărei diametru variază potrivit vrerii geometrului etern care ştie lăsa, strânge, opri sau dirija voinţa, fără să-i altereze natura.

---

[1] Augustin COCHIN, *La Revolution et la libre-pensée*, Paris, Plon, 1924, p. 219-226.

În lucrarea omului, totul e sărac aidoma autorului; vederile sunt înguste, mijloacele lipsite de suplețe, resorturile inflexibile, mișcările greoaie și rezultatele monotone. În lucrarea divină, bogăția infinitului se arată deschis, până în cel mai mărunt element: atotputernicia operează jucându-se: în mâinile sale totul e suplu, nimic nu îi stă în cale; totul este cale, chiar și obstacolul: și chiar neregulile produse prin acțiunea factorilor liberi vin să se rânduiască în ordinea generală.

Dacă ne imaginăm un ceasornic ale cărui arcuri își schimbă continuu forța, greutatea, dimensiunea, forma și poziția, dar care arată totuși invariabil ora, ne facem o oarecare idee despre acțiunea ființelor libere vizavi de planurile creatorului.

În lumea politică și morală, la fel ca în lumea fizică, există o ordine comună, dar există și excepții de la această ordine. În mod obișnuit, vedem o suită de efecte produse de aceleași cauze; dar în anumite epoci vedem acțiuni suspendate, cauze paralizate și efecte neobișnuite.

Miracolul este un efect al unei cauze divine sau supraumane, care suspendă sau contrazice o cauză obișnuită. Dacă în inima iernii, un om poruncește unui pom, în fața a mii de martori, să se acopere pe dată de frunze și de fructe, iar pomul ascultă porunca, toată lumea va zice că ține de miracol și se va înclina înaintea magicianului. Dar revoluția franceză, tot ce se întâmplă în Europa în acest moment ține de miracol, în felul său, aidoma pomului care rodește în ianuarie: totuși oamenii, în loc să admire, privesc în altă parte sau li se pare totul irațional.

În ordinea fizică, unde omul nu intră drept cauză, el vrea să admire ceea ce nu înțelege; dar în sfera activității sale, unde simte că el este cauza liberă, orgoliul îl face să vadă cu ușurință *dezordine* acolo unde acțiunea sa e suspendată sau deranjată.

Anumite măsuri care stau în puterea omului produc cu regularitate anumite efecte în cursul obișnuit al lucrurilor; dacă nu își atinge scopul, el știe de ce sau crede că știe; cunoaște obstacolele, le apreciază și nu se miră de nimic.

Dar în timpul revoluțiilor, lanțul care îl leagă pe om se scurtează brusc, acțiunea sa se îngustează, mijloacele sale îl înșeală.

Atunci, împins de o forță necunoscută, se ridică împotriva ei și în loc să sărute mâna care îl ține strâns o ignoră sau o insultă.

Nu pricep nimic e cuvântul de ordine al zilei. Aceste cuvinte sunt grele de sens, dacă ne duc la cauza primă care oferă oamenilor, în acest moment, un atât de măreț spectacol: e o nebunie, dacă nu exprimă decât dispreț sau slăbiciune sterilă.

„Cum adică (se strigă peste tot)? Oamenii cei mai vinovați din univers triumfă asupra universului! Un regicid înspăimântător se bucură de succesul așteptat de către cei care l-au comis! Monarhia este înțepenită peste tot în Europa! Dușmanii ei își găsesc aliați chiar și pe tronuri! Cei răi reușesc!, își pun în practică fără nici o greutate proiectele cele mai gigantice, pe când cei buni sunt nefericiți și

ridicoli în tot ceea ce întreprind! Opinia urmăreşte credinţa în toată Europa! Cei mai mari oameni de stat se înşeală invariabil! Cei mai mari generali sunt umiliţi! etc."

Fără îndoială, căci prima condiţie a unei revoluţii decretate este să nu existe ceea ce ar putea să o prevină şi nimic să nu le reuşească celor care vor să o împiedice. Dar nicicând ordinea nu e mai vizibilă, nicicând Providenţa nu e mai palpabilă, ca atunci când acţiunea superioară se substituie celei a omului şi lucrează de una singură. Ceea ce se vede în acest moment.

Ceea ce este mai izbitor în revoluţia franceză este această forţă antrenantă care înlătură toate obstacolele din cale. Vârtejul său poartă, ca pe un pai uşor, tot ceea ce puterea omului a reuşit să-i pună în cale: nimeni nu putea opri acest marş, fără a fi pedepsit. Puritatea motivelor ilustrează obstacolul, doar atât; această forţă posesivă, mergând fără oprire spre scopul său, înlătură deopotrivă pe Charette[1], pe Dumouriez şi pe Drouet.

S-a remarcat, pe bună dreptate, că revoluţia franceză conduce oamenii, nu oamenii conduc revoluţia. Această observaţie este foarte justă; chiar dacă se poate aplica mai mult sau mai puţin la toate marile revoluţii, nu a fost nicicând mai evidentă decât în această epocă.

Chiar sceleraţii care par să conducă revoluţia nu sunt decât simple instrumente; dacă au pretenţia să o domine, cad în dezonoare. Cei care au instaurat republica, au făcut-o fără să vrea şi fără să ştie ce fac; ei s-au lăsat conduşi de evenimente: un proiect dinainte stabilit nu ar fi reuşit.

Niciodată Robespierre, Collot sau Barère[2] nu s-au gândit să instaureze guvernul revoluţionar şi regimul terorii; ei au fost conduşi, pe nesimţite, de împrejurări şi niciodată nu vom mai vedea ceva asemănător. Aceşti bărbaţi excesiv de mediocri exercită asupra unei naţiuni vinovate cel mai teribil despotism menţionat de istorie şi, în mod sigur, au fost bărbaţii cei mai surprinşi din tot regatul de puterea lor.

Dar, chiar atunci când aceşti tirani detestabili au împlinit măsura crimelor necesare în acel moment al revoluţiei, o pală de vânt i-a răsturnat. Această putere uriaşă, care făcea să tremure Franţa şi Europa, şi-a pierdut forţa la prima suflare; şi

---

[1] Această enumerare vizează să prezinte trei tipuri de caractere care s-au revelat înaintea revoluţiei. Charette, curajosul şef al vandeenilor, figură a opoziţiei care nu trata cu noul regim; Drouet, hangiul care l-a recunoscut pe Ludovic al XVI-lea fugar, şi a fost ales la Convenţia naţională, arată aici tipul de mic burghez căruia revoluţia i-a permis o ascensiune fulgerătoare; Dumouriez, general revoluţionar care a trecut la inamic văzând excesele regimului, ocupă poziţia de mijloc a celor care au acceptat 1789, chiar 1792, dar nu 1793.

[2] Trei membri ai Comitetului de salvare publică.

cum nu trebuia să fie nimic măreț, nimic august, într-o revoluție în întregime criminală, Providența a vrut ca prima lovitură să fie dată de *septembriseurs*[1], ca astfel însăși justiția să devină infamă[2].

Adeseori ne-am mirat că bărbați mai mult decât mediocri au judecat mai bine revoluția franceză decât personalități de talent; fiindcă au crezut cu tărie în ea, în vreme ce politicienii experimentați nu mai credeau deloc. Această convingere era una dintre probele revoluției care nu putea reuși decât prin extinderea și prin energia spiritului revoluționar sau, dacă ne este permis să o spunem astfel, prin credința în revoluție. Așadar, bărbați lipsiți de geniu și ignoranți au condus ceea ce se numea carul revoluției; au îndrăznit totul, fără să se teamă de contrarevoluție; au mers mereu înainte, fără să se uite în urma lor; și le-a reușit totul fiindcă nu erau decât instrumentele unei forțe care știa mai mult decât ei. Nu au făcut greșeli în cariera lor revoluționară, din același motiv pentru care flautul lui Vaucanson[3] nu a scos niciodată note false.

Torentul revoluționar a luat succesiv direcții diferite; iar bărbații cei mai marcanți ai revoluției nu au câștigat acest tip de putere și de celebritate, care ar fi putut să le aparțină, decât urmând cursul momentului: de cum au vrut să se opună sau să se îndepărteze, izolându-se, lucrând pentru sine, au dispărut de pe scenă.

Uitați-vă la acest Mirabeau care a lăsat atâtea urme în revoluție: în fond era *regele halei*. Prin crimele făcute, prin cărțile pe care le-a publicat, a secondat mișcarea populară: pășind în urma masei deja puse în mișcare, împingând-o în sensul dorit; puterea sa nu mergea niciodată mai departe: împărțea cu un alt erou al revoluției știința de a agita mulțimea, fără a avea știința de a o domina, ceea ce poartă pecetea veritabilă a mediocrității, în momentul tulburărilor politice. Provocatori mai puțin străluciți, de fapt mai abili și mai tari decât el, se foloseau de influența lui în profitul lor. El tuna și fulgera pe la tribune, dar era socotit un naiv. Înainte de a muri, spunea *că, dacă ar mai fi trăit, ar fi adunat toate părțile risipite ale monarhiei;* iar în momentul în care se bucura de cea mai mare influență, ambiționând un minister, subalternii săi l-au înlăturat așa cum dai ușor la o parte un copil.

---

[1] Autori ai masacrelor din septembrie care consacră dictatura Comitetului de salvare publică (n.t.).

[2] Din aceleași motive, onoarea e dezonorată. Un jurnal (*Le Républicain*) a spus cu mult spirit și justețe: „Înțeleg foarte bine cum îl putem depanteoniza pe Marat, dar nu pot concepe cum am putea demaratiza Panteonul." S-au plâns că au văzut corpul lui Turenne, uitat într-un colț de *muzeu* lângă un schelet de animal: ce imprudență! Era destul să facă să se nască ideea aruncării în Panteon a acestor rămășițe venerabile (notă de Joseph de Maistre).

[3] Jacques de Vaucanson (1709-1782), celebru inginer al secolului care a inventat numeroase automate, între altele, flautul automat.

În sfârşit, cu cât examinăm mai îndeaproape personajele, aparent cele mai active ale revoluţiei, cu atât mai mult descoperim ceva pasiv şi mecanic. Nu încetăm să o repetăm, nu oamenii conduc revoluţia, ci revoluţia angajează oamenii în slujba sa. Mai bine spus, revoluţia *merge singură*. Aceasta înseamnă că nicicând Divinitatea nu s-a arătat într-o manieră atât de limpede în nici un alt eveniment care aparţine omului. Dacă se foloseşte de instrumente atât de monstruoase o face drept pedeapsă, trimisă cu scopul de a îndrepta[1]...

* * *

MAXIMILIAN DE ROBESPIERRE

Conspiratorii despre care e vorba aici nu sunt duşmanii regimului republican: în 1794, deja de multă vreme orice opoziţie regalistă, constituţională sau girondină e redusă la tăcere. La fel prin „libelişti", „prădătorii revoluţiei" etc., Robespierre vizează propriii săi inamici dinăuntrul societăţii iacobine, faţiune care în aceste vremuri tulburi a sfârşit prin a se identifica şi cu guvernul şi cu poporul Franţei. Obiectul dintâi al discursului este deci pragmatic: Robespierre caută să-şi elimine opozanţii imediaţi şi va reuşi.

Dar, privind mai adânc, acest discurs celebru, cu notele personale surprinse după moartea tiranului, este ca un pupitru cu faţă dublă, cea aflată în lumină fiind egală cu cea aflată în umbră. Dogma robespierristă a suveranităţii populare este atât de restrictivă încât tot ce nu ţine de ea e luat drept o formă oarecare de regalism. Formidabila maşină de excludere, care a devenit teoria sa politică, îi pune în acelaşi sac pe toţi opozanţii săi. Mai mult, aceştia au devenit aliaţii obiectivi ai contrarevoluţiei. Aceste rânduri conţin deja necesitatea intrinsecă *a terorii pentru a menţine intactă suveranitatea poporului: „Teroarea... e mai puţin un principiu particular decât o consecinţă a principiului general al democraţiei, aplicat la cele mai presante nevoi ale patriei." Va fi destul să lărgească ideea noţiunii de „nevoie presantă" pentru a justifica insurecţia permanentă.*

[1] Joseph de MAISTRE, *Considérations sur la France*, 1797, cap. I.

Raport la Convenția națională asupra principiilor de morală politică, care trebuie să ghideze convenția națională în administrația interioară a republicii, 18 pluvios anul II.

Marea puritate a bazelor revoluției franceze, sublimitatea obiectului său, este cu siguranță ceea ce constituie forța și slăbiciunea noastră; forța, fiindcă avem ascendentul adevărului asupra imposturii și dreptul interesului public asupra interesului privat; slăbiciunea, fiindcă îi unește contra noastră pe toți vicioșii, pe toți cei care în mintea lor urzesc să despoaie poporul, îi unește pe cei care l-au despuiat fără a fi pedepsiți, pe cei care au înlăturat libertatea ca pe o nenorocire personală, pe cei care au îmbrățișat revoluția ca pe o meserie, luând Republica drept o pradă: din această cauză, sunt atâția bărbați lacomi sau ambițioși care ne-au părăsit, care de la bun început ne-au abandonat pe cale, pentru că nu au pornit la drum având același țel. S-ar zice că două duhuri contrarii, imaginare, se înfruntă pe tărâmul naturii, se luptă în această măreață epocă a istoriei umane pentru a fixa fără drept de întoarcere destinele lumii, iar Franța este teatrul acestei lupte de temut. Dinafară, tiranii vă încercuiesc cu toții; dinăuntru, toți amicii tiraniei conspiră. Ei conspiră până când speranța va cădea pradă crimei. Trebuie să reprimăm dușmanii dinăuntrul și din afara Republicii sau să pierim împreună cu ea, ori, în această situație, cea dintâi maximă a politicii voastre este să conduceți poporul prin rațiune, iar pe dușmanii poporului prin teroare.

Forța morală a guvernului popular în timp de pace este virtutea, forța morală a guvernului în timp de revoluție este totodată *virtutea și teroarea:* virtutea, fără de care teroarea e funestă; teroarea, fără de care virtutea e neputincioasă. Teroarea nu e altceva decât justiția promptă, severă, inflexibilă; este deci o emanație a virtuții; e mai puțin un principiu particular decât o consecință a principiului general al democrației aplicate la cele mai presante nevoi ale patriei.

S-a spus că teroarea era forța morală a guvernului despotic. Guvernul vostru seamănă a despotism? Da, precum seamănă spada care strălucește în mâinile eroilor libertății cu cea care înarmează brațul partizanilor tiraniei. Despotul își guvernează supușii abrutizați prin teroare; are dreptul ca despot: supuneți prin teroare dușmanii Republicii; aveți dreptul ca întemeietori ai Republicii. Guvernul revoluției este despotismul libertății contra tiraniei. Forța nu e făcută decât pentru a proteja crima? Nu pentru a lovi capetele semețe cărora le e destinat fulgerul?

Natura impune fiecărei ființe fizice și morale legea conservării sale; crima sugrumă inocența pentru a lua puterea, iar inocența se zbate din toate puterile în mâinile crimei. Să domnească tirania o singură zi și a doua zi nu va mai rămâne nici un patriot. Până când furia despoților va fi numită justiție, iar justiția poporului barbarie și rebeliune? Cât de blânzi suntem cu opresorii și cât de

neîndurători cu oprimaţii! Nimic mai natural: cine nu urăşte crima, nu poate iubi virtutea.

Totodată, trebuie ca unul sau altul să dispară. Indulgenţă pentru monarhişti!, strigă unii. Îndurare pentru scelerati! Nu: îndurare pentru inocenţă, îndurare pentru cei slabi, pentru cei nenorociţi, îndurare pentru umanitate!

Protecţia socială nu poate reveni decât cetăţenilor paşnici; numai republicanii sunt cetăţeni ai Republicii. Monarhiştii, conspiratorii, sunt străini de republică, mai bine zis duşmani. Acest război teribil, susţinut de libertate contra tiraniei, nu este indivizibil? Duşmanii dinăuntru nu sunt aliaţii duşmanilor dinafară? Asasinii care sfâşie patria înăuntru; intriganţii care cumpără conştiinţa reprezentanţilor poporului; trădătorii care îi vând; defăimătorii, pamfletarii, mercenari corupţi pentru a dezonora cauza poporului, pentru a ucide virtutea publică, pentru a înteţi focul discordiei civile, pentru a pregăti contrarevoluţia politică prin contrarevoluţia morală; toţi aceştia sunt mai puţin vinovaţi sau mai puţin periculoşi decât tiranii pe care îi slujesc? Toţi cei care interpun blândeţea lor paricidă între aceşti scelerati şi spada răzbunătoare a justiţiei naţionale seamănă cu cei care se aruncă între partizanii tiranilor şi baionetele soldaţilor noştri; toate elanurile falsei lor sensibilităţi nu mi se par altceva decât smiorcăieli înaintea Angliei şi Austriei.

Eh! Pentru cine se vor înduioşa aceştia? Pentru cei două sute de mii de eroi, elita naţiunii, seceraţi de fierul duşmanilor revoluţiei sau de pumnalul ucigaşilor monarhişti şi federalişti? Nu erau decât plebei, simpli patrioţi; ca să ai dreptul la un bun profit, trebuie să fii cel puţin văduva unui general care a trădat de douăzeci de ori patria; pentru a obţine îndurarea lor, trebuie aproape să dovedeşti că ai ucis zece mii de francezi, asemenea unui general roman care pentru a fi purtat în triumf trebuia să ucidă, mi se pare, zece mii de inamici. Auzim debitând cu sânge rece istoria ororilor comise de tirani contra apărătorilor libertăţii; femeile oribil mutilate; copiii masacraţi la sânul mamei; prizonierii noştri, dându-şi sufletul în oribile suferinţe, eroismul lor atingând sublimul: i se spune oribil măcel pedeapsei prea lente aplicată câtorva monştri care au supt sângele curat al patriei.

Lăsăm să îndure mizerie cetăţenii generoşi care şi-au sacrificat pentru cea mai minunată cauză fraţii, copiii, bărbaţii; dar risipim cele mai generoase consolări soţiilor conspiratorilor; se ştie că ele pot obţine favorurile justiţiei, pledând, contra libertăţii, cauza celor apropiaţi şi a complicilor lor; alcătuiesc un fel de corporaţie privilegiată de rentieri şi de pensionari pe seama poporului.

Cu ce aer de bunăvoinţă suntem încă prostiţi prin cuvinte! Cum ne domină încă aristocraţii şi moderaţii prin sloganurile ucigătoare pe care ni le servesc!

Aristocraţia se apără mai bine prin intrigile sale decât patriotismul prin ceremoniile sale. Vrem să guvernăm revoluţiile prin arguţii de palat; să tratăm

conspirațiile contra Republicii asemenea proceselor private. Tirania ucide, libertatea pledează; și chiar codul făcut de conspiratori este legea după care îi judecăm.

Când e vorba de salvarea patriei, mărturia universului nu poate cere proba testimonială nici evidența însăși a probei literale.

Lentoarea judecătilor echivalează cu impunitatea; incertitudinea pedepsei încurajează toți vinovații; în același timp ne plângem de severitatea justiției; ne plângem de detenția dușmanilor Republicii. Se caută exemple din istoria tiranilor, nu din istoria popoarelor, nu de la sursa geniului libertății amenințate. La Roma, când consulul a descoperit conjurația și a înăbușit-o pe dată prin moartea complicilor lui Catilina, de cine a fost acuzat că ar fi încălcat uzajul? De cine? De ambițiosul Cezar, care voia să îngroașe rândurile partidei sale cu hoarda conjuraților, cu adepții lui Pison, ai lui Clodius și cu toți cetățenii nedemni, care se temeau de virtutea unui adevărat roman și de severitatea legilor.

A pedepsi opresorii umanității înseamnă clemență; a-i ierta înseamnă barbarie. Asprimea tiranilor nu are drept principiu decât asprimea: cea a guvernului republican nu pornește decât de la binefacere.

De asemenea, vai, celui care îndrăznește să îndrepte împotriva poporului teroarea care trebuie îndreptată împotriva dușmanilor săi! Vai, celui care, confundând erorile inevitabile ale civismului cu erorile calculate ale perfidiei sau cu atentatele conspiratorilor, abandonează intrigantul periculos spre a urmări pe cetățeanul pașnic! Să piară sceleratul care îndrăznește să profite de numele sacru al libertății, de armele de temut care i-au fost încredințate, pentru a semăna doliul sau moartea în inima patrioților. Fără îndoială, acest abuz a existat. Nu ne îndoim, a fost exagerat de către aristocrație: dar, dacă n-ar exista în toată Republica decât un singur om virtuos persecutat de dușmanii libertății, datoria guvernului ar fi să-l caute cu neliniște și să-l răzbune cu tărie.

Dar credeți că, din cauza acestor persecuții cauzate patrioților de zelul ipocrit al contrarevoluționarilor, ar trebui să redăm libertatea contrarevoluționarilor și să renunțăm la asprime? Aceste noi crime ale aristocrației nu fac decât să-i demonstreze necesitatea. Ce dovedește îndrăzneala dușmanilor noștri, dacă nu slăbiciunea cu care au fost urmăriți? Aceasta se datorează, în mare parte, doctrinei relaxate pe care am predicat-o în ultimul timp pentru a liniști spiritele. Dacă ați asculta aceste sfaturi, rod al slăbiciunii, dușmanii voștri și-ar atinge scopul și ar primi din propriile voastre mâini laurii pentru ultimele lor crime.

Să nu privim cu ușurință cele câteva victorii repurtate de patriotism ca fiind sfârșitul tuturor pericolelor. Aruncați o privire asupra adevăratei situații: veți simți că vigilența și energia vă sunt mai necesare ca oricând. O ostilitate surdă se opune peste tot operațiunilor guvernului: fatala influență a curților străine, deși bine ascunsă, nu este arătată nici mai puțin activă, nici mai puțin funestă. Vedem cum crima intimidată nu face decât să-și acopere mersul cu și mai multă îndemânare.

Dușmanii dinăuntru ai poporului francez s-au divizat în două fațiuni[1], ca două corpuri de armată. Mărșăluiesc sub două steaguri de culori diferite și iau drumuri diferite: dar merg spre același țel; acest țel este dezorganizarea guvernului popular, ruina Convenției, adică triumful tiraniei. Una dintre aceste fațiuni ne împinge la slăbiciune, cealaltă la exces. Una vrea să transforme libertatea în bacantă, cealaltă în prostituată.

Intriganți subalterni, adeseori buni cetățeni dezamăgiți, trec de o parte sau de alta; dar șefii aparțin cauzei regilor sau a aristocrației și se unesc întotdeauna contra patrioților. Escrocii, chiar când își declară război, se detestă între ei mult mai puțin decât îi detestă pe oamenii cinstiți. Patria le e pradă; se bat ca să și-o împartă: dar se aliază împotriva celor care o apără...

[1] Cele două *fațiuni* sunt pretinșii Moderați, adică dantoniștii și Exagerații sau herbertiștii. Robespierre va obține curând capul și al unora și al altora.

VI

PSIHOLOGIE REVOLUȚIONARĂ

URMĂRI PSIHOLOGICE ALE MASACRELOR

Pentru oamenii obișnuiți, cât de cât civilizați, rolul de *septembriseur* este mai întâi penibil; dar prin exercițiu, mai ales când inima e tiranică, și când sub acoperirea teoriei sau sub pretextul salvării publice poate să-și satisfacă instinctele autoritare, dezgustul dispare. Există în exercițiul puterii absolute o plăcere extraordinară: în fiecare moment, cu atâta ușurință, se poate dovedi prin fapte că ești atotputernic, iar cel mai grăitor dintre fapte este cel care constă în a distruge. Cu cât distrugerea este mai radicală, totală și promptă, cu atât omul are sentimentul forței sale; oricare ar fi obstacolul, nu vrea nici să dea înapoi, nici să se oprească; încalcă toate barierele pe care omul le numește bun simț, omenie, dreptate, făcându-i chiar plăcere să le calce în picioare. A distruge și a stăpâni devine o voluptate intensă, savurată de orgoliul intim, fumul sacrificiului pe care despotul îl arde pe altarul său propriu; în acest sacrificiu cotidian el este în același timp idolul și preotul, își oferă sieși victimele spre a avea conștiința propriei sale divinități. Astfel este Saint-Just, cu atât mai despotic cu cât își bazează rolul de reprezentant în misiune pe calitatea sa de membru al Comitetului de Salvare publică; pentru a găsi suflete acordate la același diapazon cu al său, trebuie să ieșim din lumea modernă, întorcându-ne la Caligula, căutând în Egipt, în secolul al X-lea, un anume calif Hakem. La fel ca acești doi monștri, dar într-o formulă diferită, el se crede zeu sau semizeu pe pământ, învestit arbitrar prin adevărul pe care îl încarnează, reprezentant al unei puteri misterioase, nelimitate și supreme, care este poporul în sine; pentru a reprezenta în mod demn această putere, trebuie să obții urna cu spada[1]. Atât cuprinde inima lui Saint-Just, doar atât: alte sentimente nu fac decât să o ajute să fie astfel, diversele aliaje care o compun, senzualitatea, vanitatea, toate viciile, toate

[1] *Discours* al lui Saint-Just la Convenție, 26 februarie 1794: „ceea ce constituie o republică este distrugerea totală a tot ce i se opune." [Toate notele care urmează sunt din Taine.]

ambiţiile, toate freneziile şi melancoliile tinereţii sale s-au amalgamat cu violenţă şi s-au topit în tiparul revoluţionar, luând forma şi rigiditatea unui oţel tăios. Presupuneţi o spadă însufleţită, care simte şi veghează conform tăriei şi structurii sale; i-ar face plăcere să fie învârtită în aer, să lovească; aceeaşi nevoie o simte Saint-Just. Tăcut, impasibil, ţinându-i la distanţă pe ceilalţi, imperios, ca şi cum voinţa unanimă a poporului şi majestatea raţiunii transcendente rezidau în persoana lui, reducând pasiunile la nevoia de a zdrobi şi de a înspăimânta. S-ar spune că, asemenea cuceritorilor barbari, îşi măsoară grandoarea pe care şi-o atribuie cu grandoarea celor doborâţi de el: nimeni altul nu a secerat asemenea lui averi, libertăţi şi vieţi; nimeni altul nu a pus în evidenţă efectul teribil al cuvintelor sale aruncate laconic şi al loviturilor sale rapide. Ordin de a aresta şi de a duce la secret pe toţi nobilii aflaţi de faţă, bărbaţi, femei, din cele patru departamente, în douăzeci şi patru de ore; ordin dat burghezilor din Strasbourg să verse nouă milioane, în douăzeci şi patru de ore; zece mii de persoane prădate la Strasbourg, în douăsprezece ore; împuşcarea expeditivă, la întâmplare, a ofiţerilor din armata Rinului, iată măsurile[1] sale. Cu atât mai rău pentru cei nevinovaţi; nu este timp pentru a face nici o diferenţă: „Un orb, care caută un ac într-o grămadă de praf, găseşte praful"[2]. Şi oricare ar fi ordinul, chiar imposibil de executat, cu atât mai rău pentru cel care l-a primit, pentru căpitanul însărcinat de reprezentant să instaleze o baterie într-un anumit interval de timp şi care se punea pe treabă din toate puterile, noaptea întreagă, „cu atâţia oameni cât încăpeau în acel loc"[3]. Dacă bateria nu era gata la ora stabilită, Saint-Just trimitea căpitanul la ghilotină. Ceea ce suveranul a ordonat, nu poate fi decomandat; a se dezice, l-ar face să pară slab; în serviciul omnipotenţei, orgoliul e insaţiabil şi pentru a-l satisface nici o barbarie nu e prea mare. Acelaşi apetit şi la fostul comediant Collot d'Herbois, care nu mai joacă pe scenă, ci în cetate, rolul tiranului de melodramă, cu tot fastul cerut de rol. Într-o dimineaţă, la Lyon, a ordonat tribunalului revoluţionar să aresteze, să interogheze şi să judece un adolescent suspect, înainte ca ziua să se sfârşească. „Către ora şase, Collot fiind la masă, într-o orgie cu femei, saltimbanci şi călăi, bând şi mâncând în sunetul muzicii dorite, intră la el un judecător de la tribunal; după formalităţile de uzanţă, e introdus să şoptească la urechea reprezentantului; acesta îl anunţă că

---

[1] *Arrêté* de Saint-Just şi Le Bas pentru departamentul Pas-de-Calais, cel de nord, de Somme şi de Aisne. A se vedea *Histoire de l'Alsace* de Stroebel, şi *Recueil des pièces authentiques pour servir à l'histoire de la Revolution à Strasbourg*, 3 vol., *Archives nationales*, AF, II, 135. Ordinul din 10 brumar anul II, şi lista celor o sută nouăzeci şi trei de persoane taxate.

[2] BUCHEZ şi ROUX, XXXI, 52 (Cuvintele lui Saint-Just către primarul Monet); de la prima întrevedere, Saint-Just i-a zis lui Schneider: „La ce bun atâta ceremonie? Nu cunoşti crimele aristocraţilor? În cele douăzeci şi patru de ore pe care le pierzi cu ancheta, am putea pronunţa douăzeci şi patru de condamnări."

[3] *Journal de marche du sergent Fricasse, 54* (relatare de mareşalul Soult).

tânărul arestat și interogat, cu toate informațiile grave aduse pe seama lui, e găsit ireproșabil, iar tribunalul e de părere să fie eliberat. Collot, *fără să se uite la judecător*, ridică glasul și îi spune: „V-am ordonat să-l pedepsiți pe acest tânăr, vreau să piară până deseară. Dacă îi cruțăm pe inocenți, prea mulți vinovați ne vor scăpa. Du-te!" Muzica și veselia reîncep și peste o oră tânărul e împușcat"[1]. La fel, în alte pașalâcuri, dacă unele capete condamnate deja de pașa scapă sau întârzie să cadă, acesta strigă indignat contra lentorii și contra formelor justiției, contra judecătorilor și juraților pe care adeseori i-a ales chiar el. Javogues scrie o scrisoare injurioasă comisiei din Feurs, care a îndrăznit să achite doi condamnați. Laignelot, Le Carpentier, Milhaud, Monestier, Lebon anulează, recompun, înlocuiesc comisiile de la Fontenay, Saint-Malo și Perpignan, tribunalele de la Aurilac, Pau, Nîmes și Arras care nu au judecat potrivit fanteziei lor. Lebon, Bernard de Saintes, Dartigoeyte și Fouché repun în judecată, pentru aceleași fapte, inculpați achitați în chip solemn de către propriile lor tribunale. Bô, Prieur de la Marne și Lebon trimit la închisoare judecători și jurați care nu vor să condamne întotdeauna la moarte; Barras și Fréron îi trimit, din brigadă în brigadă, la tribunalul revoluționar de la Paris, pe acuzatorul public și pe președintele tribunalului revoluționar de la Marsilia, socotiți indulgenți și contrarevoluționari, fiindcă din 528 de acuzați nu au trimis la ghilotină decât 162[2]. Să contrazici reprezentantul infailibil! Aceasta era o ofensă; reprezentantul e dator față de sine însuși să pedepsească pe cei care nu ascultă, să aresteze din nou pe delincventul absolvit, să susțină o cruzime prin altă cruzime.

Dacă cineva bea multă vreme o băutură grețoasă și tare, nu numai că cerul gurii se obișnuiește, dar uneori prinde gust; curând, își dorește să fie și mai tare; în cele din urmă, o bea în stare pură, crudă, fără nici un amestec care să-i îndulcească amăreala, fără a o dilua pentru a-i tăia gustul neplăcut. Pentru imaginația unora, astfel este spectacolul sângelui uman; după ce s-au obișnuit cu el, începe să le placă. Lequinio, Laignelot și Lebon îl invită pe călău să mănânce cu ei la cină[3]; Monestier cu asasinii lui coboară el însuși să caute acuzații în celulă, însoțindu-i la tribunal, acoperindu-i de injurii când încearcă să se apere, iar după ce ajung să fie condamnați asistă „în costum" la supliciul lor. Fouché, privește de la fereastră, prin lornietă, măcelul a două sute zece lyonezi; Collot, La Porte și Fouché benchetuiesc în zilele de execuție prin împușcare și, la fiecare împușcătură, se ridică cu strigăte

---

[1] MALLET DU PAN, II, 47.

[2] BERRYAT-SAINT-PRIX, 500 (despre Soubrié, călău de Marsilia, scrisoarea lui Lazare Giraud, acuzator public): „Am văzut că l-au aruncat în închisoare pentru că a plâns pe eșafod, executându-i pe contrarevoluționarii pe care noi îi trimiteam la supliciu."

[3] *Moniteur*, XVIII, 415 (ședința Convenției, scrisoarea lui Lequinio și Laignelot, Rochefort, 17 brumar anul II): „Am numit pe patriotul Anse călău la ghilotină și l-am invitat să vină la cină cu noi, să fie împuternicit în scris și să facem o libație în onoarea Republicii."

de bucurie aruncându-şi în sus pălăriile[1]. La Toulon, Fréron în persoană comandă şi obligă să se facă sub ochii lui primul mare masacru din Champ de Mars. În piaţa din Arras, M. de Vielfort, deja legat şi întins pe scândură, aşteaptă căderea tăişului; Lebon apare în balconul teatrului, face semn călăului să oprească, deschide jurnalul, citeşte şi comentează cu glas tare, mai mut de zece minute, succesele recente ale armatei franceze; apoi se întoarce spre condamnat: „Du-te, sceleratule, şi spune celor ca tine veştile despre victoriile noastre." La Feurs, unde execuţiile prin împuşcare se fac la M. Rosier, în aleea principală a parcului, o femeie foarte tânără, aparţinând familiei, vine plângând la Javogues ca să ceară graţierea soţului său. „Da, fetiţo, îi răspunde Javogues, mâine îl vei avea lângă tine." De fapt, a doua zi soţul ei e împuşcat şi îngropat în aleea principală. Evident, sfârşesc prin a le plăcea meseria; la fel ca predecesorii lor din septembrie se îmbătau cu crimele; în anturajul lor vorbeau în glumă despre „teatrul roşu", „briciul naţional"; aristocratul „îşi bagă capul pe fereastra naţională", „şi-a vârât capul în trecătoarea pisicii[2]". Fiecare cu stilul şi cu glumele sale legate de meserie. „Mâine, la ora şapte, scrie Hugues, ridicaţi sfânta ghilotină." „Domnişoara ghilotină, scrie Le Carlier, o duce bine pe aici" „MM. părinţii şi prietenii emigranţilor, preoţii refractari, scrie Lebon, acaparează ghilotina... Alaltăieri, sora contelui de Béthune a strănutat în sac." Carrier mărturiseşte sus şi tare „plăcerea pe care o gustă" asistând la execuţia preoţilor: „Niciodată n-am râs atât ca atunci când îi vedeam cum se strâmbau murind[3]." Aici se vede perversitatea supremă a naturii omeneşti, aceea a unui Domiţian care urmărea pe chipul condamnaţilor efectul supliciului, mai mult decât atât, chipul unui negru care izbucneşte în râs, ţinându-se de coaste ca un om tras în ţeapă. Şi această bucurie de a contempla angoasa morţii sângeroase, Carrier o simte din plin la uciderea copiilor. Cu toate reproşurile tribunalului revoluţionar şi ale instanţelor preşedintelui Phélippes-Tronjolly[4], el semnează, la 29 frimar anul II,

---

[1] GUILLON, *Histoire de la ville de Lyon pendant la Révolution, II, 427, 431, 453.*

[2] Camille BOURSIER, *Essai sur la Terreur en Anjou,* 164 (Scrisoare de la Boniface, ex-benedictin, preşedinte al comitetului revoluţionar, pe lângă reprezentantul Richard, 5 brumar anul II): «Vă trimitem pe numitul Henri Verdier, zis de la Sorinière [...] În scurtă vreme veţi veda că e un cadou pe care îl facem ghilotinei. [...] Comitetul vă cere să-i trimiteţi *sacram sanctam guillotinam,* şi pe ministrul republican al cultului său.. [...] Nu este ceas al zilei în care să nu sosească persoane demne de ceremonii şi pe care vrem să le iniţiem în misterele sale.

[3] BUCHEZ şi ROUX, XXXIV, 184, 200 (depoziţia lui Chaux, Monneron şi Villemain).

[4] *Registre du tribunal révolutionnaire de Nantes,* copiat de M. Chevrier... Dartigoeyte la Auch a ghilotinat fără judecată, ca şi Carrier la Nantes. „Rezultă din piesele de mai sus că, la 27 germinal anul II, între ora opt şi nouă seara, Alexandre Long tatăl a fost condamnat la moarte în piaţa din Auch, de către judecătorul de afaceri criminale, fără nici o judecată pentru numitul Long." În multe locuri, execuţia devine pentru iacobini un spectacol şi o partidă de plăcere: de exemplu la Arras, în piaţa execuţiilor au instalat o galerie pentru spectatori şi un local unde se vând

ordinul expres de a ghilotina fără judecată douăzeci şi şapte de persoane, dintre care şapte femei, patru fiind surori, domnişoarele La Métairie, una de douăzeci şi opt de ani, alta de douăzeci şi şapte, a treia de douăzeci şi şase, ultima de şaptesprezece ani. Cu două zile înainte, în ciuda reproşurilor aceluiaşi tribunal şi ale instanţelor aceluiaşi preşedinte, el a semnat ordinul expres de a ghilotina douăzeci şi patru de artizani şi de ţărani, printre aceştia doi băieţi de paisprezece ani şi alţi doi de treisprezece ani; a fost condus „cu trăsura" în piaţa execuţiilor şi a urmărit totul în detaliu; l-a auzit pe unul dintre copiii de treisprezece ani legat deja de scândură, căruia nu-i ajungea sub tăişul ghilotinei decât vârful capului, fiind mititel, spunându-i călăului: „O să mă doară tare?" Ghicim unde s-a oprit triunghiul de oţel în cădere. Carrier a văzut asta cu ochii lui şi, în vreme ce călăul îngrozit de el însuşi, de tot ceea ce făcuse, moare la scurt timp, Carrier instalează un alt călău, reîncepe şi continuă totul.[1]

* * *

PSIHOLOGIA LUI SAINT-JUST

Revolta contra societăţii pare la mulţi revoluţionari extremişti bazată pe ura de sine; un pesimism fundamental traversează rândurile următoare ale lui Saint-Just (1767-1794; deputat de Aisne la Convenţie şi membru al Comitetului de salvare publică); resortul său pare să se bazeze pe un fel de conştiinţă laicizată a păcatului, dar un păcat structural, de neiertat, propriu limitelor înseşi ale persoanei, de care se zdrobeşte iremediabil fantasma sa de atotputernicie. Energia colosală manifestată de membrii Comitetului de salvare publică pentru a distruge ar putea fi, oare, imputată unei disperări fundamentale şi omniprezenţei morţii sângeroase pe care o ştiau ineluctabilă? După asasinarea lui Marat, Robespierre lasă loc unei elocvente mărturisiri: „Onorurile pumnalului îmi sunt şi mie rezervate." Vom vedea că tonul

---

răcoritoare iar în timpul supliciului domnului de Montgon se cântă *ça ira* la tambur. Un astfel de reprezentant bufon îşi repetă rolul la domiciliu: „Lejeune, pentru a-şi hrăni imaginaţia sanguinară, şi-a făcut o mică ghilotină cu care tăia capul păsărilor destinate mesei... Adeseori, în timpul mesei cerea să fie adusă şi să o arate convivilor" (*Moniteur*, XXIV, 607, şedinţa din 1 iunie 1795, scrisoare din Besançon, alături de scrisoare se afla piesa probantă): „Această ghilotină, zice raportorul, e depusă la Comitetul legislativ."

[1] Hippolyte TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, partea a 2-a *La Révolution, Le Gouvernement révolutionnaire;* cartea a III, *Les Gouvernants*, cap. II, nr. 9, Paris, Hachette, 1904.

„arhanghelului Terorii", cum a fost numit Saint-Just, după căderea sa, nu e mai puțin nihilist. Singura făptură feminină pe care o iubește este Adevărul[1]*, la fel ca în cazul reprezentantului armatei Rinului, Ehrman care, părăsit de dulcineea sa, scrie Convenției astfel: „Celei mai constante amante, celei mai fidele din univers: republicii franceze." Acest pur, atât de scrupulos la capitolul drepturilor unicei sale metrese, era cel care trimitea cu inima ușoară suspecții la ghilotină, îngrămădiți în căruță, și cel care poruncea exterminarea populației pe întinse teritorii.*

Dumnezeule protector al inocenței și al adevărului, fiindcă m-ai călăuzit printre perverși, ai făcut-o fără îndoială ca să-i pot demasca!

Politica a contat mult pe ideea că nimeni nu va îndrăzni să atace oameni celebri, aureolați de o mare iluzie... am lăsat în urma mea toate aceste slăbiciuni; eu nu iubesc altceva, în întregul univers, decât adevărul, am spus-o...

Circumstanțele nu sunt dificile decât pentru cei care tremură în fața mormântului.[2] Implor mormântul ca pe o binefacere a providenței, ca să nu mai fiu martor la crimele urzite contra patriei mele și contra umanității.

Sigur, e o nimica toată să părăsești această viață nenorocită în care ești condamnat să lâncezești, complice și martor neputincios al crimei...

Disprețuiesc țărâna din care sunt făcut și care vă vorbește, putem persecuta, putem face să dispară această țărână; dar mă revoltă faptul că îmi vor smulge viața independentă pe care mi-am luat-o în veacuri și în ceruri.[3]

---

[1] „Adevăr" este feminin în limba franceză = La Vérité.

[1] Subliniat de Saint-Just.

[2] Citat de Jean JAURES, *Histoire socialiste de la Révolution française*, 1901-1908, Paris, 1972, t..VI, p. 491-493.

VII

RĂZBOI ŞI REVOLUŢIE

RĂZBOIUL, PRINCIPIU INTERIOR AL REVOLUŢIEI FRANCEZE

Un curios providenţialism inspiră textul pe care îl vom citi. După oratorul montagnard pe care îl vom citi, niciodată marile cuceriri revoluţionare n-ar fi fost posibile fără războiul străin şi civil pe care ar trebui să ne ferim a-l lua drept o catastrofă: războiul a trezit energiile; a făcut posibilă exterminarea tuturor opozanţilor. Pe scurt, a adus un mare serviciu Republicii. În război a găsit aceasta din urmă împlinirea virtuţilor sale: energie supraomenească, unanimitate populară... Billaud[1] *nu e departe de a crede, şi poate ar trebui să-i dăm dreptate, că războiul constituie esenţa Revoluţiei; acesta îi dă un impuls interior şi îi garantează succesul. Monarhia epuizată încerca să se salveze, aducând pacea; războiul a făcut-o să cadă, împlinind marea schimbare a Revoluţiei.*

Când Roma a sfărâmat tronul şi a făcut să cadă dinastia Tarquinilor, Roma, pentru a asigura această revoluţie, nu a avut de luptat şi de învins decât duşmanii din afară. Roma, chiar de la începuturi, vedea în război principiul grandorii sale. Nevoia de a se apăra, electrizându-i energia şi curajul, i-a înmiit forţele, a făcut-o să devină un colos, având drept piedestal universul întreg cucerit. Dar voi, fondatori ai republicii franceze, voi aţi pus bazele sale sub auspicii mult mai defavorabile. Deja regalitatea, destabilizată prin forţa poporului, sprijinindu-se încă puternic pe duşmanii binelui public, se precipita conjurând norii furtunii, găsind timp să pună în joc, trei ani la rând, toate mijloacele care ar fi putut să lovească libertatea. Obişnuinţa de a se apleca, în atâtea veacuri de sclavie; patimile pe care sclavia le naşte, prejudecăţile pe care le înrădăcinează, viciile pe care le răspândeşte, mizeria

---

[1] Jacques Nicolas Billaud-Varennes (1756-1819); tipul de revoluţionar profesionist; unul dintre principalii iniţiatori ai masacrelor din Septembrie; Parisul îi cunoaşte voinţa, pentru că l-a ales în Convenţie; mai târziu, devine membru în Comitetul salvării publice, şi în numele său a pronunţat discursul de mai sus.

pe care o agravează, devin în mâinile despotismului pârghii potrivite pentru a zdrobi poporul prin popor. Nu ne mai lipsea, pentru a primi o ultimă lovitură, decât nenorocirea unui război sângeros, simultan cu puterile Europei şi cu noi înşine. Astfel, la deschiderea sesiunii voastre, în vreme ce prusacii se răspândeau ca un torent impetuos pe câmpiile de lângă Champagne, în vreme ce Leopold asedia Lille şi Thionville, Pitt negocia Toulonul, răscula Lyonul şi Marsilia. În fine, credinţa deşartă, agitând mocirla mlaştinilor din Vandeea, crea în departamentele maritime de Vest legenda lui Gédéon. Fără îndoială, un alt nou Cezar credea că venise sfârşitul, văzând Franţa sfâşiindu-şi măruntaiele asemenea lui Caton, cu propriile sale mâini. Dar Caton nu a fost decât un muritor de rând; iar poporul, imagine a naturii, este nepieritor ca natura. Asemenea naturii, renaşte mai puternic, implacabil, măreţ, ieşind din vârtejul furtunilor care păreau gata să distrugă universul, dar care nu sunt decât accidente necesare pentru a reînnoi uneori ceea ce veacurile au stricat.

Războiul, care părea să fie pieirea noastră, este totuşi cel care ne-a salvat. Războiul, înflăcărând toate spiritele, făcând să crească inimile în piepturi, inspirând ca pasiune dominantă gloria de a salva patria, a deschis ochii asupra pericolelor care ameninţau poporul, fără încetare exasperat de crimele monarhiei şi ale fanatismului, luptând cu ardoare împotriva despoţilor, până la unul, mereu neînduplecat faţă de trădătorii care plănuiau masacrarea armatelor noastre şi aservirea Franţei. *Războiul din Vandeea*, strângând sub flamurile sale oamenii cei mai corupţi, *a ajutat chiar să fie curăţat pământul libertăţii de aceasta adunătură de bandiţi*; a făcut să iasă la lumină atrocitatea monarhiei, sanguinara ipocrizie a preoţilor; a servit chiar la demascarea celor care au rămas sub flamura republicii doar pentru a o lovi în plin sau pentru a-şi împlini ambiţiile sub egida patriotismului. De aici, raze de lumină au răsărit pentru popor, acea serie de cruzimi şi de trădări care a lăsat peste tot numai impresii oribile şi revoltătoare.

Aceste evenimente, care prin cruzimea lor au perpetuat şi au făcut să crească ura faţă de tiranie, poartă în ele un motiv de consolare! Ură naturală, dreaptă şi inseparabilă de iubirea de libertate care, trecând de la servitute la republică, adică de la degradarea speciei umane la înălţimea sublimă a demnităţii sale, a compensat insuficienţa virtuţilor civile pe care nu le aveam încă şi care a atenuat urmările perfide ale imoralităţii atâtor fiinţe pervertite.

Este ura profundă faţă de tiranie, ura care, amestecându-se entuziastă în urzelile conspiratorilor, i-a făcut să cadă de multe ori în propriile lor capcane; ura care i-a înlănţuit în triumful său în zilele încinse de 14 iulie, de 6 octombrie, de 10 august şi de 31 mai; ura care, susţinând în ciuda atâtor intrigi opinia publică la cel mai înalt nivel, v-a antrenat în acest vârtej luminos, departe de prăpastia adeseori deschisă sub paşii voştri, pentru a vă ridica la o înălţime care-i aşază pe vrăjmaşi sub tălpile voastre...[1]

[1] BILLAUD-VARENNE, *Discours*, în numele Comitetului de salvare publică, 1 floreal anul II.

* * *

CAUZELE RĂZBOIULUI, DUPĂ BRISSOT

Brissot[1] a luat cuvântul la Clubul iacobinilor, la 30 decembrie 1791, pentru a vorbi în favoarea unui război extern care să pună capăt, credea el, relelor Revoluţiei.

Unele argumente rămân în cadrul unui război preventiv: a preveni atacul străin. Dar alţii fac o necesitate vitală din continuarea Revoluţiei. În acest sens Brissot preconizează războiul. De altfel, acest discurs conţine în germene masacrele din Septembrie („Vi s-a spus că trebuia precedat decretul de război printr-un decret de condamnare a rebelilor şi mai ales a principilor. Eh! Cine se îndoieşte? Înseamnă justiţie, prudenţă, necesitate, cred că acest partid va reuni toate sufragiile").

În momentul în care e pronunţat acest discurs, Ludovic al XVI-lea este încă pe tron, dar numai cu numele; dar după 10 august, limbile se dezleagă şi Brissot va putea proclama deschis adevăratul mobil al războiului: era mijlocul prin care putea fi răsturnată definitiv monarhia.

Am demonstrat că partida războiului împăca singură toate raporturile, demnitatea naţiunii franceze, siguranţa sa, menţinerea revoluţiei şi revenirea la prosperitatea publică...

S-a demonstrat că dacă îi domolim pe nemulţumiţi, care se agită continuu în interior, se va consolida constituţia mult mai rapid; că aceşti nemulţumiţi vor fi risipiţi mult mai uşor dacă le luăm singurul punct de sprijin pe care îl au înafara imperiului, această armată de refugiaţi care le încurajează manevrele şi cu ai cărei şefi nu încetează să urzească comploturi, mereu descoperite şi renăscând mereu...

În fine, s-a demonstrat că e cazul să ne aşteptăm la trădări, acestea se dovedesc mai periculoase în interiorul imperiului decât în afară...

Da, când germanii, care gem sub jugul electorilor, vor vedea armata franceză fluturând printre ei steagurile tricolore; când vor vedea că le sunt protejate bunurile, în loc să fie distruse, că vor cumpăra hrana, în loc să-i jefuiască, că nu vor ataca decât pe cei care apără rebelii; când vor privi campamentul francez ca un loc amical, nu duşmănos, ca un loc paşnic în care domneşte ordinea şi legea;

---

[1] Jacques Pierre Brissot de Warville (1754-1793), ales la Legislativă în 1791 unde stă la stânga cu girondinii al căror şef este, apoi la Convenţie în 1792; este unul dintre cei treizeci de girondini ghilotinaţi, la 31 octombrie 1793.

când vor vedea că francezii nu se preocupă numai de binele şi de libertatea lor, germanii îi vor binecuvânta, în loc să se ridice contra lor. Atunci se va naşte între ei o fraternitate paşnică şi trainică, care se va baza pe principii eterne şi comune, nu pe convenienţe proprii momentului... credeţi, credeţi, domnilor, tiranii care cunosc prodigiosul efect al sunetelor din cântecul *„ah, ça ira!"*... tremură dinainte la ideea unei asemenea bătălii... vederea capului Meduzei îi pietrifică; refrenul favorit al libertăţii, vederea bonetei revoluţiei poate să înduioşeze soldaţii, să-i facă să depună armele înaintea celor pe care trebuiau să-i sugrume... şi îmi imaginez francezul deschis, zâmbitor, strângând mâna germanului şi amândoi depunând jurământ de frăţie sub flamurile libertăţii, ca astfel cele două naţiuni să alcătuiască o singură familie. Dacă s-ar contesta posibilitatea unui astfel de miracol, aţi putea nega influenţa tainică a comunicării dintre cele două armii? Cândva francezul era iubit; azi va fi binecuvântat, germanii, văzând francezii ca prieteni ai tuturor oamenilor, ca eliberatori ai umanităţii, nu vor mai vrea să lupte multă vreme pentru onoarea tiranilor lor...

Faptul că popoarele obişnuite cu „despotismul" ar putea să se elibereze atât de uşor, şi pe deasupra să-i binecuvânteze pe eliberatori, a lăsat mai mult decât un singur sceptic; se invocau presiunea tradiţiei, greşelile precedente; Brissot le replică:

Ce importanţă poate avea pentru noi existenţa sau inexistenţa unui asemenea fapt? Există, oare, în istorie o asemenea eliberare ca a noastră? Arătaţi-mi un popor care după douăsprezece veacuri de sclavie şi-a regăsit libertatea? Noi vom crea ceea ce nu a existat... da, sau vom învinge nobilii, preoţii şi electorii, recâştigând încrederea şi bunăstarea sau vom fi învinşi şi trădaţi... iar trădătorii vor fi, în fine, convinşi, vor fi pedepsiţi, vom face să dispară tot ceea ce se împotriveşte grandorii naţiunii franceze. Mărturisesc, domnilor, că am o singură teamă, că nu vom fi trădaţi... noi avem nevoie de mari trădări, aceasta este salvarea noastră; căci există încă doze puternice de otrăvuri în sânul Franţei, e nevoie de izbucniri puternice pentru a le expulza; trupul e bun, nu avem de ce să ne temem. Marile trădări nu sunt funeste decât pentru trădători, dar vor fi de folos popoarelor...

Înaintea fiilor libertăţii, ce sunt aceste maşini înarmate care îşi datorează superioritatea unei tactici sterile, iar curajul încrederii în această tactică? Dacă revoluţia noastră a schimbat diplomaţia, va schimba şi arta militară...

Olandezi, flamanzi, locuitorii din Lièges, cu toţii nu aşteaptă decât izbucnirea voastră pentru a sări să scuture şi ei jugul; cu ce repeziciune se va răspândi mişcarea peste tot!... amintiţi-vă cruciadele în care Europa s-a înarmat în numele unor credinţe deşarte, punându-se în mişcare toţi ca un singur om pentru

a ucide hidra. A venit momentul unei alte cruciade, mânată de un obiectiv mult mai nobil, mult mai sfânt. E o cruciadă a libertăţii universale. Fiecare soldat va fi un Pierre l'Hermite[1], un Bernard şi va fi mai vehement ca aceştia. Nu va ţine predici despre dogmele mistice, va predica despre ceea ce fiecare ştie, despre ceea ce fiecare doreşte, despre libertate. Ca astfel regii să nu-şi mai închipuie himera propagandei sau, mai bine zis, să vadă locul unde aceasta se află, locul cel mai de temut pentru ei, în inima fiecărui soldat care va zice inamicului: frate, nu vin să te sugrum, vin să te scap de jugul sub care gemi; vin să-ţi arăt drumul fericirii. La fel ca tine, eram sclav; m-am înarmat, tiranul a dispărut; sunt liber şi tu poţi deveni liber, iată braţul meu... nu, nu stă în puterea nimănui să oprească această revoluţie. Este efectul raţiunii, iar raţiunea vorbeşte fiecărui om, vorbeşte în toate limbile. Peste tot se cunosc aceste cuvinte sublime: pentru a fi liber, un popor nu trebuie decât să vrea[2].

* * *

RĂZBOIUL NECESAR PENTRU A DOBORÎ MONARHIA

După planul pe care îl vom vedea trasat chiar de conjuraţi, Franţa trebuia să fie mai întâi inundată de jurnale, invitând de acum poporul să pună mâna spre a împlini opera libertăţii sale. Textele, calomniile şi calamburile odioase răspândite pe seama lui Ludovic al XVI-lea şi a Reginei trebuiau să-i lipsească pe aceştia de stima şi de afecţiunea francezilor. Curând vor plănui să atragă revolta Puterilor străine, pentru a antrena pe Ludovic al XVI-lea în ororile războiului cu duşmanul din afară, astfel să triumfe mai uşor asupra celui din interior. De acum, îi auzim zicând în clubul lor ceea ce Brissot scria generalilor despre revoluţie: *trebuie pus focul în cele patru colţuri ale Europei; salvarea noastră se află în aceasta*[3]. Prin adepţii şi prin cluburile lor răspândite în interior, incită în acelaşi timp la neîncetate tulburări, spre a face să cadă ura asupra Regelui şi a Reginei. În sânul Adunării, sub pretextul înlăturării pericolului în care se află Franţa, din cauza atâtor revolte, alcătuiesc sub

---

[1] Pierre l'Hermite sau Pierre d'Amiens, călugăr francez din secolul al XI-lea care îndemna la cruciadă, după apelul lui Urban al II-lea (n.t.).

[2] Jacques Pierre BRISSOT DE WARVILLE, *Second discurs sur la nécessité de faire la guerre*, pronunţat la Societatea iacobinilor, la 30 decembrie 1791.

[3] A vedea *Considérations sur la nature de la Révolution*, de M. Mallet du Pan, p. 37.

numele de *Comisia extraordinară* un Comitet secret a cărui factiune poartă numele de *Girondini*. Acolo, Brissot, în fruntea aleşilor săi, ca preşedinte al *Comisiei* pregăteşte şi redactează, în taina complotului, decretele distructive ale rebeliunii. El voia să-i dea aparenţa unei revoluţii filosofice, cerute de un popor filosof, sătul de monarhi, care nu mai vrea să aibă alt Rege decât pe sine însuşi. El îşi trimite emisarii în provincii; aceştia revin spunându-i că poporul francez nu e deloc decis să se lipsească de Rege. El face sondaje chiar în Adunarea legislativă; marea majoritate se afla în aceeaşi stare în care se afla poporul. Ceea ce nu a reuşit făcând pe sofistul sau prin convingere, va reuşi făcând pe tiranul, cu sulițele şi fulgerele banditilor. Face apel la toţi cei pe care Revoluţia i-a adunat în Sud, sub numele de *Marsiliezi*. Iacobinii din Vest sunt avertizaţi să-şi trimită spre Paris banditii din Brest. La Paris, el dezvăluie proiectele sale tuturor şefilor iacobini, *Barbaroux* şi *Panis*, *Carra* şi *Beaujois*, vicar intrus de Blois, *De Besse* de la Drôme, *Galissot* din Langres, *Fournier* Creolul, *generalul Westermann*, *Kieulin* de la Strasbourg, *Santerre*, fabricant de bere, *Antoine* din Metz, *Gorsas*, jurnalistul, toţi se alătură girondinilor. Consiliile se ţin când la Robespierre, când la hanul *Soleil d'Or*, nu departe de Bastilia. Sieyès şi clubul său de *douăzeci şi doi* şi consiliul din umbră al iacobinilor, furnizează toate mijloacele, *Marat*, *Prudhomme* şi *Millin*, toţi jurnaliştii din factiune, adaugă zilnic alte calomnii pe seama lui Ludovic şi a soţiei sale. *Alexandre* şi *Chabot* îşi varsă furia în foburgurile Saint-Antoine şi Saint-Marceau. Filip de Orleans îi ajută cu banii săi şi ai partidului, fiindcă speră să se folosească de aceştia spre a urca pe tron, după răsturnarea lui Ludovic al XVI-lea, iar dacă nu va reuşi să-şi împlinească ambiţia, speră cel puţin să-şi împlinească răzbunarea.

Toate deciziile sunt luate şi banditii sosesc; alarma a sunat toată noaptea; soseşte ziua de 10 august. A doua Adunare şi-a împlinit datoria; Ludovic al XVI-lea e declarat exclus de la toate drepturile sale asupra coroanei. Din palatul părinţilor săi, el va fi dus în turnul de la Temple. Acolo, a treia Adunare a legislatorilor conjuraţi va veni să-l ia pentru a-l conduce la eşafod, ca să împlinească ultimele jurăminte ale Lojilor oculte.

Dacă Istoricul ezită să vadă în acest marş rolul sectei pentru a se ajunge la catastrofa din 10 august, ar trebui să citească declaraţiile adepţilor înşişi. A venit timpul să-şi dispute gloria ororilor şi a crimelor acestei zile dezastruoase. Această zi îi dă lui Brissot sceptrul iacobinilor, Robespierre, Marat şi Danton îi vor smulge sceptrul, iar el va vrea să-l ia din nou. El se adresează tuturor francezilor pentru a face demonstraţia drepturilor sale. Apologia sa şi cea a lui Louvet, adeptul său, în fond nu este altceva decât însăşi istoria conspiraţiei pe care am conturat-o mai sus. Dacă trebuie să citâm măcar o parte, pentru a-l convinge pe cititor, să citim aceste cuvinte ale lui Brissot şi să plecăm urechea la limbajul său:

Triumvirii Robespierre, Marat şi Danton m-au acuzat, zice el, *că am provocat războiul; fără război Monarhia ar exista încă; fără război, mii de talente, mii de virtuţi nu*

s-ar fi putut ivi! Fără război, Savoia şi atâtea alte provincii scăpate din lanţuri n-ar fi avut libertate. -Ei se tem de războiul făcut de un Rege - politicieni cu vederi înguste! Şi tocmai pentru că acest Rege sperjur trebuia să poarte războiul, şi nu putea să-l poarte decât ca un trădător; pentru că această trădare singură îl ducea la pierzanie; din acest unic motiv războiul împotriva Regelui era necesar. - Făcând să fie declarat războiul, aveam în vedere abolirea Monarhiei. - *Bărbaţii luminaţi m-au auzit când am spus, la 30 decembrie 1791, răspunzându-i lui Robespierre, care îmi vorbea mereu de teama de trădare:* „Eu nu am decât o singură teamă, că nu vom fi trădaţi; avem nevoie de trădare, este salvarea noastră". - *Trădările fac să dispară ceea ce se opune grandorii Naţiunii franceze: Monarhia."*

Vorbind aici de atâtea *trădări*, împăunându-se cu trădarea urzită contra lui Ludovic al XVI-lea şi cu titlul său, care stârnea admiraţia iacobinilor, Brissot se fereşte să menţioneze la ce preţ socotea trădarea pregătită pentru trădătorii înşişi, dacă Ludovic al XVI-lea ar fi fost atât de bogat pentru a-l cumpăra. La 9 august, în ajunul zilei în care toţi conjuraţii trebuiau să treacă la acţiune, el îi cerea regelui *douăsprezece milioane* pentru a se dezice de complot şi *pentru a împiedica execuţia*[1]; ce fiinţe mai sunt şi aceşti sofişti! Ce idei îşi fac despre *miile de virtuţi* cu care se învrednicesc! Să ne facem plăcere, aplecând încă urechea; căci, în fine, în propria lor apologie se află veritabila istorie a crimelor lor. Iată-l pe acelaşi Brissot, exaltându-i pe ai săi, în vreme ce îşi cocea planul, făcând din faptul că îşi păstra sângele rece în mijlocul ororilor un exemplu de grandoare, care să facă uitate în acea zi atrocităţile comise de canibalii săi. *„Sunt acuzat,* continuă el, *de a fi prezidat Comisia extraordinară; dar dacă isteţimea minţilor acestei Comisii nu ar fi elaborat, cu mult înainte de zece August, decretele de salvare a Franţei, de detronare a Regelui şi de convocare a Convenţiei, de organizare a unui minister Republican; dacă, în aceste decrete, înţelepciunea planurilor nu ar fi înlăturat ideea forţei şi a terorii; dacă nu s-ar fi imprimat acestor decrete un caracter de grandoare şi de reflexiune rece şi calmă; revoluţia din zece August ar fi apărut în ochii Europei doar ca o revoluţie de canibali. Dar Europa a crezut în salvarea Franţei, văzând înţelepciunea care domnea în toiul furtunii, stăpânind până şi setea de masacru. Să calomnieze cât vor vrea ziua de zece August; valoarea Federaţilor, decretele înţelepte ale Adunării naţionale, pregătite de Comisie vor face această zi nemuritoare pentru vecie."*[2]

Să continuăm să citim şi să ascultăm încă acest retor insolit. După ce ne-a spus cum l-a trădat pe Ludovic al XVI-lea, iată că ne va spune cum a trădat Naţiunea şi Adunarea; cum s-au înţeles, el şi adepţii lui, să conducă poporul şi majoritatea acestei Adunări la crime pe care acest popor şi această majoritate nu le

---

[1] *Mémoires de M. Bertrand, ministre d'Etat*, t. III, Cap. XXII.

[2] Scrisoarea lui Brissot adresată tuturor republicanilor Franţei din Societatea iacobinilor; 24 octombrie 1792.

dorea. *„Mi s-a reproşat opinia mea (din 9 iulie) asupra destituirii Regelui; lui Vergniaud i s-a reproşat la fel – eu le dovedesc colegilor mei şi celor care au cunoscut poziţia Adunării Legislative, cea a minorităţii patrioţilor, corupţia terorii, aversiunea exagerăţilor pentru partida Curţii; fără îndoială, trebuia o doză de curaj pentru a te hazarda în mijlocul acestei Adunări cu ipoteza elocventă a lui Vergniaud asupra crimelor Regelui. Trebuia ca a doua zi după reuniunea care a slăbit partida patrioţilor să fie conturat tabloul tranşant al crimelor Regelui, pentru a îndrăzni să-l supunem judecăţii. Era o blasfemie în ochii majorităţii; eu am pronunţat-o, totuşi."*

Vorbind apoi de girondini, principalul său punct de sprijin, *„ocupaţi neîncetat,* continuă Brissot, *să-şi repare erorile, să se unească cu ceilalţi patrioţi, iluminaţi, pregăteau spiritele pentru a pronunţa suspendarea Regelui. - Aceste spirite erau încă departe; iată de ce m-am hazardat cu faimosul discurs al destituirii din 26 iulie; discurs care părea la o privire obişnuită o schimbare de opinie, dar care nu era pentru minţile luminate decât o manevră prudentă şi necesară. – Eu ştiam că cei de dreapta nu doreau nimic mai mult decât să abordeze problema destituirii, fiind siguri de succes, fiindcă opinia nu era pregătită în departamente. – Eşecul patrioţilor era inevitabil. Trebuia deci să tergiversăm, spre a câştiga timp să luminăm opinia publică sau să pregătim insurecţia: căci destituirea nu putea reuşi decât prin una sau prin cealaltă. Acestea erau motivele care mi-au dictat acest discurs din 26 iulie, care mi-a adus atâtea injurii şi m-a plasat printre regalişti, în vreme ce* Le Patriote français[1] *nu înceta să pregătească spiritele în departamente, prin aceste măsuri extraordinare."*

Din reflexiunile sugerate de aceste mărturisiri, fie ca cititorul să cântărească o clipă aceste cuvinte: *Trebuia deci să tergiversăm, spre a câştiga timp să luminăm opinia publică sau să pregătim insurecţia.* Aceste cuvinte ne arată un mare adevăr al teoriei revoluţiilor: insurecţiile, prezentate ca mari mişcări ale poporului, ale majorităţii Naţiunii, nu sunt altceva decât mari mişcări ale insurgenţilor contra majorităţii Naţiunii; dacă Naţiunea ar fi gândit la fel ca aceşti rebeli, n-ar fi avut nevoie să-i adune pe toţi banditii lor pentru a triumfa cu ajutorul armelor şi al terorii, o Naţiune care nu avea decât opinia neînarmată şi luată pe nepregătite. Ar putea să ne spună că Franţa avea atunci Gărzile naţionale; da, le avea; dar Brissot nu a riscat să le cheme. El le-a văzut venind în grabă din provincii la federaţia din 14 Iulie, acolo erau cei care se numeau cu adevărat *Federaţi.* Aproape toţi au arătat faţă de Rege şi de Regină semnele cele mai puţin echivoce de ataşament; nu în faţa acestor Federaţi naţionali s-ar fi lăudat că îl vor detrona pe Ludovic al XVI-lea. Cine sunt conjuraţii? Toţi aceşti banditi sunt numiţi *marsiliezi,* nu pentru că erau din Marsilia sau din Provenţa, ci pentru că cei mai mulţi veneau din galerele Marsiliei. Le dau numele de *Federaţi* acestor galerieni, banditi veniţi de prin toate

[1] Scrisoarea lui Brissot adresată tuturor republicanilor Franţei din Societatea iacobinilor; 24 octommbrie 1792.

provinciile; forţează populaţia din foburguri să se înroleze alături de ei, îl asasinează pe Comandantul Gărzii naţionale, pentru a o paraliza, lăsând alături de bandiţi doar o parte a gărzilor, pentru a fi vândută şefilor conspiraţiei. Ei numesc aceasta voinţa poporului, ridicarea Naţiunii, dar demonstrează ei înşişi că nu era altceva decât complotul şi ridicarea bandiţilor contra Naţiunii şi a Regelui. Astfel s-a făcut revoluţia; prin tulburări şi insurecţii zilnice, adică, potrivit teoriei şi mărturisirilor capilor, revoluţia s-a făcut pe calea forţei şi a terorii, punând în jug această Naţiune care nu putea fi înduplecată pe nici o altă cale.

Tot atât de evident, Istoricul va găsi întreaga istorie a acestei atroce revoluţii din 10 august în discursul deputatului Louvet[1]; aceleaşi urzeli şi artificii, descrise cu aceeaşi aroganţă. *„Noi am vrut războiul,* zice între altele acest Louvet, *noi ceilalţi iacobini l-am vrut, fiindcă în chip sigur pacea ucidea Republica. Pornit la timp, cele dintâi înfrângeri inevitabile puteau să fie îndreptate cel puţin, trebuiau curăţate totodată* Senatul, Armatele şi Tronul... *Reclamau războiul* toţi republicanii demni de a fi numiţi astfel. Îndrăzneau să aspire la onoarea de a distruge Monarhia o dată pentru totdeauna în Franţa, apoi în lumea întreagă. Revenind la rolul jucat de complicii săi, *„cei pe care tu îi numeşti ai mei, zice el lui Robespierre, se numeau* Roland; el a denunţat pe Ludovic al XVI-lea Franţei întregi; Servan; *a împărţit onorabila retragere a Ministrului de interne, a revenit o dată cu el pentru a salva Franţa;* Péthion; *conduita sa în acelaşi timp fermă şi înţeleaptă* slăbea Monarhia; Brissot; *scria contra Monarhiei;* (Condorcet *la fel, în acelaşi timp)".* – Vergniaud, Gensome *şi mulţi alţii* se ocupau mai ales de proiectul suspendării...; Barbaroux; sosea pentru ziua de 10 cu marsiliezii, *ei bine, v-a convenit faptul că au fost aici. Eu (Louvet) scriam la* Sentinelle, *iar eternele tale lăudăroşenii mă obligă să-mi amintesc uneori că acest jurnal a contribuit mai mult decât* Defenseur de la Constitution[2] *la revoluţia din zece*[3]*."*

Astfel, aceşti conjuraţi legislatori au furnizat ei înşişi Istoriei toate dovezile crimelor lor şi ale comploturilor contra Regalităţii. Să apară deci această Republică a egalităţii şi libertăţii, reclamată atâta timp de retorii Liceelor şi de adepţii Lojilor oculte! Ludovic nu mai ocupă Tronul; niciun Ludovic, niciun Burbon şi niciun muritor nu mai poate de acum să-l pretindă. *Monarhia a fost abolită,* Franţa a fost proclamată *Republică.* Este primul decret al noilor conjuraţi care, sub titlul de *Convenţie,* succed celei de-a doua Adunări a lor, zisă Naţională... Pentru a confirma

---

[1] Jean-Baptiste Louvet zis Louvet de Couvray (1760-1797), apropiat de girondini la Legislativă; deputat de Lioret la Convenţie; a pronunţat în ianuarie 1792 un discurs în favoarea războiului la Societatea iacobinilor.

[2] Jurnalul lui Robespierre.

[3] Adresată de Louvet lui Robespierre.

egalitatea, trebuia să fie abolit orice titlu de superioritate, de complezență și de distincție, precum și titlul de *Rege*, să fie alungată din societate orice altă denumire decât cea de *Cetățean* (9 octombrie). Sub nici o formă un francez, care s-a dovedit fidel față de Rege, nu va putea măcar aminti ideea de rege, nici unul dintre Emigrați nu va mai pune piciorul pe pământul noii Republici, decretul de condamnare la moarte îi așteaptă (10 noiembrie). Aceeași pedeapsă e pronunțată contra oricui va îndrăzni să propună restabilirea Monarhiei în Franța (4 decembrie)[1].

* * *

REVOLUȚIA, UN REGIM MILITARIST

Înarmarea generală a locuitorilor entuziaști sau lipsiți de proprietate servește la a menține ceea ce au cucerit. Franța devine o vastă cazarmă: toți revoluționarii sunt soldați sau destinați să devină. De voie de nevoie, în interesul siguranței lor, nemulțumiții și oprimații sunt obligați să-și consacre armele în apărarea tiranilor lor. O Convenție care decretează și înregimentează: iată regimul republicii franceze. Reprezentanții poporului nu sunt altceva decât reprezentanții armatei; principala lor funcție era să ia cu o mână și să dea cu alta, împărțind prada cu soldații. Așa făcea Cartouche; dar Attila și Mahomed, beii mamelucilor, șeicii arabilor beduini și-au întemeiat autoritatea prin mijloace asemănătoare.

În vreme ce mulțimea oamenilor de spirit, pentru care revoluția este o ridicare a populației revoltate, așteaptă asemenea țăranului lui Horațiu să curgă râul[2]; pe când declamatorii frazează despre decăderea artelor și a economiei, puțini oameni observă că, prin natura sa distructivă, revoluția duce în chip necesar la o republică militară. Fondatorii săi nu puteau să facă altceva decât să ruineze economia de lux, manufacturile, comerțul maritim și toate profesiunile sedentare. Astfel, o populație de lucrători lipsiți de muncă este azvârlită în legiunile, deja existente, de leneși și de escroci, de bandiți și de flămânzi pe care îi înarmează ba cu arme, ba cu pumnale. A suprima atelierele, șantierele, navigația, bursa și meseriile însemna a crea o pepinieră de instrumente ale crimei dinăuntru și de regimente dinafară. Războiul extern a dezvoltat acest regim care a redus douăzeci de milioane de oameni exclusiv la două profesiuni: agricultura și arta militară.

---

[1] Augustin BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinism*, Hambourg, 1799, t.V, p. 146-157.
[2] lt. *Rusticus expectat dum defluat amnis.*

Astfel se verifică acest adagiu al tribunei, de atâtea ori luat în derâdere, după care bogăţia şi forţa naţională erau încătuşate. Se apropie momentul când nu vom mai vedea în Franţa decât fierul plugului şi baioneta. Fiecare sanculot militant va avea dreptul la împărţirea pământului şi a prăzii: faptul există deja, în curând o constituţie îl va legaliza.

O consecinţă imediată va urma acestei dispoziţii: aceşti sălbatici feroce vor dormi înarmaţi la sânul păcii; din interiorul cucerit şi răvăşit vor trece la vecini, terorizându-i cu incursiunile lor; politica lor, instinctul lor, îi vor împinge fără oprire a subjuga prin forţa armelor şi prin cea a opiniei. Astfel, o mână de bandiţi formaţi de Romulus au subjugat poporul din Latium, împărţindu-şi pământul cucerit şi impunând respectul pentru vulturul de lemn al Numidiei de pe malurile Eufratului[1].

[1] Jacques MALLET DU PAN, *Cosidérations sur la nature de la révolution de France et sur les causes qui prolongent la durée*, Londra, 1793.

VIII

PERSECUȚII RELIGIOASE

APOSTAZIA TÂRÂTĂ LA BARA CONVENȚIEI NAȚIONALE

Pasajul care urmează este extras de la o ședință a Convenției naționale din noiembrie 1793. Se stabilește modul în care Hébert și Chaumette au susținut campania împotriva creștinismului înaintea Convenției naționale. Totul denunță o brutală orchestrație:

- se începe prin a aminti cât va aduce trezoreriei publice prădarea mobilierului liturgic, pentru a trezi lăcomia membrilor Convenției;

- se citește apoi o scrisoare a unui preot apostat pentru a „încălzi" ambianța;

- în fine, sunt aduși la bară episcopul constituțional al Parisului în persoană și colaboratorii săi apropiați. Ne imaginăm cum acești prelați îngroziți, care își pun capul în joc la cel mai mic pas greșit, termină prin a-și face în mod public autocritica. Acest tip de scenă nu ne este necunoscut: ne amintește procesul de la Moscova din 1936 sau revoluția culturală chineză, unde vedem cadre ale partidului comunist sovietic sau chinez mărturisind apartenența lor trecută la contrarevoluția burgheză și antiproletară. Prezentarea acuzatului era pregătită cu grijă, în ședințe de tortură fizică și mentală, în maniera de a stoarce cuvintele pe care voiau să le audă. Gobel a fost executat la rândul său, la 13 aprilie 1794 (în Vinerea mare).

Ședința din 17 brumar anul II (noiembrie 1793)

Se introduce la bară o delegație a armatei revoluționare.

Odată cu ea sunt aduse în sală casete pline cu aur și cu argint.

Oratorul delegației:

Libertate, egalitate, fraternitate. Cetățeni reprezentanți, mulțumiți de faptele lor, adevărații republicani se prezintă în sanctuarul legii pentru a vă aduce rodul căutării și efortului lor. Ajunși la Beauvais, fiecare pentru a-și îndeplini misiunea care-i revenea, Manuel și Girard au observat că moderații făceau urzeli

ascunse, dar active. Pe dată am hotărât să înlocuim monstrul aristocrației cu ideea republicană. Ceea ce ne-a înlesnit operațiile era prezența succesivă a deputaților montagnarzi, André Dupont și Lavasseur. Grație energiei lor, am reușit să facem din locuitorii din Beauvais buni republicani. Dar, pentru a ajunge la această importantă reușită, nu vă ascundem că acte de asprime au fost și sunt încă necesare. Unul dintre conspiratorii arestați prin grija mea a fost deja lovit de spada legii; alții vor suferi aceeași pedeapsă. Un alt obstacol întâlnit în cale este egoismul, dar nu a rezistat impetuozității noastre. Venim să depunem pe altarul patriei prada corupătoare adunată din negustorie. Aurul și argintul adus a fost găsit ascuns în pivnițe: 17.208 de livre în aur, de ludovici dubli sau cvadrupli; 45.559 livre, 4 bani de argint; 18 medalii vechi de aur; 124 de monede de argint; 20 de cruci care slujeau ca decorații pe pieptul cavalerilor pumnalului, aflați aici de față (se aplaudă). Dacă cavaleria revoluționară, al cărei zel ne-a fost de mare ajutor, ar fi rămas mai multă vreme la Beauvais cercetările noastre ar fi fost și mai fructuoase. Dar le-ați ordonat să plece în altă parte. Suntem însoțiți de un membru al comitetului de supraveghere de la Beauvais și de patru ofițeri ai cavaleriei revoluționare al căror patriotism veghează activ la binele republicii. Cerem să fie audiați de Comitetul salvării publice, pentru a transmite detalii mai ample asupra operațiunilor noastre (se aplaudă).

Un secretar citește scrisoarea următoare.

Boissise-la Bertrand, reședință de canton, districtul Melun, departamentul Seine-et-Marne, la 14 brumar, anul 2 al republicii franceze una și indivizibilă

Cetățeni reprezentanți, sunt preot parohial, adică șarlatan. Până acum, am fost un șarlatan de bună credință, am înșelat pentru că și eu am fost înșelat; acum sunt curat, vă mărturisesc că nu aș vrea să fiu un șarlatan de rea credință; și totuși, mizeria ar putea să mă constrângă, căci nu am altceva pentru a trăi decât un venit de 1200 de lire. De altfel, nu fac decât ceea ce am fost obligat să învăț, adică să aduc slavă Domnului. Vă scriu pentru a vă ruga să asigurați un stipendiu îndestulător episcopilor, vicarilor și preoților săraci, lipsiți de mijloace de subzistență, în același timp oameni cinstiți, ca astfel să nu mai înșele poporul, căci a venit timpul să înțeleagă că nu există religie mai adevărată decât cea naturală și că toate aceste aiureli, naivități, toate practicile învestite cu numele de religie, nu sunt decât povești cu Barbă-Albastră.

Mai mulți preoți, cu timpul vom reuși; pentru a grăbi acest lucru, ar fi bine să se asigure necesarul celor care vor să facă dreptate adevărului, dispuși să coboare de acolo unde numai ignoranța, eroarea și superstiția i-au făcut să urce. Mai mulți preoți, nu înseamnă mai multă religie. „Fii drept, fă bine, iubește-ți aproapele, înseamnă să ai deja o religie." Căci având toate virtuțile care te fericesc, putând să fii de ajutor fraților tăi, ai tot ce trebuie ca să fii pe placul divinității.

Ar trebui să predic numai această morală, la timpul cuvenit, dar oamenii din parohia mea vor să le vorbesc de canoane, de sute şi mii de dumnezei. Treaba asta nu mai e pe gustul meu, cum nu e nici pe gustul vostru, vă rog, aşadar, permiteți să mă retrag şi să-mi asigurați stipendiul. (Se aplaudă.)

Semnat Parens, preot la Boissise-la Bertrand.

Sergentul: cer să se treacă în ordinea de zi această scrisoare; un preot care zice că ieri se afla în eroarea de bună credință, iar azi îşi dă seama că s-a înşelat, nu poate vorbi sincer.

Leonard-Bourdon: sunt de acord şi observ că eroarea în care se aflau preoții era la cei mai mulți urmarea prejudecăților sădite în copilărie. Acum li deschid ochii, ca urmare a opiniei publice exprimate cu tărie. Cer ca remunerația pe care o are acest preot să-i revină drept pensie.

Thuriot: mă bucur să văd în fiecare zi că raţiunea şi filosofia vin să sfărâme pe altarul patriei fleacurile superstiției, dar acest omagiu adus adevărului nu trebuie să prejudicieze interesului național. Să aplaudăm omul care se dezice în chip solemn de greşeala sa, să credem că în curând nu vom mai vedea în locurile publice decât cetățeni care predică morala raţiunii. Cer ca această scrisoare să fie trimisă la Comitetul de finanțe.

Se decretează trimiterea.

Preşedintele: Anunț Convenția că autoritățile constituite ale departamentului şi ale Comunei din Paris îi însoțesc la bară pe episcopul Gobel[1], pe vicarii săi şi pe mai mulți preoți din Paris, care cer să fie ascultați.

Momoro, orator: cetățeni legislatori, departamentul Parisului, municipalitatea, membri ai societăților populare şi câțiva administratori din Nièvre, care au cerut să ni se alăture, vin în sânul Convenției însoțiți de cetățeni care vor să renască spre a redeveni oameni. Se prezintă înaintea voastră episcopul Parisului, vicari de seamă şi alți câțiva preoți a căror listă nominală o să vă fie remisă. Călăuziți de raţiune, vin să se lepede de caracterul inoculat de superstiție. Acest măreț exemplu va fi urmat şi de confrații lor. Astfel, făuritorii despotismului contribuie la pierzania lui; în curând Republica franceză nu va avea alt cult decât cel al libertății, al egalității şi

[1] Jean-Baptiste-Joseph Gobel (1727-1794), episcop *in partibus* de Lydda, ales episcop constituțional la Paris în 13 martie 1791. De notat că, după aceste evenimente, Robespierre îl arestează pe Gobel sub pretextul înțelegerii secrete cu hebertiştii pentru a răspândi ateismul - probabil creştinii erau pentru Robespierre atei, cum erau şi pentru împărații Romei. Ultimul strigăt al lui Gobel pe eşafod a fost „trăiască Iisus Cristos"; renunțarea publică la funcția sacerdotală trebuie atribuită fricii şi nu apostaziei.

al adevărului etern, cult care va deveni în curând universal, grație lucrării voastre demne de nemurire (vii aplauze).

Gobel: îi rog pe reprezentanții poporului să-mi asculte declarația.

Născut în clasele de jos, am simțit foarte devreme iubirea pentru libertate și egalitate. Chemat de concetățenii mei la Adunarea constituantă, nu am așteptat ca declarația drepturilor omului să fie publicată pentru a recunoaște suveranitatea poporului. Am avut mai mult decât o singură ocazie pentru a demonstra acest principiu, devenit regulă constantă a conduitei mele. Voința poporului a fost cea dintâi lege a mea, supunerea la voința sa cea dintâi datorie. Această voință m-a ridicat în scaunul episcopal al Parisului. Conștiința îmi spune că supunându-mă poporului, nu l-am înșelat.

Am profitat de influența pe care o permitea locul ocupat de mine, pentru a face să crească în sufletul poporului iubirea de libertate și egalitate. Dar, acum când revoluția se apropie de sfârșit; azi când libertatea înaintează cu pași mari, când toate sentimentele sunt astăzi reunite, când nu trebuie să avem alt cult național decât cel al libertății și al egalității, renunț la funcția de episcop al cultului catolic. Vicarii mei fac aceeași declarație. Depunem pe biroul dumneavoastră documentele noastre de preoție. Fie ca aceste exemple să întărească domnia libertății și a egalității! *Trăiască republica!* (aceste strigăte sunt repetate unanim de către membrii Adunării și asistența sa, în mijlocul unor vii aplauze).

Chaumette: ziua în care rațiunea reia imperiul său în stăpânire merită un loc în perioadele strălucite ale revoluției franceze. Fac în acest moment petiția prin care Convenția să ceară comitetului instrucțiunii publice să fixeze zilei rațiunii un loc în noul calendar (se aplaudă).

Preotul de Vaugirard: debarasându-mă de prejudecățile pe care fanatismul mi le-a sădit în inimă și în spirit, depun scrisorile mele de preoție (se aplaudă).

Președintele: cetățeni, exemplul pe care îl oferiți este urmarea eforturilor filosofiei de a ilumina mintea oamenilor. Era destinat comunei din Paris primatul de a anunța triumful rațiunii. Cetățeni, voi care veniți să sacrificați pe altarul patriei aceste nimicuri ale superstiției, sunteți demni de republică. Cetățeni, voi care vă debarasați de eroarea voastră, voi care vreți să predicați de acum înainte numai virtuțile sociale și morale, cultul iubit al Ființei Supreme; sunteți demni de republică (vii aplauze).

(Cetățenii care sunt la bară sunt admiși la onorurile ședinței printre strigăte de *trăiască republica!* Ei se amestecă printre membrii Convenției, care îi primesc încântați, i se dă boneta roșie lui Gobel, acesta o pune pe cap. [aplauzele reîncep, prelungindu-se])

Un mare număr de membri: să-l îmbrățișăm pe episcopul Parisului!

Președintele: după abjurare, episcopul Parisului este o ființă rațională. Am să-l îmbrățișez pe Gobel. (Se aplaudă.)

(Președintele îl îmbrățișează fratern pe Gobel; aplauzele se întețesc; mai mulți preoți, membri ai Convenției, se precipită la tribună).

Coupé de l'Oise: spectacolul care s-a desfășurat sub ochii mei îmi amintește că eram și eu preot de țară. Am îndeplinit această funcție pe care am părăsit-o de mult timp, ca filosof. Azi renunț la pensia pe care Națiunea a promis-o preoților bătrâni.

Lindet[1], *episcop*: cei care au avut profesiunea de preot renunță la șarlatanism, ascultând glasul rațiunii. Eu nu am fost nicicând un șarlatan, nimeni nu poate să mă acuze; am acceptat funcția de episcop numai pentru că erau vremuri grele și am crezut că astfel voi contribui la salvarea patriei; am predicat morala pură; nu m-am slujit de încrederea de care mă bucuram decât pentru a-i combate pe monarhiști și pe fanatici. Am constatat cu plăcere că am reușit să evit orice revoltă într-un departament mult timp aflat sub influența dușmanilor republicii. Știți cu toții că un singur oraș s-a rătăcit prin declamațiile elocvente ale unui om, pe bună dreptate proscris. Așteptam momentul favorabil să abdic în mod solemn din funcțiile mele, fără să pun în pericol patria. Momentul a sosit, abdic. (Se aplaudă.) Sentimentele mele nu pot fi echivoce: Franța întreagă știe că sunt cel dintâi preot care s-a însurat.

Villers: preot de țară, timp de doisprezece ani, m-am străduit să-i fac pe membrii parohiei mele fericiți. Nu i-am învățat decât adevărul. I-am făcut, prin predicile și prin acțiunile mele, să iubească revoluția. Declar că îmi iubesc patria, că o voi iubi mereu; renunț la locul în care aș putea fi bănuit că induc lumea în eroare. Renunț la calitatea mea de preot. Dar nu pot să depun pe birou înscrisurile de preoție, banditii din Vandeea mi le-au ars împreună cu tot ce aveam (aplauze).

Julien de Toulouse[2]: cetățeni, nu am avut nicicând altă ambiție decât aceea de a vedea domnind pe pământ rațiunea și filosofia. M-am străduit mereu, ca om și ca pastor protestant al unui cult proscris de multă vreme, să strâng legăturile dintre oameni, să-i fac să formeze cu toții o singură familie. Am predicat toleranța

---

[1] Robet-Thomas Lindet (1743-1823), a nu se confunda cu fratele său, Jean-Baptiste Robert (1746-1825), și el membru al Convenției. Episcop constituțional de Evreux, el se căsătorește în noiembrie 1792 și a votat pentru moartea regelui. Nu a dorit funeralii religioase.

[2] Pastor protestant.

şi mă simt onorat de a o fi făcut cu atâta zel. Preoţii catolici din departamentul Haute-Garonne, unde am fost ales deputat la Convenţie, cei din departamentul Hérault.

Moniteur din 20 brumar, anul II (30 noiembrie 1793)

* * *

INSTRUCŢIE OFICIALĂ INCITÂND LA PROPAGANDA ANTIRELIGIOASĂ

Către societăţile populare

Au izbucnit tulburări religioase; e rolul vostru să faceţi să nu aibă urmări, e rolul vostru, societăţi populare, voi sunteţi vatra în care opinia se făureşte, creşte şi se purifică.

Voi aţi făcut totul pentru patrie, ea aşteaptă de la voi totul. Vă cheamă să fiţi, într-un anume fel, dascălii unei noi instruiri. Instruirea formează opinia. E torţa opiniei care a smuls şi a aruncat în foc măştile de pe chipul conspiratorilor, torţa opiniei va lumina pe cei slabi, rătăciţi sau corupţi, e torţa care pune piedici sigure sub paşii lor.

Fie ca spada justiţiei să răzbune umanitatea de nenorocirile pe care aceşti perverşi le atrag asupra sa, de nenorocirile şi mai mari pe care ar vrea să i le pregătească.

Dar, în acelaşi timp, să aducem pe calea adevărului, prin limbajul raţiunii, mulţimea care se află în eroare, pradă intrigii, numai pentru că e lipsită de lumină.

Cu cât convulsiile fanatismului, pe cale să-şi dea duhul, sunt mai violente cu atât trebuie să fim mult mai circumspecţi.

Să nu-i dăm arme, înlocuind instruirea cu violenţa.

Să fiţi pătrunşi de acest adevăr, nu putem comanda conştiinţelor.

Există superstiţioşi de bună credinţă, fiindcă există spirite slabe, pentru că, în trecerea rapidă de la superstiţie la adevăr ei sunt cei care au meditat şi au depăşit toate prejudecăţile, ţinându-se la înălţime. Cei rămaşi în urmă au nevoie, la rândul lor, de încurajare pentru a înainta. A le inocula frica, înseamnă a-i face să dea înapoi, sunt bolnavii care trebuie vindecaţi, încurajându-i, făcându-i să-şi recapete puterea printr-un tratament forţat.

Societăţi populare, trebuie să reduceţi la neant fanatismul, să opuneţi miracolelor mitului, miracolele libertăţii; victimelor orbirii, martirii raţiunii; infantilismului bigot, conduita sublimă a lui Marat, Pelletier, Châlier; mascaradelor bisericeşti, pompa sărbătorilor noastre naţionale; cântărilor lugubre ale preoţilor,

imnurile libertății; chemării la rugăciune, iubirea de muncă, faptele frumoase și actele de binefacere.

Până acum, orice cult religios a fost o eroare scornită de ambiția unor impostori, consacrată prin înclinarea nativă a omului de a se apropia, de a se reuni pentru a se ruga cerului, prin jurăminte unanime, spre a primi un ajutor supranatural care să-l scape de nevoi și de marile nenorociri.

Aparținem la o grupare religioasă din obișnuință.

Instruirea face totul și mâna părinților noștri
Înscrie în inimile noastre slabe cele dintâi litere
Pe care timpul și puterea exemplului le întipărește
Și pe care numai Dumnezeu le poate șterge.

E atât de adevărat că nu putem readuce mintea și inima la adevăr, fără un impuls puternic, o dată ce a fost exilat din univers.

Adevărul este totuși sufletul naturii, este esența celor mai frumoase realizări umane.

Dar omul, creat pentru lucruri mari, se lasă lesne purtat de entuziasm; iată sursa erorilor sale.

Înainte de a fi învățat să distingă adevăratele sentimente, vicleni abili și răi au pus stăpânire pe inima sa. I-au aprins inima prin exagerări, au legat-o prin onoruri și au înfricoșat-o prin teroare. De aici, dificultatea de a șterge prejudecățile atât de adânc înrădăcinate în conștiința sa. De aici, efortul necesar de a o aduce la punctul de pornire. Când natura ne este aproape, când datoria devine penibilă, fiți constanți și succesul vă este asigurat.

Prin energia libertății, pe calea filosofiei, să grăbim triumful rațiunii.

Să întoarcem în avantajul rațiunii entuziasmul care a slujit să o reducă la neant. Această revoluție a făcut progrese nesperate în domeniul ideilor. Din momentul în care adevărul a făcut primii pași, marșul său e rapid, nimic nu-i mai poate sta în cale.

Depinde de noi să profităm de acest moment propice.

Să nu uităm că avem rareori acest prilej. De mii de veacuri, momentele faste ale tuturor popoarelor nu se compară cu momentul care se realizează astăzi.

Întemeietori ai libertății și egalității, ne mai lipsește o palmă de loc ca să ajungem la victorie; ați învins despotismul, ați doborât colosul credinței deșarte; cel dintâi atlet al regalității.

Superstiția, făcând oamenii stupizi, slabi și creduli, îi face să piardă orice sentiment al demnității; astfel teocrația și servitutea mărșăluiesc împreună mereu.

Am rupt lanțurile, împliniți această operă măreață, profitând de entuziasmul spiritelor.

Oratorii voștri să tune și să fulgere contra minciunii, ipocriziei și imoralității.

Din adunările voastre să izvorască lumina; îndreptați opinia pe drumul său cel adevărat.

Vârâți spaima în inimile celor care instigă la fanatism, vărsați-vă balsamul în inimile victimelor fanatismului.

Mai ales, în discuțiile voastre, fiți atenți mai mult la principii decât la indivizi. Viclenilor plini de abilitate le convine uneori să fie atacați, ca să provoace conflicte; elocvenți și abili, se țin tari, având aerul că luptă contra persecuției. Focul dezbaterilor incită personalități, incriminări și injurii. Acest tip de dezbatere devine întotdeauna nepolitică, numai pentru a face să revină în văzul lumii oameni care ar fi trebuit să cadă în uitare. De altfel, prin întorsături retorice, impostorul abil termină adeseori prin a obține aplauze, prin a inspira măcar un dram de încredere.

Dar când deliberarea duce la demonstrarea erorii în sine, fiind convingătoare, impostura se arată în plină lumină, e reprimată curajos, nimeni nu îndrăznește să ridice glasul, iar dacă se pronunță se trădează singur.

Aduceți evidența în toate mințile, luminați, împliniți, influențați; nu dați atenție altei forțe decât instruirea; rațiunea este arma cea mai puternică a omului de bine. Voi ați încercat-o, folosiți-o acum în favoarea umanității. Extirpați germenii discordiei, ștergeți toate urmele orbirii și, în curând, norii și furtuna fanatismului vor dispărea înaintea soarelui rațiunii.[1]

* * *

PRIMELE DECRETE ANTIRELIGIOASE

A începe prin a face să dispară din cadrul Bisericii *Corpul Religios* și a priva pe ceilalți ecleziaști de mijloacele de subzistență, sub pretextul *nevoilor Statului; a lăsa să se ruineze cu zgomot surd edificiul*, a folosi în fine *forța majoră*, a chema *Herculii* și *Belerofonii*[2]...: acestea erau mijloacele combinate de retori pentru a răsturna toate Altarele Creștinismului. A înlocui Altarele închinate lui Iisus Cristos prin cultul

---

[1] *Les Actes du gouvernement révolutionnaire, 23 août 1793-27 juillet 1794*, culegere de documente reunite de către Augustin Cochin, publicate pentru *Société de l'histoire de France* (serie ulterioară anului 1789) de către Michel de Boüard; t. II, Paris, Honoré Champion, 1934, n. 447, p. 252-256.

[2] Eroi ai mitologiei grecești, care îndeplinesc munci care depășesc condiția umană. *A chema Herculii și Belerofonii*, înseamnă a pune în mișcare forțe universale, fără a fi capabil să le stăpânești.

marelui lor arhitect al universului, a înlocui Evanghelia cu *lumina* Lojilor, pe Dumnezeul Revelației cu Dumnezeul pretinsei lor *rațiuni:* acestea erau misterele cele mai moderate ale Lojilor masonice oculte.

A imagina, a substitui Creștinismului noile religii, a le da poporului, așteptând să se obișnuiască și să se lipsească de celelalte; în numele egalității și al libertății, să devină *puternici și formidabili,* să fie apoi *legați de mâini, a subjuga, a înăbuși* tot ceea ce putea încă să se împotrivească imperiului impietății și al ateismului: acestea sunt jurămintele și urzelile lui *Epopte,* ale *Regentului,* ale *Magului*[1], ale *Iluminaților.* Le-am văzut codul, le-am auzit jurămintele; în toate aceste urzeli ale sectelor conspirative, care este actul al cărui obiect Revoluția nu l-a împlinit?

Jurămintele Religiei sunt mai întâi suspendate și în curând abolite; Clerul deposedat de proprietate; toate fondurile Bisericii convertite în asignați pentru plata datoriilor; toate vasele sacre furate și profanate, tot aurul și argintul Templelor, până la clopotul care suna să cheme poporul la Serviciul divin, convertite în lingouri pentru a-i plăti pe spoliatorii înșiși; și nu sunt decât primele încercări ale acestui război dus de Revoluție contra Bisericii Creștine. Îi mai rămâne acestei Biserici credința, adevărata sa comoară; și Mirabeau a spus că această comoară trebuie să-i fie luată: dacă Franța nu e *decatolicizată,* Revoluția nu e consolidată. Această decizie e urmată de decretele unei *constituții* numite *civile,* care constituie codul Clerului și care pune bazele schismei și ale apostaziei. Este cea dintâi Religie inventată pentru a obișnui poporul să se lipsească de religie. Bazată pe principiile egalității și ale libertății revoluționare, aceasta consfințește poporul suveran în Sanctuar, așa cum devenise suveran al Tronului, dând acestui popor suveran dreptul pe care Evanghelia îl rezervă Părinților. Este religia lui Camus, a apostatului de Ypres și a schismei de la Utrecht, de multă vreme anatemizată. În ciuda tuturor lucrurilor dinafară, Episcopii francezi și pastorii s-au folosit de viclenie și de artificii; riscându-și capul, refuzau jurământul de apostazie; curând, toți acești părinți fideli goniți din bisericile lor, din scaunele lor, acoperiți de calomnii și ultragiați, resimt toate promisiunile Comitetelor de legislatori: *îndrăzniți totul contra Clerului și vă vom susține.* Deja cultul național nu este decât cel al sperjurului și al intruziunii; fiecare adevărat preot al lui Iisus Cristos e alungat din Templul său; cei din Nîmes și din Avignon sunt deja masacrați; iar cel care jura să *distrugă* chipul lui Iisus Cristos, nevăzând în Evanghelie decât sclavie, cel care a îndrăznit să deschidă Revoluția prin ideea de a scoate din Franța Religia lui Iisus Cristos, se bucură de triumf și de apoteoză! Și cel mai minunat Templu pe care Franța l-a închinat lui Iisus Cristos slujește de moschee lui Voltaire, Jean-Jacques, Mirabeau, devenind Panteonul zeilor pe care Franța i-a ales dintre corifeii impietății sale[2].

---

[1] Diverse figuri de inițiere în lumea esoterismului.

[2] Panteonul, aflat în fața bisericii Sainte-Geneviève.

* * *

INTERPRETAREA LIBERTĂȚII CULTULUI GARANTATĂ DE CONSTITUȚIE

Constituția din 1793 garantase libertatea cultului. Interpretările care se dădeau puteau reduce această asigurare foarte democratică la o cochilie goală. Iată semnificația libertății inviolabile a cultului, după părerea unui membru al Convenției:

Lequinio către vandeeni

„Toate cultele sunt libere. Cel dintâi dintre drepturile omului este dreptul de a gândi liber, străduindu-se să aducă omagiu zeului făurit de imaginația lui. Nu este liber cel care este amețit de discursurile altuia. Nimeni nu are dreptul să predice absurdități și cel care o face devine refractar legii care consacră libertatea cultelor, pentru că vrea prin magia elocvenței să-i forțeze pe alții să practice cultul său. Orice om care își ia dreptul de a răspândi maxime religioase violează Constituția republicană. Pentru ca libertatea cultelor să existe în toată plenitudinea sa, e interzis oricui să predice sau să scrie în favoarea oricărui cult sau opinie religioasă, oricare ar fi aceasta, sub pedeapsa de a fi arestat pe dată ca dușman al constituției republicane și deferit tribunalului revoluționar."[1]

* * *

MIZA IDEOLOGICĂ A NOULUI CALENDAR

Hebertiștii[2] nu mai puteau scandaliza prea mult o adunare care a decis abolirea erei creștine, spre a face să pună ordinea unor timpuri noi la temelia Republicii ștergând numele lui Iisus Cristos. Nimic nu o dovedește mai mult ca această tentativă prin care Revoluția se impunea ca o nouă religie. Noul calendar,... votat la 5 august 1793, fixa începutul anului la 22 septembrie, zi care marchează echinocțiul de toamnă. Împărțirea în decade înlocuia săptămâna obișnuită. Se dau lunilor anului sensuri filosofice, numindu-le: Justiție, Egalitate etc. Doar două luni făceau excepție: luna iunie, care se numea *Jurământul de la Jeu de Paume;* iulie era dedicată căderii Bastiliei. Aceste denumiri ale lunilor au fost schimbate în ședința din 3 noiembrie, pe baza raportului lui Fabre d'Eglantine, care a determinat

---

[1] Augustin BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme,* t. V, p. 129-132.

[2] În sânul facțiunii Montagne, facțiunea lui Jacques Hébert. Robespierre i-a stigmatizat cu numele de *Exagerați*, din cauza lipsei lor de măsură în impunerea măsurilor revoluționare.

adunarea să adopte o nomenclatură mai puțin abstractă, destinată a aminti succesiunea anotimpurilor. De aici numele poetice de *vendémiaire, nivôse, germinal, thermidor*[1]. Ideea care a inspirat această inovație atât de îndrăzneață apare cu o mare precizie din cuvintele lui Fabre d'Eglantine: „O lungă obișnuință, zice el la început, a umplut memoria unui popor de un număr considerabil de imagini venerate multă vreme și care sunt și astăzi sursa erorilor sale religioase; este, deci, necesar să înlocuim aceste viziuni ale ignoranței cu realitățile rațiunii și cu prestigiul sacerdotal al adevărului naturii." Oratorul mărturisea deschis că voia să oprească influența preoților care au găsit un mijloc sigur pentru a lucra asupra imaginației poporului, legând principalele sărbători religioase de succesiunea anotimpurilor. Fiind vorba de ziua morților, „nu era decât un teatru plin de veselie și de prospețime pe care îl jucau într-o adevărată farsă, când dispăreau zilele călduroase, când un cer trist și sur ne umplea inimile de tristețe. În aceasta perioadă, profitând de faptul că natura își lua rămas bun, ne plimbau la serbările care proliferau, neruşinarea lor imaginând tot ce era mai mistic cu putință pentru cei predestinați - adică imbecili - și mai teribil pentru cei păcătoși - adică clarvăzători. Din contră, sărbătoreau Ziua-Domnului în cele mai frumoase și mai efervescente zile ale anului, iar rugile destinate binecuvântării câmpurilor în luna mai, în momentul în care soarele de abia născut nu sorbise încă roua și prospețimea aurorei." Fabre d'Eglantine opunea acestui calendar religios calendarul său agricol, destinat și el a avea un impact asupra imaginației poporului, dar în sens contrar, prin imagini mărețe. Anul urma să se încheie prin cinci mari sărbători desemnate sub numele grăitor de *sanculotide*, care ar fi ocupat zilele suplimentare căzute din împărțirea zecimală. Erau sărbătorile inteligenței, ale geniului, ale muncii, ale acțiunii, ale recompensei și, în fine, ale opiniei, un fel de saturnalii în care dădeau curs liber satirei îndreptate contra magistraților. Trebuia să fie un fel de judecată de apoi a anului, prin ridiculizare. Propunerile lui Fabre d'Eglantine au fost votate cu entuziasm, însoțite de considerații deloc pioase. Convenția era cu totul decisă a se considera un consiliu al Filosofiei, decretând credințele, făcându-și probleme de conștiință tot atât de puțin ca și conciliile vechii Biserici. A schimba astfel tradițiile religioase ale unui popor însemna inaugurarea celui mai insuportabil despotism, confuzia absolută între temporal și spiritual, însemna instituirea a ceea ce am putea numi, pe drept cuvânt, islamismul impietății. Convenția, care își zicea liberală, reînvia în felul său teocrația în ceea ce are mai intolerant, împrumutând de la aceasta totul în afară de Dumnezeu pe care nu îl mai voiau[2].

---

[1] Iată lunile calendarului revoluționar: vendémiaire (22 IX - 21 X), brumaire (22 X - 20 XI), frimaire (21 XI - 20 XII), nivôse (21 XII - 19 I), pluviôse (20 I - 18 II), ventôse (19 II - 20 III), germinal (21 III - 19 IV), floreal (20 IV - 19 V), prairial (20 V - 18 VI), messidor (19 VI - 18 VII), thermidor (19 VII - 17 VIII), fructidor (18 VIII - 16 IX) (n. e.).

[2]. Edmond DE PRESSENSE, *L'Eglise et la Révolution*, Paris, 1889, p. 317-319.

IX

ARTELE ŞI EDUCAŢIA

CONSTATERE INTOLERABILĂ ASUPRA ARTELOR ÎN FRANŢA, FĂCUTĂ DE MARIE-JOSEPH CHENIER ÎNSUŞI

Membru al Convenţiei, Chénier figura printre ideologii grupului numit Montagne; a contribuit din plin la organizarea sărbătorilor naţionale, pentru care a scris câteva versuri proaste, făcând parte dintre învingătorii din Termidor. Zelul său revoluţionar nu-l face să închidă ochii asupra stării lamentabile a artelor în patria sa[1]*. Chénier atinge un fel de comic discordant când exaltă în artişti de mâna a treia pe viitorii fenicşi ai artei revoluţionare, pentru ca lipsa de gust să triumfe până la capăt. Acest discurs datează din 28 septembrie 1794.*

Raport făcut la Convenţia naţională, în numele Comitetului instrucţiunii publice, asupra sărbătorii decretate pentru 10 vendemiar, de către Marie-Joseph Chénier, deputat în departamentul Seine-et-Oise, la 7 vendemiar, în al 3-lea an al Republicii unice şi indivizibile.

Cetăţeni reprezentanţi, când instrucţiunea publică speră să renască, în momentul în care Convenţia naţională se pronunţă cu tărie în favoarea artelor mult timp frustrate de amorul propriu tiranic[2], în favoarea ştiinţelor persecutate şi disprețuite de ignoranţa dominatoare, e necesar, e momentul să imprimăm

---

[1] Apropo de starea lamentabilă nu doar a artelor ci şi a instrucţiunii publice, vezi raportul lui Henri Grégoire din 31 mai 1794, *Sur les destructions opérées par le vandalisme*, la pagina 24: „Educaţia naţională nu oferă decât ruine; mai rămân douăzeci de colegii agonizante; din aproape şase sute de districte, numai şaizeci şi şapte au câteva şcoli primare şi din acest număr numai şaisprezece sunt într-o stare pe care am putea-o numi în cel mai bun caz satisfăcătoare. Această lacună, durând de şase ani, a făcut aproape să se prăbuşească moravurile şi ştiinţa."

[2] Aluzie la Robespierre, care a reglat în cele mai mici detalii sărbătoarea recentă a Fiinţei supreme (10 iunie 1794).

sărbătorilor naționale un caracter solemn, să lăsăm fleacurile, imaginile sterile, nedemne de geniul poporului și de talentele care roiesc în jurul carului libertății. Aceasta este dorința voastră, reprezentanți, iar Comitetul instrucțiunii publice e animat de aceeași dorință. Însărcinat de voi să se ocupe de celebrarea lui 10 vendemiar, sărbătoare legată de victoriile rapide ale armatelor noastre, de curățarea întregului teritoriu republican, trebuie să vă raporteze întocmai despre piedicile întâlnite în cale. Simțiți, fără îndoială, necesitatea de a stabili prompt mijloace de îndeplinire vaste, dar simple, a căror desfășurare facilă corespunde majestății poporului suveran.

Comitetul instrucțiunii publice a fost penibil afectat, comparând grandoarea evenimentelor destinate sărbătorilor naționale și slăbiciunea, ca să nu zic nulitatea resurselor create până acum pentru celebrarea lor. Comitetul vede, pe de o parte, războinicii noștri victorioși în centrul Republicii și în toate punctele de frontieră; telegraful devenit, cu fiecare zi mai mult, un semnal de triumf anunțând zilnic un nou succes al armatelor și, în același timp, aducând armatei o nouă dovadă a recunoștinței naționale: dar, în toiul acestor miracole vede, pe de altă parte, artele paralizate, talentele multă vreme descurajate; nici un monument durabil și puternic asemenea libertății, doar lucruri incoerente; schițe lipsite de demnitate, inscripții în care rațiunea și limba franceză sunt degradate, un despotism capricios și pueril înlănțuind gândirea artiștilor, planuri bizare fără originalitate, dure fără energie, fastuoase fără veritabilă bogăție, monotone fără unitate; sărbători într-un cuvânt uriașe în obiectul lor, mărunte în execuție, care nu oferă nimic impozant decât prezența poporului care a voit Republica și a Convenției care a întemeiat-o.

Sectanții noului Omar au făcut tot soiul de aranjamente pentru a nărui instrucțiunea publică în Franța; de unde rezultă faptul că sărbătorile noastre naționale nu au avut și nu pot să aibă caracterul august care li se cuvine. De fapt, totul depinde de instrucțiunea publică. Fără gimnastică, de exemplu, care făcea farmecul jocurilor publice la Atena și Lacedemonia, nu vă lăudați că veți avea vreodată sărbători cu un scop util și care să se bucure de un mare interes. Fără arene vaste, acoperite, nu veți obține niciodată demonstrații de gimnastică. Cât despre jocurile scenei, acestea nu pot fi complete în teatre strâmtorate ca ale noastre, în care descoperim adeseori ignoranța și delirul, atâta vreme cât neștiutori puerili dirijează Comisia instrucțiunii publice, deveniți *deja* cenzori *regali*, care înăbușă, spionează cu o grijă ieșită din comun germenii rațiunii și ai libertății din operele dramatice. Lycurg vedea banchetele civice drept principalul mijloc de a strânge nodurile firului care îi unea pe toți membrii societății. Pentru prim oară, vom îndrăzni să gândim ca Lycurg? Poate că rezultatul firesc al celor adoptate la Paris nu prevedea o diviziune generală, cum ne-am temut *cu oarecare ușurință*;

poate, nici nu e sigur că au fost în solda lui Pitt[1], cum vi s-a spus în bătaie de joc. E mai puţin elocvent, dar e drept să spunem că nu vor trebui adoptate decât în momentul în care nu ne va mai fi teamă de mărirea preţurilor şi de raritatea mijloacelor de subzistenţă.

Cât despre artele literaturii, se striga sus şi tare contra oamenilor de litere care nu lucrau pentru sărbătorile naţionale şi erau persecutaţi cu sârguinţă cei care, din primele zile ale Revoluţiei, se dedau la această treabă cu atâta zel. În celelalte arte, în pictură, în sculptură şi în arhitectură, toate talentele recunoscute se ascundeau în fundul atelierelor, unii suferind în închisori; o mână de intriganţi josnici îi calomniau, risipind în eseuri mizerabile şi în decoraţii frivole sumele care ar fi putut servi pentru a înălţa monumente nepieritoare. Numai sărbătoarea de 10 august 1793 (după vechiul stil), de pe urma căreia nu au rămas decât gipsuri şi zdrenţe, a costat naţiunea douăsprezece mii de lire. Această sumă ar fi fost de ajuns pentru a susţine o sută de artişti merituoşi şi pentru a plăti treizeci de capodopere, în marmură şi în bronz, care şi peste douăzeci de secole ar fi decorat sărbătorile naţionale.

O singură instituţie, fruct al Revoluţiei, a reuşit să scape dintre ruinele artelor. Susţinut de oameni întreprinzători şi de instinctul patriotic al unei mulţimi de artişti celebri, Institutul naţional de muzică pare să fi oferit geniului ultima plută de salvare de la naufragiu. Acesta a adus şi aduce în fiecare zi mari servicii Revoluţiei. Zadarnic câţiva invidioşi notorii voiau să pună piedici în organizarea lui provizorie, vrând să-l distrugă; Convenţia nu va lăsa să decadă această instituţie utilă, care trebuie să ridice la cea mai înaltă perfecţiune o artă atât de onorată de către legislatorii şi filosofii greci, o artă cu adevărat populară, cea mai democratică dintre toate artele, al cărei farmec înfrumuseţează însăşi poezia şi a cărei puternică energie naşte şi celebrează victoriile.

Cântece republicane şi jocuri scenice, iată pentru moment ce se organizează cu ocazia sărbătorilor naţionale; nu în cinci zile se pot crea mijloace grandioase de realizare; dar Comitetul instrucţiunii publice pregăteşte acest lucru cu grijă, printr-o muncă remarcabilă, care uneşte o mulţime de instituţii particulare şi care merită un examen susţinut prin studii preliminarii şi profunde.

Nu vă îndoiţi, reprezentanţi, somnul artelor în Franţa nu este un somn de moarte. Bărbaţi destoinici din toate genurile artei au scăpat de spada ucigătoare a Vandalului; cu toţii au gemut, au suferit, dar nu au fost sugrumaţi. Armoniosul

---

[1] Pe atunci prim-ministru britanic; la 1 august 1793, Barère a citit la tribună o „scrisoare englezească", care vorbea de un vast complot urzit de Pitt pentru a dezorganiza Franţa, prin manipularea schimburilor, încurajarea insurecţiei în provincii... Această scrisoare era un fals (nedemascat încă la vremea când Chénier citea raportul său), dar, de atunci, Pitt apărea în toate discursurile publice ca suma instigatorilor tuturor opozanţilor la regim.

Lebrun cântă încă Libertatea, traducătorul *Georgicelor* își exercită în tăcere talentul său corect și pur; La Harpe și Ducis nu au părăsit scena tragică. Vien, Regnault, Vincent nu și-au azvârlit pensulele; Gossec, Mehul, Cherubini, Lesueur, nu și-au sfărâmat lira. Houdon, Jullien, Pajou mai țin în mână dalta care a însuflețit în marmură geniul lui Voltaire, La Fontaine și Pascal.

Dacă există în Republică talente căzute în stupoare și încremenire, un singur cuvânt, un singur semn din partea Convenției naționale îi va scoate din această letargie pasageră, în care poate interesul siguranței lor i-a reținut atâta timp; chiar aceste scurte reflecții prezentate de Comitet le vor aduce în inimă cea dintâi dintre consolări, speranța. E timpul ca în Republică geniul să poată exista fără să i se pună opreliști în cale; e timpul ca talentele dispersate, înspăimântate, să se adune frățește sub acoperământul protecției naționale; atunci, și numai atunci, vom avea sărbători și monumente demne de popor: căci geniul are nevoie de libertate și libertatea are nevoie de geniu.

HENRI GREGOIRE[1], RAPORT ASUPRA DISTRUGERILOR OPERATE DE VANDALISM (14 FRUCTIDOR AN II, 31 AUGUST 1794)

În august 1794, lichidarea patrimoniului francez înainta cu rapiditate, fie prin distrugerea directă a operelor prestigioase, fie prin vânzarea lor pe piețele străine. Arătându-se dușman al culturii existente, regimul își demonstra prin aceasta caracterul său obscurantist, iar adversarii săi nu se sfiau să le-o amintească. La astfel de critici va răspunde Grégoire în raportul pe care îl va citi. Dar acest raport depășește cu mult o simplă justificare pragmatică a noului regim. Se vede atitudinea ideologică, din moment ce acest preot apostat justifică distrugerea „patrimoniului despotismului", care nu a produs nimic altceva decât o artă decadentă și degenerată[2]. Prin aceasta înțelegem legitimarea unui anume tip de iconoclasm, pentru a condamna distrugerea patrimoniului libertății, singurul demn de a fi conservat. Dar Grégoire merge și mai departe. Distincția a priori *atemporală între „arta libertății" și „arta despotismului" se va întrupa în noul regim, în Republica franceză văzută ca o ipostază temporală a libertății. Aceasta din urmă va deveni* ipso facto *refugiul artei libere: de unde politica*

---

[1] Henri Grégoire (1750-1831); preot în dioceza de Nancy, unul dintre principalii artizani ai Constituției civile a clerului; episcop constituțional de Blois, este ales deputat de Loire-et-Cher la Convenție; el va aproba execuția lui Ludovic al XVI-lea (a se vedea articolul despre Grégoire în *Dictionnaire des conventionnels* de Kuscinski, Brueil-en-Vexin, 1793); dezaprobând concordatul, a trebuit să demisioneze în 1801.

[2] Ne apropiem aici de categoriile utilizate de nazism.

de a prăda sistematic popoarele „sclave" (se desemnează prin aceasta nu mai puţin decât Belgia şi Italia) care nu sunt demne de a conserva monumentele artei lor. Distincţia ideologică între cele două tipuri de artă îmbină în aceeaşi justificare iconoclasmul revoluţionar şi prădarea ţărilor cucerite.

A distruge toate monumentele care onorează geniul francez şi toţi oamenii capabili să lărgească orizontul cunoaşterii, a provoca aceste crime, apoi a face procesul revoluţiei spre a ni le atribui, într-un cuvânt, a ne considera barbari, apoi a striga naţiunilor străine că am fost mai răi decât acei musulmani care calcă cu dispreţ peste ruinele majestuoasei antichităţi: aceasta era una dintre ramurile sistemului contrarevoluţionar.

A dezvălui acest plan conspirativ, înseamnă a-l dejuca. Cetăţenii vor cunoaşte capcanele întinse loialităţii lor; vor semnala aceşti emisari străini peste care va trece tancul revoluţionar zdrobindu-i. O hoardă de bandiţi au emigrat, dar artele nu vor emigra; la fel ca noi, acestea au o patrie şi vom transmite această dublă moştenire posterităţii...

Romanii, deveniţi stăpâni ai Spartei, au avut ideea inventivă de a tăia la Pecile peretele dur pe care se afla o frescă magnifică. Am văzut că a ajuns la Roma fără să fi suferit urmările acestei operaţii atât de violente.

Mai mult decât romanii... noi avem dreptul să spunem că, luptând contra tiranilor, protejăm artele. Vom colecţiona monumentele din toate colţurile călcate în picioare de armatele noastre victorioase. Pe lângă planşele faimoasei hărţi a lui Ferrati, au sosit din Belgia douăzeci şi două de lăzi pline cu cărţi şi alte cinci pline cu obiecte ştiinţifice: se află aici manuscrisele luate de la Bruxelles în războiul din 1742, care au fost înapoiate prin stipularea expresă a tratatului de pace din 1769.

Republica a achiziţionat prin forţa curajului ceea ce cu sume imense Ludovic al XVI-lea nu a reuşit niciodată să obţină. Crayer, Van Dyck şi Rubens sunt pe drum spre Paris, iar şcoala flamandă se ridică în masă, ca să vină să ne împodobească muzeele...

Franţa este cu adevărat o lume nouă. Noua organizare socială are un caracter unic, inexistent de-a lungul veacurilor; şi poate încă nu se observă că, pe lângă bogăţia materialul dedicat cunoştinţelor umane, prin efectul revoluţiei Franţa posedă în exclusivitate o mulţime de elemente, de combinaţii noi luate din natură şi inepuizabile mijloace profitabile renaşterii sale politice.

Caracteristicile originale se vor înmulți. Ne vom distanța tot mai mult, dar vom face tot mai multe descoperiri. Ne vom apropia de simplitatea greacă, dar nu vom păși servil pe urmele sale: căci, se zice că dacă nu vrei să fii imitat, trebuie să fii imitator: depășim rareori ceea ce admirăm.

Poezia lirică și pastorală vor renaște, fără îndoială, la un popor care are sărbători și care face cinste brazdei plugului. Arta teatrală nu a avut nicicând șansa de a parcurge o astfel de carieră. Istoria nu oferă nici un subiect care să egaleze ultima conspirație redusă la neant. Astfel, plăcerile vor fi un resort util în mâinile guvernului, iar artele plăcute vor deveni arte utile...

Roma modernă nu mai are mari oameni, dar obeliscurile, statuile sale, atrag privirile lumii savanților. Astfel, un englez a cheltuit două mii de guinee pentru a merge să viziteze monumentele care decorează malul Tibrului. Desigur, dacă armatele noastre victorioase vor intra în Italia, răpirea lui Apollo de Belvedere și a lui Hercule de la Farnese va fi cea mai strălucitoare cucerire. Grecia a decorat Roma; dar capodoperele republicii Grecia trebuie să decoreze patria sclavilor? Republica franceză trebuie să le acorde ultimul lor domiciliu.

Filip macedoneanul zicea: „Voi reuși mai repede să cuceresc Sparta luptătoare, decât Atena savantă"; să reunim deci curajul Spartei și geniul Atenei; fie să vedem izvorând fără oprire torente de lumină din Franța, iluminând toate popoarele și incendiind toate tronurile. Faptul că tiranii se tem de lumină este dovada incontestabilă că ea este necesară republicanilor: libertatea este fiica rațiunii cultivate, nimic nu este mai contrarevoluționar decât ignoranța; trebuie să o urâm așa cum urâm regalitatea.

Să înscriem, dacă e cu putință, pe toate monumentele, să gravăm în toate inimile această sentință: „Barbarii și sclavii detestă științele și distrug monumentele artei; oamenii liberi le iubesc și le păstrează."

* * *

BAZELE IDEOLOGICE ALE DEVASTĂRILOR REVOLUȚIONARE

Acest discurs urmează la trei săptămâni după discursul lui Grégoire, Sur les destructions opérées par le vandalisme. *Găsim aici o manieră de a afirma și mai clar doctrina „patrimoniului libertății".*

Convenţia naţională, şedinţa celei de a patra *sansculotide*, a anului al II-lea (20 septembrie 1794)

Guyton-Morveau. Anunţ Convenţia că a sosit prima tranşă a superbelor tablouri adunate din Belgia; au fost însoţite de un locotenent de husari, membru al comisiei formate de reprezentantul poporului pentru a le colecţiona şi transporta la Paris: căci astăzi armatele Republicii oferă prin bravii săi soldaţi nişte oameni instruiţi, care se disting prin cunoştinţele lor în toate domeniile. Cer ca acest ofiţer să fie admis la bară pentru a aduce prin această colecţie un omagiu Convenţiei naţionale.

Luc Barbier, locotenent în al cincilea regiment de husari. Reprezentanţi ai poporului, roadele geniului sunt patrimoniul libertăţii şi acest patrimoniu va fi mereu respectat de armatele de cetăţeni. Cea din Nord a trecut prin foc şi sabie pe tirani şi partizanii lor; dar a păstrat cu grijă mulţimea de capodopere ale artei pe care, în fuga lor grăbită, despoţii coalizaţi le-au lăsat în mâinile noastre. Prea multă vreme aceste capodopere au fost mânjite de servitute: urma lăsată de oamenii celebri trebuie să rămână în sânul popoarelor libere urma lăsată de oamenii celebri; văicărelile sclavilor sunt nedemne de gloria lor şi onorurile regilor le tulbură pacea mormântului.

Operele nemuritoare pe care ni le-a lăsat penelul lui Rubens, Van Dyck, şi alţi fondatori ai şcolii flamande nu se mai află pe pământ străin; reunite cu grijă, prin ordinul reprezentanţilor poporului, sunt astăzi depuse în patria artelor şi a geniului, în patria libertăţii şi a egalităţii sfinte, în Republica franceză.

Acolo, în Muzeul naţional, vor veni, de acum înainte, străinii să se instruiască; omul sensibil va veni să verse lacrimi în faţa producţiilor veacurilor trecute, iar artistul devorat de focul geniului va veni să se inspire după modele pe care penelul său bărbătesc, liber de lanţurile despotismului, le va putea întrece.

Reprezentantul poporului Richard mi-a încredinţat misiunea de a anunţa sosirea noilor comori tocmai pentru a face cunoscut Republicii că ordinea şi disciplina domnesc în armată; pentru a face cunoscută tuturor prada cu care s-a îmbogăţit Franţa; în fine, pentru a face cunoscut Convenţiei naţionale respectul pe care l-a arătat armata de Nord faţă de producţiile artistice. Am adunat şi am însoţit până aici tablourile cele mai preţioase, iar altele vor sosi rând pe rând.

Vă cer, cetăţeni reprezentanţi, să ordonaţi a se lua măsurile necesare pentru a le plasa, pe măsură ce vor sosi, în depozitele care le sunt destinate, ca astfel, eliberat de misiunea mea, să mă pot întoarce să lupt contra despoţilor. Trăiască Republica! (*Se aplaudă*).

* * *

Putem, oare, să credem că acest limbaj aparţine unui exaltat ale cărui exagerări n-ar fi fost suportate de cei din Convenţie decât disimulând cu greu ruşinea pe care ar fi trebuit să le-o inspire? În nici un caz; regăsim această lipsă de măsură cu fiecare ocazie oferită presei pentru a vorbi despre jaful armatelor republicane; astfel în Décade Philosophique *din 17 vendemiar anul III (8 octombrie 1794): „Este o mare cucerire cea a operelor de geniu! Singura demnă de un popor prieten al artelor... prima cucerire a Belgiei*[1] *a fost destructivă şi derizorie. Ne-a înghiţit comorile şi floarea armatelor; câţiva jefuitori s-au îmbogăţit, dar nimic nu va despăgubi republica de pierderile suferite. Capodoperele de artă au rămas acolo. Ca să revină în adevărata lor patrie, nu trebuia decât o nouă cucerire, purtată din alte motive şi mânată de un alt suflu. Parisul trebuie să fie în Europa metropola artelor... Anvers, Gand, Bruxelles îi trimit drept tribut tot ceea ce penelul lui Rubens şi al lui Van Dyck au produs mai sublim. Se află în drum spre noi mai mult de o sută de tablouri celebre."*

Dacă îndoiala persistă încă, după aceste cuvinte fanatice nu mai rămânea decât intervenţia forţei armate pentru a încheia jaful; Guyton de Morveau, chimistul, reprezentant al Convenţiei naţionale pe lângă armata de Nord, a luat măsurile următoare, din 30 mesidor anul II (17 iulie 1794):

La Bruxelles, 30 mesidor anul II

Reprezentanţii poporului pe lângă armatele din Nord, din Sambre şi Meuse, informează că în ţările în care armatele victorioase ale republicii franceze au alungat hoardele de sclavi, plătiţi de tirani, există opere de pictură, de sculptură şi alte producţii de geniu; considerând că locul lor adevărat, pentru onoarea şi progresul artelor, este acolo unde se află oamenii liberi, decretează cele ce urmează:

Articolul I

Cetăţenii Barbier, locotenent în regimentul al 5-lea de husari şi Léger, adjunct al generalilor adjuncţi, au misiunea de a căuta şi aduna obiectele de acest gen care se află în mai sus numitele ţări.

Articolul II

Pentru a duce la îndeplinire misiunea lor, li se va da tot ajutorul şi asistenţa de către comandanţii militari.

---

[1] E vorba de prima invazie a Belgiei, de scurtă durată, în septembrie 1792? Nu, mai de grabă de cea făcută de armatele lui Ludovic al XV-lea în 1742 în timpul războiului de Succesiune al Austriei: astfel redactorul revoluţionar îl atacă pe regele Franţei pentru că nu a dat o lovitură clară, şi mai mult, în raport cu aceste vremuri obscure ale despotismului, progresul constă, după el, în a jefui cu neruşinare şi a-şi face din aceasta un titlu de glorie şi o onoare; iată efectul regenerator al Revoluţiei asupra oamenilor eliberaţi de lanţurile fanatismului şi ale tiraniei...

Articolul III

Magistraţii şi alţi ofiţeri publici, de asemenea, toate gărzile şi depozitarii sunt obligaţi să predea rechiziţiile, sub ordin de pedeapsă cu execuţia militară.

Urmează alte opt articole, toate semnate de reprezentantul Guyton de Morveau.

* * *

CREAREA UNUI OM NOU

Extras din Hippolyte TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, partea a II-a *La Révolution; Le Gouvernement révolutionnaire*, cartea a II-a, *Le Programme jacobin*, cap. I, nr. 8, Paris, Hachette, 1904.

Dacă e important să o predicăm adulţilor [*dogma republicană*], e şi mai important să le-o predăm copiilor; căci ei sunt mai uşor de modelat decât adulţii. Asupra acestor suflete încă flexibile putem avea mare influenţă, iar prin educaţia naţională *„avem în mâini generaţia care se naşte"*[1]. Nimic mai necesar şi nimic mai legitim. *„Patria*, zice Robespierre[2], *are dreptul să-şi crească copiii; ea nu poate lăsa această comoară pe seama orgoliului familiilor, nici al prejudecăţilor particularilor, hrană eternă a aristocraţiei şi a federalismului domestic care îngustează inimile, izolându-le. Noi vrem ca educaţia să fie comună şi egală pentru toţi francezii şi îi vom imprima un caracter măreţ, pe măsura guvernului şi a grandorii destinului Republicii noastre. Nu mai vrem să formăm domni, ci vrem să formăm cetăţeni."* Noi obligăm[3] institutorii şi institutoarele să elaboreze un certificat de civism, adică de iacobinism. O să le închidem şcolile, dacă predau „precepte sau maxime contrare moralei revoluţionare", adică conforme

---

[1] Conte de MARTEL, *Etude sur Fouché*, 157, sărbătoarea inaugurării bustului lui Brutus la Nevers.- *ibid.*, 222, sărbătoarea civică la Nevers pentru a onora valoarea şi moravurile. DAUBAN, Paris în 1794, Programul sărbătorii Fiinţei supreme la Sceaux. [Notele care urmează sunt din Taine.]

[2] BUCHEZ şi ROUX, XXXII, 375 (Raportul lui Robespierre, 18 floreal anul II). Danton a emis aceleaşi opinii, bazat pe aceleaşi argumente, în şedinţa din 22 frimar anul II (*Moniteur*, XVIII, 654). „Copiii aparţin Republicii înainte de a aparţine părinţilor... Cine îmi va spune că aceşti copii, educaţi prin egoismul taţilor, nu vor deveni periculoşi pentru Republică? Că trebuie să punem înainte raţiunea unui individ şi nu raţiunea naţională?... Cine poate să ignore pericolele care se nasc din această izolare veşnică? În şcolile naţionale copilul trebuie să sugă laptele republican...Republica e una şi indivizibilă, instrucţiunea publică trebuie să se raporteze la acest centru de unitate."

[3] Decret din 30 vendemiar şi din 7 brumar anul II.

moralei creştine. Copiii vor învăţa să citească după Declaraţia Drepturilor şi după Constituţia din 1795. Vom elabora[1] manuale sau culegeri republicane pentru uzul lor. „Îi vom face să cunoască virtuţile care fac onoare oamenilor liberi şi mai ales virtuţile Revoluţiei franceze, cele mai potrivite pentru a înălţa sufletele şi a le face demne de egalitate şi de libertate." Vom lăuda şi justifica în faţa lor 14 iulie, 10 august, 2 septembrie, 21 ianuarie, 31 mai. O să-i conducem la şedinţele municipalităţilor, ale tribunalelor şi „mai ales ale societăţilor populare; în aceste izvoare curate îşi vor consolida cunoaşterea drepturilor şi îndatoririlor lor, a legilor şi a moralei republicane" şi la intrarea lor în lume vor fi pătrunşi de toate maximele morale. Dincolo de opiniile politice, le vom fasona obiceiurile practice. Vom aplica planul amplu al educaţiei trasat de Jean-Jacques[2]. Noi nu vrem slăbănogi cultivaţi; în armată, „un regalist elegant cade la cea dintâi campanie", noi vrem tineri care rezistă la privaţiuni şi la oboseală, oţeliţi ca Emil, „printr-o meserie grea" şi prin exerciţii fizice. În ce priveşte acest aspect al educaţiei, încă nu avem decât proiecte, dar concordanţa schiţelor ajunge pentru a demonstra sensul şi forţa principiului nostru. „Toţi copiii, fără deosebire şi fără excepţie, zice Le Peletier de Saint-Fargeau[3], băieţii de la cinci la doisprezece ani, fetele de la cinci la unsprezece ani, vor fi crescuţi împreună pe cheltuiala Republicii; toţi, sub sfânta lege a egalităţii, vor primi aceleaşi veşminte, aceeaşi hrană, aceeaşi educaţie, aceleaşi îngrijiri, în internate distribuite pe cantoane conţinând fiecare de la patru la şase sute de elevi. Elevii se vor supune în fiecare zi şi în fiecare clipă „sub jugul unei reguli precise... Se vor culca pe aşternut tare, hrana va fi frugală, dar sănătoasă, veşmintele comode, dar simple." Fără servitori, copiii se vor servi singuri, pe deasupra, vor servi infirmii şi bătrânii care vor locui cu ei sau pe lângă ei. „Ziua le va fi ocupată mai ales cu lucrul manual; tot restul va fi secundar." Fetele vor învăţa să toarcă, să coase, să spele; băieţii vor fi cantonieri, ciobani, lucrători ai pământului, muncitori; şi unii şi alţii vor lucra plătiţi după lucrul făcut, fie în atelierele şcolii, fie pe câmp sau în atelierele din apropiere; îi vom da pe mâna meseriaşilor şi a cultivatorilor de prin împrejurimi. Saint-Just precizează şi înăspreşte încă şi mai mult[4]. Copiii de sex masculin, de la cinci la şaisprezece ani sunt crescuţi pentru patrie. Sunt îmbrăcaţi cu haine din pânză aspră, în toate anotimpurile. Dorm pe saltea de paie, opt ore.

---

[1] Albert DURUY, *L'Instruction publique et la Révolution*, p.164-172 (extrase din diverse abecedare şi culegeri republicane). *Décret* din 29 frimar anul II secţiunea 1, articolul 1, § 3; secţiunea II, articolul 2; secţiunea III, articolele 6 şi 9.

[2] *Moniteur*, XVIII, 351-359 (şedinţa din 15 brumar anul II, raport de M.-J. Chénier) „Aţi făcut legi; faceţi moravuri... Puteţi aplica în instrucţiunea publică si a întregii naţiuni drumul pe care J.-J. Rousseau l-a luat pentru Emil."

[3] BUCHEZ şi ROUX, XXIV, 57 (Planul lui Le Peletier de Saint-Fargeau, citit de Robespierre la Convenţie, în 15 iulie 1793);

[4] BUCHEZ şi ROUX, XXXV, 220 (Instituţii, de Saint-Just).

Sunt hrăniţi în comun şi vor trăi cu rădăcinoase, fructe şi legume, produse lactate, pâine şi apă. Nu primesc carne înainte de şaisprezece ani împliniţi... De la zece la şaisprezece ani, educaţia lor este militară şi agricolă. Sunt distribuiţi în companii de câte şaizeci; şase companii formează un batalion; copiii dintr-un district formează o legiune. Se adună în ficcare an în oraşul de bază al districtului, unde fac exerciţii de infanterie în arenele prevăzute anume; învaţă manevrele de cavalerie şi toate manevrele militare. Sunt distribuiţi la ţărani în timpul recoltei." De la şaisprezece ani, „intră în domeniul artelor" la un ţăran, la un artizan, la un negustor sau la un meseriaş, care devine „dascălul lor" tutelar şi la care sunt obligaţi să rămână până la vârsta de douăzeci şi unu de ani, „sub pedeapsa de a fi lipsiţi de dreptul de cetăţean toată viaţa"[1]. Toţi copiii vor purta acelaşi fel de îmbrăcăminte până la şaisprezece ani; de la şaisprezece la douăzeci şi unu de ani, vor purta haine de lucrător, de la douăzeci şi unu de ani haine de soldat, dacă nu sunt magistraţi." Deja, printr-un exemplu strălucit, facem vizibile urmările teoriei; se fondează *l'Ecole de Mars*: se aleg din fiecare district şase tineri, de la şaisprezece la şaptesprezece ani şi jumătate „printre copiii de sanculoţi", sunt chemaţi la Paris „pentru a primi, printr-o educaţie revoluţionară, cunoştinţele şi moravurile unui soldat republican. Vor fi formaţi în cultul disciplinei, frugalităţii, bunelor moravuri, al iubirii de patrie şi al urii faţă de regi." Vom încartirui cele trei sau patru mii de tineri la Sablons, într-o incintă de palisade între intervalele cărora vom pune bariere *„chevaux de frise"*[2] şi santinele[3].

Vor locui în corturi, vor fi hrăniţi cu pâine neagră, cu slănină râncedă şi cu apă îndoită cu oţet; vor exersa mânuirea armelor, vor defila la sărbătorile naţionale; îi vom încălzi prin discursuri patriotice. Imaginaţi-vă toţi francezii ieşiţi dintr-o astfel de şcoală; obiceiurile primite ca adolescent vor dăinui în adult şi vom afla în fiecare om matur sobrietate, energie, un patriotism demn de un spartan sau de un roman.

Deja, sub presiunea decretelor noastre, civismul intră în moravuri, semne vizibile anunţă din toate părţile regenerarea publică. „Poporul francez, zice Robespierre, pare să fi devansat cu două mii de ani restul speciei umane; suntem chiar tentaţi să-l privim ca o specie aparte. În Europa, un ţăran, un artizan este un

---

[1] BUCHEZ şi ROUX, XXXI, 261 (şedinţa din 17 nivos); Comitetul prezintă în redactare definitivă decretele asupra instrucţiunii publice şi Convenţia adoptă articolul următor: „Tinerii care, ieşind din şcolile de primul grad al instrucţiei, nu se ocupă de munca pământului vor fi obligaţi să înveţe o ştiinţă, o artă sau o meserie utilă societăţii. Dacă nu, ajungând la vârsta de douăzeci de ani, vor fi lipsiţi timp de zece ani de drepturile de cetăţean, şi aceeaşi pedeapsă se va aplica mamei, tatălui sau tutorelui lor."

[2] Un tip de barieră utilizată încă din Evul Mediu. Numele vine de la oraşul olandez Frise, lângă Gronigen-ul asediat de cavaleria spaniolă, în timpul războiului de patruzeci de ani (n.t.).

[3] LANGLOIS, *Souvenirs de l'école de Mars.*

animal dresat pentru plăcerea unui nobil, în Franța, nobilii încearcă să devină lucrători ai pământului și artizani și nu pot nici măcar să obțină această onoare". Rând pe rând, toate practicile vieții curente iau o turnură democratică. E interzis deținuților bogați să-și procure bunătăți sau să-și aranjeze comodități particulare; ei împart tainul din aceeași gamelă cu deținuții sărmani; brutarii au ordin să nu facă decât un singur sortiment, pâinea cenușie, numită pâinea egalității și, pentru a-și primi rația, fiecare face coadă la pâine stând la rând cu ceilalți. În zilele de sărbătoare, fiecare persoană particulară coboară cu proviziile și cinează în familie cu vecinii săi, în stradă[1]. În ziua de *decadi*[2], toți cântă și dansează grămadă în templul Ființei supreme. Decretele Convenției și ordinele reprezentanților impun femeilor să poarte cocarda republicană; spiritul public și exemplul impun bărbaților ținuta și costumul purtat de sanculoți; vedem chiar dandi purtând mustață, părul lung, bonetă roșie, jiletcă, saboți sau încălțăminte greoaie[3]. Nimeni nu se mai adresează nimănui cu domn sau doamnă; cetățean și cetățeană sunt singurele titluri permise, iar tutuirea devine o regulă. O familiaritate brutală înlocuiește politețea regală; toți se abordează ca egali și camarazi. Nu mai există decât un ton, un stil, un limbaj; formulele revoluționare formează tema discursurilor și a scrierilor, se pare că oamenii nu mai pot gândi decât cu ideile și cu frazele noastre. Numele înseși sunt transformate, numele zilelor și ale lunilor, numele de locuri și de monumente, numele de botez și de familie: Saint-Denis devine Franciade, Pierre Gaspard devine Anaxagoras, Antoine Louis devine Brutus; Leroi, deputatul, se numea Laloy; Leroy, juratul, se numea Dix-Août. Prin forța fasonării lucrurilor exterioare vom atinge lucrurile lăuntrice, iar prin civismul dinafară pregătim civismul dinăuntru. Ambele sunt obligatorii, cel de-al doilea mai mult decât primul; căci este principiul fundamental[4], resortul de bază care susține

---

[1] *Archives nationales*, AF, II, 57 (Ordin de la Lequinio, Saintes, 1 nivos anul II): „Cetățenii din toate comunele sunt invitați a celebra ziua decadei printr-un banchet fratern care, servit fără lux și fără stil... făcându-l pe omul chinuit să uite oboseala, pe nevoiaș să uite mizeria, să aducă astfel în inima sărmanului și a nefericitului sentimentul egalității sociale și să-l ridice la înălțimea demnității sale, să stingă în cel bogat cea mai mică umbră de orgoliu și să înăbușe germenul înălțimii și al aristocrației în funcționarul public."

[2] Revoluția a suprimat calendarul gregorian (restabilit în 1806), a împărțit timpul în decade, a zecea zi înlocuia duminica și se numea *décadi*.

[3] „Comitetul salvării publice îl invită pe David, reprezentant al poporului, să-și prezinte punctul de vedere și proiectele asupra căilor de ameliorare a costumului național actual, pentru a se potrivi cu moravurile republicane și cu caracterul Revoluției" (decret din 25 floreal anul II, *ibid.*., 5 prerial anul II). Decret pentru a face să graveze și să coloreze în 20.000 de exemplare modelul de costum civil și în 6.000 de exemplare trei modele de costum militar, judiciar și legislativ.

[4] Povestit de Mme de Lavalette: LAVALETTE, *Mémoires*, I, 254; era forțată să asiste la sărbătorile publice și, în fiecare lună, la procesiunile patriotice. „Eram foarte rău tratată de

şi pune în mişcare guvernul democrat şi popular. Nu se poate aplica contractul social, dacă nu urmează fiecare întocmai prima dintre clauze, totala renunţare de sine pentru comunitate; fiecare trebuind să se dăruiască total, nu numai în faptă, ci să se dedice din toată inima binelui public; ori, binele public este regenerarea omului, aşa cum l-am definit noi. Astfel, adevăratul cetăţean este cel care merge în rând cu noi. La fel ca pentru noi, adevărurile abstracte ale filosofiei comandă conştiinţei şi guvernează voinţa fiecăruia. Plecând de la dogmele noastre, le urmează până la capăt; suportă consecinţele la fel ca noi, ne aprobă toate faptele, scandează sloganurile noastre, urmează disciplina noastră, este un iacobin credincios şi practicant, un iacobin ortodox, fără urmă sau bănuială de erezie sau de schismă. Nu se înclină nici la stânga spre extremism, nici la dreapta spre indulgenţă; fără precipitare sau lentoare, merge pe cărarea îngustă, abruptă, dreaptă, pe care am trasat-o noi: e cărarea raţiunii; fiindcă nu există decât o unică raţiune, nu există decât o singură cărare. Nimeni să nu se îndepărteze de ea: de o parte şi de alta se deschid abisuri. Să ne urmăm călăuzele, bărbaţi principiali, curaţi, să-i urmăm mai ales pe Couthon, Saint-Just, Robespierre; sunt exemplare alese, toţi modelaţi după acelaşi tipar al adevărului; în acest tipar unic şi dur trebuie să-i remodelăm pe francezi.

însoţitoarele mele, fetele din cartier; o fiică a unui emigrant, a unui marchiz şi a unei mame aflate în închisoare nu putea să împărtăşească onoarea de a fi cu ele; considerau rău faptul că nu era trimisă la ucenicie... Hortense de Beauharnais era ucenică la croitoreasa mamei sale, iar Eugen la un tâmplar din foburgul Saint-Germain." În inimile simple, efectul dogmatismului care domnea era foarte curios: *Archives nationales*, AF, II, 135, petiţie adresată lui Garnerin, agent al Comitetului de Salvare publică, de către Ursula Reisler, servitoare la cetăţeanul Eschtreich şi arestată o dată cu acesta: „Ea îl roagă pe cetăţeanul Garnerin să se intereseze de eliberarea sa; nu va trăi decât pentru a se ruga, pentru el, Fiinţei supreme, pentru că i-a salvat viaţa. El îi va facilita în plus mijloacele de a se arunca în braţele unui viitor soţ cu adevărat republican, care a lăsat-o gravidă şi care nu-i va permite nici cea mai mică maimuţăreală de fanatism."

X

ALEGERILE ÎN TIMPUL REVOLUȚIEI

AMBIANȚA ÎN CARE SE VOTEAZĂ ÎNTRE 1790 - 1791

Intimidări diverse la alegeri: farsa sinistră jucată de Revoluție la vot este cea mai puțin cunoscută dintre numeroasele sale crime. A atras atenția sociologului Hippolyte Taine mai ales care vedea în ea subiectul major al pretinsei înnoiri politice.

Extras din Hippolyte TAINE, *Les Origines de la France contemporaine,* partea a 2-a *La Révolution, La conquête jacobine,* cartea a II-a *La Deuxième Etape de la conquête,* cap. I, nr. 5, Paris, Hachette, 1904.

Sub o astfel de presiune se votează în Franța, în vara și în toamna anului 1791. Peste tot vizitele la domiciliu, dezarmarea, pericolul cotidian, forțează nobilii și ecleziaștii, proprietarii și oamenii cultivați să-și părăsească rezidența, să se refugieze în marile orașe, să emigreze, sau măcar să se piardă, să se restrângă la viața privată, să se abțină de la orice propagandă, de la orice candidatură și de la vot. Ar fi fost o nebunie să se arate în atâtea cantoane în care perchezițiile s-au terminat cu revolte; în Bourgogne și Lyonnais, unde castelele sunt jefuite, unde gentilomi bătrâni sunt torturați sau omorâți, unde M. Guillin este asasinat și tăiat în bucăți; la Marsilia, unde șefii moderaților sunt în închisoare, unde un regiment helvetic aflat sub arme nu face față să execute decizia tribunalului care i-a învestit cu această putere, unde, dacă un imprudent se împotrivește moțiunilor iacobine i se închide gura, amenințându-l că va fi îngropat de viu; la Toulon, unde iacobinii îi împușcă pe moderați, iar căpitanul de vapor, M. de Beaucaire, este ucis cu o lovitură de sabie în spate, unde clubul susținut de sărăntoci, de mateloți, de lucrătorii din port și de vagabonzi exercită dictatura prin dreptul de a cuceri; la Brest, la Tulle, la Cahors, unde chiar în acest moment gentilomi și ofițeri sunt masacrați în plină stradă. Nimic surprinzător „dacă oamenii onești se feresc de scrutin, ca de un loc unde riști să ți se taie gâtul". Ceilalți n-au decât să se prezinte,

dacă așa vor: vor ști cum să se debaraseze de ei. La Aix, i se spune asesorului care trebuia să citească tabelul electorilor că „apelul nominal trebuie făcut de o gură curată, că el, fiind aristocrat și fanatic, nu are dreptul nici să vorbească, nici să voteze" și, fără multă ceremonie, e dat pe ușă afară[1]. Metoda e excelentă pentru a schimba o minoritate în majoritate; totuși, iată o metodă și mai eficientă. La Dax, sub numele de *prietenii Constituției franceze, feuillanții*, s-au separat de iacobini și, în plus, aceștia insistă să fie excluși din garda națională „străinii fără proprietate și fără titlu, cetățenii pasivi care, în ciuda legii, s-au introdus acolo, uzurpă dreptul de vot și îi insultă zilnic pe locuitorii pașnici". În consecință, în ziua alegerilor, în biserică unde se ținea adunarea primară, doi *feuillanți*, Laurède, controlor în districtul douăzeci, și Brunache, geamgiu, propun excluderea unui intrus, servitor angajat cu plată. Pe dată, iacobinii se lansează; Laurède e împins, cade și se lovește la cap de vasul cu apă sfințită; încearcă să scape, e apucat de păr, pus la pământ, rănit la braț cu baioneta, dus la închisoare împreună cu Brunache. După opt zile, nu mai erau iacobini la a doua adunare; fireşte, „se aleg toți" și formează noua municipalitate, care în ciuda ordinelor departamentului refuză să-i elibereze pe cei doi arestați, pe deasupra îi bagă și la carceră.[2]

La Montpellier, operația, puțin mai târzie, e și mai completă. Voturile erau depuse, urnele scrutinului închise, pecetluite, și majoritatea revenea moderaților. Văzând una ca asta, Clubul iacobin și Societatea ghioagelor, care își zicea *Puterea executivă*, se abat în forță asupra celor adunați în secție, dau foc unei urne, trag câteva focuri de armă și omoară doi oameni. Pentru a restabili pacea, municipalitatea consemnează fiecare companie a gărzii naționale la poarta capitanului și fireşte moderații se supun, dar violenții nu se supun. În număr de aproximativ

---

[1] *Archives nationales*, F7, 3198. Depoziția lui Verand-Icard, elector din Arles, la 8 septembrie 1791 – *ibid.*, F7, 3195. *Lettre des administrateurs du district de Tamscon*, 8 decembrie 1791. Două partide sunt prezente la alegerile municipale de la Barbentane: unul condus de abatele Chabaud, frate cu un bandit din Avignon, format din trei sau patru burghezi și din „toți sărăntocii din țară"; celălalt, de trei ori mai numeros, alcătuit din „toți marii moșieri, arendași și meșteșugari, și din toți care se ocupă de buna administrație". E vorba de a ști dacă abatele Chabaud va fi primar. Alegerile au loc la 5 decembrie 1791. *Proces verbal al primarului în funcție*: „Noi, Pierre Fontaine, primar, tocmai ne adresam acestor revoltați cerându-le să se liniștească. Pe loc, numitul Claude Gontier, zis Bauque, mi-a tras un pumn în ochiul stâng, lovindu-mă zdravăn, încât nu mai văd cu el aproape deloc, apoi, împreună cu alții, au sărit la mine, m-au trântit, m-au târât, trăgându-mă de păr, lovindu-mă tot timpul, de la ușa bisericii până la ușa primăriei."

[2] *Archives nationales*, F', 3229; Scrisori de la M. Laurède, 18 iunie 1791; de la directorul departamentului, 8 iunie, 31 iulie și 22 septembrie 1791; de la municipalitate, 15 iulie 1791. Municipalitatea „suspendă pentru șase luni eliberarea deținuților, pentru că, zice aceasta, poporul se va revolta (sic) fiind contra eliberării lor".

două mii de oameni, aceştia străbat oraşul, intră în case, ucid trei oameni pe stradă sau la domiciliu şi obligă corpul administrativ să suspende adunările electorale. În plus, cer dezarmarea „aristocraților" şi fiindcă nu o obțin imediat ucid un meşteşugar care se plimba cu mama lui, îi taie capul, îl poartă în triumf şi îl agață la poarta acestuia. Imediat autoritățile, convinse, decretează dezarmarea şi învingătorii defilează încolonați pe străzi: din amuzament sau din precauție, în trecere, trag cu puşca prin ferestrele caselor suspecte şi ucid, la întâmplare, încă un bărbat şi o femeie.

În cele trei zile care urmează, şase sute de familii părăsesc locul, iar administratorii vor scrie că totul e bine, că buna înțelegere a fost restabilită: „În prezent, zic ei, alegerile se derulează în cea mai mare liniște, pentru că toți cei rău intenționați s-au îndepărtat din proprie voință, o mare parte dintre ei au părăsit oraşul." I-au înlăturat pe toți de la scrutin, ceea ce se cheamă unanimitate de voturi[1]. Astfel de execuții aveau un mare efect, nu mai trebuiau făcute mai multe; câteva erau de ajuns, când erau potrivite şi când rămâneau nepedepsite, ceea ce era mereu cazul. De acum, iacobinii n-au altceva de făcut decât să amenințe: nu li se mai opune rezistență, se ştie că prea mult îi costă dacă se împotrivesc pe față; nu mai are nimeni interes să meargă la adunările electorale ca să recolteze injurii şi să se pună în pericol; se declară învinşi dinainte. Fără a mai socoti loviturile, nu-i aşa că au argumente irezistibile? La Paris, în trei numere succesive, Marat îi denunță dând numele „sceleraților şi nenorociților" care se ambiționează să fie numiți alegători, nu nobili sau preoți, ci simpli burghezi, avocați, arhitecți, medici, bijutieri, fabricanți de hârtie, tipografi, tapițeri şi alți artizani, fiecare trecut în jurnal cu numele, profesia, adresa şi însoțit de unul dintre calificativele următoare: „viclean, lipsit de morală şi de cinste, uzurpator, trădător, cămătar, hoțoman", fără a mai socoti şi alte porecle care nu pot fi puse pe hârtie. Remarcați că lista defăimărilor poate deveni o proscriere, că, în toate oraşele şi orăşelele din Franța, liste asemănătoare sunt făcute şi colportate tot timpul de către clubul local. Judecați dacă între club şi adversarii săi lupta era egală.

Cât despre alegătorii de la țară, există pentru ei mijloace de persuasiune potrivite, mai ales în numeroasele cantoane supuse ravagiilor în timpul revoltelor, de exemplu în Coreze unde „insurecțiile şi devastările au cuprins întreg departamentul şi unde nu se vorbeşte decât de a-i spânzura pe husarii care vor trece la fapte". Pe toată durata operațiunilor electorale, clubul a fost deschis zi şi noapte; „nu a încetat să cheme alegătorii la şedințele sale", de fiecare dată „nu se vorbea decât despre distrugerea heleşteelor şi despre rente, iar marii oratori s-au rezumat la a declara că

[1] Printre cei asasinați în zilele de 14 şi 15 noiembrie, se află un orfevru, un procuror, un tâmplar de mobilă, un boiangiu. „Această scenă lamentabilă, scrie procurorul-asistent, a readus pacea în oraş."

acestea nu mai trebuiau plătite". Alcătuită din oameni de la țară, marea majoritate a electorilor erau impresionați de această elocvență; toți acești candidați s-au pronunțat contra rentelor și a heleșteelor; cu această profesiune de credință au numit deputații și acuzatorul public; cu alte cuvinte, pentru a fi aleși, iacobinii au promis arendașilor lacomi avutul și veniturile proprietarilor. Deja, după metodele prin care obțin o treime din locuri în 1791, se văd în germene procedeele prin care vor ocupa toate locurile în 1792 și, din această campanie electorală, actele lor pun în lumină nu numai sloganurile și politica lor, ci și condiția, educația, spiritul și caracterul acelor bărbați pe care îi instalează la puterea centrală sau locală.

* * *

ALEGEREA CONVENȚIEI NAȚIONALE

Teroarea a început înainte de septembrie 1792, dar această dată marchează începutul ei sub o formă legală. Convenția națională a fost aleasă de către mai puțin de 10% din electori. Epurată de girondini în 1793, apoi de câteva personalități montagnarde în 1794, continuă să ocupe locuri și în anul următor. În 1795, la alegerile consecutive adoptării Constituției din anul al III-lea, impune printr-un faimos decret reînnoirea a două treimi din cei ieșiți în noua adunare. În 1797, această Convenție, travestită în Consiliul celor Cinci-Sute, previne rezultatele electorale proaste care se anunță printr-o lovitură de Stat, în 18 fructidor (4 septembrie). De fapt, această adunare, aleasă prin teroare și intimidare, neputând pretinde nici cea mai mică reprezentare, va lua decizii foarte dure pentru viitor, ca de exemplu execuția regelui, proscrierea nobililor și a preoților, rămânând aproape neschimbată din septembrie 1792 până la lovitura de stat a lui Bonaparte (noiembrie 1799).

În același timp în care își adună partizanii, își înlătură adversarii. Se adaugă la aceasta banditismul politic, deja dovedit, prin care domină și îngrozesc Franța. Atâtea arestări arbitrare, banditisme tolerate și asasinate rămase nepedepsite, sunt avertismente pentru candidații care nu fac parte din secta lor; și nu e vorba aici de nobili sau de amici ai vechiului regim, care sunt puși pe fugă sau aruncați în închisoare, ci de monarhiștii constituționali și de *feuillanți*. Din partea lor, orice inițiativă electorală ar fi o nebunie sau aproape o sinucidere. Astfel că nici unul dintre ei nu se arată dornic. Dacă un moderat fricos, ca Durand de Maillane,

figurează pe o listă, înseamnă că revoluționarii l-au adoptat fără să-l cunoască și că acesta jură să urască monarhia. Alții, mai cinstiți, nu vor să îmbrace livreaua populară și să-i aibă drept stăpâni pe membrii cluburilor, se feresc cu grijă să se prezinte; ei știu că ar însemna să-și lase capul purtat în proțap, iar casele lor să fie devastate. În timpul votului, proprietățile mai multor deputați au fost prădate, pentru simplul motiv că în tabelul comparativ al celor șapte apeluri nominale trimise în departamente de către iacobinii din Paris, numele lor erau înscrise în dreapta. Printr-un surplus de precauții, constituționalii de la Legislative au fost reținuți în capitală; li s-au refuzat documentele de călătorie pentru a-i împiedica să meargă în provincie ca să strângă voturi și să vorbească publicului despre adevărul revoluției recente. La fel, toate jurnalele conservatoare au fost suprimate, reduse la tăcere sau constrânse să se retracteze. Și când nu ai un jurnal în care să te exprimi, nici un candidat care să te reprezinte, la ce bun să votezi? Cu atât mai mult cu cât adunările primare sunt locuri de dezordine și de violență, în multe locuri sunt admiși numai patrioții[1], un moderat e „insultat și copleșit ca număr" și se află în pericol dacă vorbește, chiar dacă tace are norocul să recolteze denunțuri, amenințări și lovituri. Să nu te arăți, să stai de o parte, evită să fii văzut, uită că exiști, aceasta e regula când domnește pașa, mai ales când pașa este plebea. Iată de ce majoritatea electorilor se abțin, iar în jurul scrutinului vidul este enorm. La Paris, pentru alegerea primarului și a ofițerilor municipali, la scrutinele din octombrie, noiembrie și decembrie, din 100.000 înscriși nu s-au adunat decât 14.000 de votanți, apoi

[1] La Troyes, 26 august, cele mai multe secțiuni, revoluționarii decid ca rudele unui emigrat să fie socotite prizonieri, iar semnatarii adreselor regaliste să nu fie admiși la vot: „Poporul suveran, reunit în adunarea primară, nu poate admite printre membrii săi decât cetățeni curați, asupra cărora nu putem arunca nici cea mai mică bănuială" (Ordin de la secțiunea de la Madeleine). SAUZAY, III, 47, 49 și următoarele. La Quingey, 26 august, Louvot, proprietar al forjelor de la Châtillon, împreună cu vreo sută de lucrători ai săi, înarmați cu bâte, alungă de la vot pe alegătorii din comuna Courcelles, suspectați de „lipsă de civism". *Archives nationales*, F', 5217, Scrisori de la Gilles, judecător de pace în cantonul Roquemaure (Gard), 31 octombrie 1792 și 23 ianuarie 1793, despre procedeele electorale folosite în cantonul său: „Dutour a părăsit fotoliul de președinte al clubului pentru a susține moțiunea prin care să fie spânzurați de felinar recalcitranții și falșii patrioți..." La 4 noiembrie, pune la contribuție cetățenii, amenințându-i că „va tăia capete și va distruge case". El a fost ales judecător de pace. Un altul, Magère, a aprobat moțiunea prin care trebuia „înălțat un stâlp, cu condiția să nu fie în fața ferestrelor sale", și a zis în plin club că dacă ne ținem de legi „nu vom face niciodată nimic memorabil". El a fost ales membru al direcției departamentului. Un al treilea, Tournier, scrie că „donațiile sunt voluntare, pe când cetățenii nu au donat decât pentru a-și salva propriile lor vieți". El este ales membru în consiliul departamental. Cetățenii pașnici își pun mobilierul la adăpost pentru a pleca în grabă... nu mai există siguranță în Franța; epitetul de aristocrat, de *feuillant*, de „moderat, adăugat la cel de cetățean cinstit, e de ajuns pentru a fi spoliat și în pericol de a plăti cu viața... Persist în a vedea principala cauză a anarhiei în ideea falsă pe care ne-o formăm despre suveranitatea poporului."

10.000, şi apoi 7.000[1]. La Besançon, cei 7.000 înscrişi depun mai puţin de 600 de sufragii; aceeaşi proporţie în alte oraşe, la Troyes, de exemplu. Paralel, în cantoanele rurale, în Est la Doubs, în Vest la Loire-Inférieure, nu sunt decât a zecea parte dintre electori care îndrăznesc să se folosească de dreptul lor de vot[2]. Au epuizat, bulversat şi înăbuşit sursa electorală, încât aproape a secat: în aceste adunări primare care, direct sau indirect, trimit reprezentanţii puterilor publice şi care, pentru a exprima voinţa naţională, ar fi trebuit să fie pline, *lipsesc şase milioane trei sute de mii de electori din şapte milioane.*

Prin această epurare anticipată, adunările de primul rang sunt cele mai multe iacobine; în consecinţă, electorii de grad secund sunt majoritatea iacobini şi în numeroase departamente adunarea lor devine cea mai anarhică, cea mai turbulentă, cea mai uzurpatoare dintre toate cluburile. Nu se aud decât strigăte, denunţuri, jurăminte, moţiuni incendiare, aclamaţii care smulg voturile, discursuri furioase ale comisarilor parizieni, ale delegaţilor clubului local, federaţi care se aleg, glasuri vulgare care cer arme[3]. Adunarea de la Pas-de-Calais eliberează în ropote de aplauze o femeie, închisă pentru că a bătut toba la o manifestaţie populară. Adunarea de la Paris fraternizează cu ucigaşii de la Versailles şi cu asasinii primarului din Etampes. Adunarea de la Bouches-du-Rhône îi dă un certificat de virtute lui Jourdan, ucigaşul de la Glacière. Adunarea de la Seine-et-Marne aplaudă propunerea de a fabrica un tun care să poată conţine capul lui Ludovic al XVI-lea spre a fi lansat ca un obuz la inamic. Nimic surprinzător dacă un corp electoral nu respectă nimic, nu se respectă pe sine şi îşi face rău sub

---

[1] MORTIMER-TERNAUX, V, 95, 109, 117,120 (Scrutin din 4 octombrie, 11.157 de votanţi; din 22 octombrie, 14.008; din 19 noiembrie, 10.225; din 6 decembrie, 7.062).

[2] SAUZAY, III, 45,48, 221. Albert BABEAU, I, 517. LALLIE, *Le District de Machecoul*, 225. A se vedea mai sus istoria alegerilor din Saint-Affrique: din mai mult de 600 electori inscrişi, primarul şi procurorul-mandatar sunt numiţi prin 40 de voturi. Plebiscitul din septembrie 1795 asupra Constituţiei din anul al III-lea nu va reuni decât 958.000 votanţi; repulsia pentru vot persistă. „De o sută de ori am întrebat: Cetăţene, cum s-a petrecut adunarea electorală din cantonul vostru? Mi s-a răspuns de nouăzeci de ori: Eu, cetăţene! Ce s' fac acolo?... Sau: „Ce vreţi! Eram câţiva; oamenii cinstiţi stau acasă."(MEISNER, *Voyage à Paris*, spre finele lui 1795).

[3] Vezi procesele verbale ale adunărilor de la Bouches-du-Rhône, de la Herault şi de la Paris. Discursul lui Barbaroux la adunarea electorală de la Bouches-du-Rhône: „Fraţi şi prieteni, libertatea a pierit, dacă nu veţi numi la Convenţia naţională bărbaţi care poartă de patru ani, în inima lor, ura faţă de regi. Ori voi scăpa Franţa de această rasă răufăcătoare, ori voi muri. Înainte de a pleca o să semnez sentinţa de condamnarea mea la moarte, voi desemna toate lucrurile care îmi sunt dragi, o să semnalez toate bunurile mele, voi depune pe birou un pumnal, bun de înfipt în inimă, dacă nu voi fi credincios faţă de popor măcar o singură clipă" (Şedinţa din 3 septembrie). Guillon de MONTLEON, I, 135. SAUZAY, III, 140.

pretextul de a se epura. Imediat, majoritatea despotică vrea să domnească incontestabil și, din proprie inițiativă, expulzează electorii care nu-i erau pe plac. La Paris, în Aisne, în Haute-Loire, în l'Ille-et-Vilaine, în Maine-et-Loire sunt excluși, ca nedemni, membrii vechilor cluburi de *feuillanți*, monarhiștii și semnatarii protestelor constituționale. În Herault, anulează alegerile din cantonul de Servian pentru că aleșii, zic ei, sunt „aristocrați turbați". În Orne, un vechi constituant, Goupil de Préfeln, e alungat pentru că a votat revizuirea, e alungat și ginerele său numai pentru faptul că îi era ginere. În Bouches-du-Rhône, unde cantonul de Seignon, din neatenție sau din obișnuință, a jurat să mențină „Constituția regatului", îi zdrobește pe aleșii retrograzi, instituie urmăriri contra „atentatului comis" și trimite trupe contra lui Noves, pentru că electorul de Noves, un judecător de pace, denunțat și aflat în pericol, a fugit din circumscripția electorală. După epurarea persoanelor, se procedează la epurarea sentimentelor. La Paris și cel puțin încă în nouă departamente[1], în ciuda legii, se suprimă scrutinul secret, refugiul tainic al moderaților timorați, și se impune fiecărui alegător votul public exprimat cu voce tare, cu apel nominal, iar dacă nu votează pe cine trebuie îl așteaptă perspectiva lanternei[2]. Nimic mai eficient pentru a întoarce în sensul dorit voințele indecise; în multe alte locuri se aplică violent, la alegeri, alte măsuri și mai strașnice. La Paris, se votează într-un deplin măcel[3] și, pe durata măcelului, sub țeapa executorilor și potrivit voinței celor care l-au iscat. La Meaux și la Reims, electorii aflați în ședință puteau să audă strigătele răgușite ale preoților sugrumați. La Reims, cei care masacrau au ordonat adunării electorale să-i aleagă pe candidații lor, Drouet, faimosul șef de poștă, și Armonville, un bețiv care avea un darac de lână; drept care jumătate dintre alegători s-au retras, iar cei doi candidați ai asasinilor au fost aleși. La Lyon, după două zile de la masacru, comandantul iacobin îi scria ministrului: „Catastrofa de alaltăieri pune pe fugă aristocrații și ne asigură majoritatea la Lyon." Printr-un sufragiu universal supus atâtor triaje, călcat în picioare de o presiune violentă, fiartă și filtrată în alambicul revoluționar, manipulatorii ajung acolo unde doresc, obținând o esență concentrată, o chintesență a spiritului iacobin.

---

[1] MORTIMER-TERNAUX, IV, 52... Proces verbal la adunarea electorală din Bouches-du-Rhône, discurs de Pierre Baille, 3 septembrie: „Nu este liber cel ce încearcă să-și ascundă conștiința la umbra unui scrutin. Romanii își numeau tribunii cu voce tare... Care e cel ce vrea să respingă o măsură atât de salutară?" *Tribunele Adunării naționale au făcut tot atâtea în favoarea Revoluției ca și armele și baionetele patrioților.* În Seine-et-Marne, adunarea a optat mai întâi pentru un scrutin secret; la invitația comisarilor parizieni, Ronsin și Lacroix, raportează primul său decret și impune votul cu glas tare prin apel nominal.

[2] BARBAROUX, *Mémoires*, 570: „Într-o zi, pe când se proceda la vot, se aud strigăte tumultuoase : „E un contrarevoluționar din Arles, trebuie spânzurat!" De fapt, a fost arestat în piață un arlezian, pe care l-au adus la adunare și au coborât un felinar pentru a-l agăța."

[3] Ca faimoasele masacre din septembrie.

În rest, dacă esența obținută nu li se pare destul de tare, acolo unde ei sunt suverani, o aruncă și reîncep operațiunea. La Paris, printr-un scrutin supus epurării și adăugirii, noul consiliu al Comunei expulzează toți membrii moderați, iar primarul ales de moderați, Le Fèvre d'Ormesson, e asaltat de atâtea amenințări încât în momentul instalării sale își dă demisia. La Lyon, un alt moderat, Nivière-Chol, ales și a doua oară de către aproape 9.000 de votanți din 11.000, e constrâns de două ori să abandoneze locul său; după el, medicul Gilibert, ales prin același număr de voturi și reunind majoritatea, e arestat și aruncat în închisoare; închis fiind, este iarăși ales; cei din club îl mențin pe listă, îl sprijină și nu îl părăsesc chiar și după ce i s-a smuls demisia. În alte părți, în cantoanele rurale, în Franche-Comté, de exemplu[1], o mare parte dintre electori sunt eliminați și alesul este un catolic. Adeseori majoritatea iacobină face sciziune, se adună aparte în club, aleg primarul și judecătorul de pace, iar alesul e validat ca patriot; cu atât mai rău pentru alesul majorității: sufragiile prin care a fost ales sunt nule pentru că sunt „fanatice". Interogat în acest fel, sufragiul universal nu poate decât să dea răspunsul dictat. În ce măsură acest răspuns e forțat și falsificat, ce distanță separă alegerile oficiale și opinia publică, cum traduc alegerile inversul sentimentului popular, fapte rămase fără replică le vor demonstra. În Deux-Sèvres, Maine-et-Loire, Vendée, Loire-Inférieure, Morbihan și Finistère nu se trimit la Convenție decât republicani anticatolici și aceste departamente vor fi pepiniera inepuizabilă a marii insurecții catolice și regaliste. Trei regicizi, din patru deputați, reprezintă Lozère unde, șase luni mai târziu, treizeci de mii de țărani vor mărșălui sub drapelul alb. Șase regicizi, din nouă deputați, reprezintă Vandeea care se va ridica fără nici o rezervă în numele regelui[2].

* * *

CĂDEREA MONARHIEI

Este vorba aici despre căderea lui Ludovic al XVI-lea relatată de Augustin Barruel.

---

[1] La Troyes, doi primari aleși refuză postul unul după altul. La al treilea scrutin, în acest oraș, între 32. 000 până la 35.000 de suflete, primarul ales obține 400 de voturi din 555.

[2] Hippolyte TAINE, *Les Origines de la France contemporaine*, partea a II-a *La Révolution, La Conquête jacobine*, cartea a III-a *La Seconde Etape de la conquête*, cap. III, nr. 1-3, Paris, Hachette, 1904.

Câte crime, orori și atrocități se mai prezintă înaintea istoricului! Dacă pana sa nu refuză, istoricul să consemneze mulțimea și enormitatea grozăviilor!; dar să nu piardă nicicând din vedere secta care le-a dat naștere. Să le urmărească mersul; actorii se vor schimba, conjurații legislatori se vor succeda, dar cu toții vor ieși din aceeași vizuină în care adepții și-au țesut urzelile. Țesătura va trece prin mâini diferite, dar va fi mereu aceeași. Mereu egalitatea și libertatea vor fi principiul; mereu consecințele nefaste se vor îndrepta contra regelui și a societății și, de asemenea, contra lui Dumnezeu și a Religiei. În Revoluția acestei egalități și libertăți crimele se țin lanț; azi sunt împotriva lui Cristos și a Sacerdoțiului său, mâine vor fi împotriva Monarhului și a nobililor, poimâine împotriva celor bogați, pentru a se întoarce iar contra Altarului și a Tronului, contra bogaților și a nobililor; dar toate sfaturile de taină ies din acest bârlog unde se întrunesc ciracii sub numele de „iacobini". Primii lor conjurați legislatori, Mirabeau, Sieyès, Barnave, d'Orléans, Lafayette, Lameth, Chabroud, Grégoire, Péthion, Bailly, Rabaud, Chapellier și tot ceea ce ei numesc Deputații de la *Montagne*, trec în mod obișnuit de la tribuna iacobinilor la tribuna Manejului. Acolo se urzește și se rumegă o primă Constituție, al cărei obiect este să facă din Tron ceea ce au făcut din Altar; să-l prade pe Ludovic al XVI-lea, să-l piardă, să-l lipsească de afecțiunea poporului, de supunerea armatelor sale, izvorul nobleței sale, să știrbească, cu fiecare zi mai mult, autoritatea pe care o reprezintă Monarhul. Doi ani întregi petrecuți în calomnii, în insurecții, în decrete, azi contra Clerului, mâine contra credinței. Din ansamblul acestor decrete a ieșit, mai întâi contra Bisericii, această Constituție care nu lasă Franței decât numele religiei; din același ansamblu a ieșit contra Monarhiei o Constituție care nu-i lasă lui Ludovic al XVI-lea decât titlul de Rege. Captiv în palatul său, înconjurat de bandiți, la fel ca Preoții, trebuie să ratifice sub jurământ Constituția, legea care îl spoliază. Preoții îi opun datoria Sacerdoțiului, Regele îi opune datoria de Monarh. Reclamă libertatea; crede că a găsit-o, luând calea exodului la Varennes. Trădătorul La Fayette nu-i lasă decât o clipă această iluzie, doar ca să-l readucă acoperit de oprobiu și să strângă cercul în jurul lui. În fine, Ludovic ratifică, strâns cu ușa, Constituția libertății și a egalității. Poartă încă titlul de Rege; alți bandiți, alți adepți, alți legislatori vin să formeze a doua lor Adunare națională.

L-au găsit pe Ludovic al XVI-lea captiv în palatul lui; au făcut aceleași greșeli ca predecesorii lor. În fiecare zi alte decrete, mereu mai ofensatoare pentru Monarh; în fiecare zi alte revolte împotriva Bisericii și a Tronului. A sosit timpul să le dea ultima lovitură. Lista preoților care trebuie să fie uciși este deja făcută de iacobinii aleși la municipale; iacobinii legislatori asediază Palatul lui Ludovic al XVI-lea cu toate legiunile și fulgerele bandiților lor. Este obligat să ceară azil chiar în sânul acestei Adunări care s-a ridicat împotriva lui. Adunarea pronunță un decret prin care i se suspendă titlul de Rege; și ca să ia act de crima lui, suspendând

Regalitatea ale cărei forme nu permiteau încă poporului suveran să pronunțe abolirea, ei proclamă, începând din acea zi, noua eră și noul jurământ al *egalității și al libertății*. Se decretează noua Adunare, care va trebui să se pronunțe definitiv asupra sorții Monarhului. Toate aceste decrete se dau în prezența lui Ludovic al XVI-lea, ținut cu nerușinare captiv în tribună, unde l-au închis anume spre a nu pierde nici un cuvânt de oprobiu și de calomnie care răsunau împotriva lui în sală, spre a lua act de legile care i-au sfărâmat sceptrul. Pe zidul acestui azil inviolabil, era deja scris cu litere de sânge acest cuvânt, MOARTEA; și îl trimit să o aștepte la Tours du Temple[1].

[1] Augustin BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinism*, Hambourg, 1799, t.V, p. 139-143.

XI

DIVERSE

Întoarcerea de la Varennes, descrisă de Pétion, citată de MORTIMER-TERNAUX, *Histoire de la Terreur*, t. I, p. 359-361.

Pétion[1] este numit împreună cu Barnave şi contele de Latour-Maubourg să-l aducă pe regele care fugise în Champagne. Madame Elizabeth, sora lui Ludovic al XVI-lea, care fugise împreună cu fratele său, este adusă înapoi cu aceeaşi caleaşcă. Scena relatată aici, scrisă de mâna lui Pétion, este demnă de un vodevil. Asemeni lui Gros-René din comedie[2], necioplitul are vanitatea de a se crede îndrăgit de fiica Franţei. Vom râde mai puţin ştiind că acest personaj greoi, care ar fi putut juca propriul său rol într-o farsă, a devenit primar al Parisului. Am păstrat greşelile sale de ortografie şi caracterul uneori aproximativ al sintaxei sale.

Madame Elizabeth se uita la mine cu ochi duioşi, cu acel aer trist pe care îl dă nenorocirea şi care inspiră un atât de viu interes. Ochii ni se întâlneau uneori cu un fel de înţelegere şi de atracţie, noaptea *se închidea*, luna începea să iradieze această limpezime blândă. Madame Elizabeth a luat-o pe genunchi pe Prinţesă[3], a aşezat-o pe un genunchi al său şi pe un genunchi al meu; capul îi era susţinut când de mâna mea, când de mâna sa. Prinţesa a adormit, mi-am întins braţul, madame Elizabeth[4] şi-a pus braţul peste al meu. Braţele ne erau înlănţuite, al meu îi atingea *asila (sic)*. Simţeam mişcările precipitate şi căldura care trecea prin veşminte;

---

[1] Jérôme Pétion de Villeneuve (1756-1794); ales de Chartres pentru Starea a Treia şi trece firesc la Constituantă; primar al Parisului în noiembrie 1791; ales de Eure-et-Loir la Convenţia naţională, este proscris cu girondinii; eşecul tentativelor de a răscula provinciile contra celor din *Montagne* îl conduc la sinucidere, la Saint-Emilion.

[2] Gros-René – personaj al unei farse de Molière.

[3] Madame Royale, prinţesa, fiica lui Ludovic al XVI-lea şi a Mariei-Antoaneta.

[4] Elizabeth (1764-1794), prinţesă; ea împărtăşeşte nenorocirile fratelui său, e închisă la Tuileries, apoi la Temple, înainte de a sfârşi la ghilotină în 1794.

privirea doamnei Elizabeth mă mişca. Simţeam un fel de abandon în făptura ei, avea ochii umezi, melancolia se îmbina cu un fel de voluptate. Poate mă înşelam, puteam uşor confunda simţământul nenorocirii cu cel a plăcerii; dar cred că dacă am fi fost singuri, şi ca printr-o vrajă toată lumea ar fi dispărut, ar fi căzut în braţele mele şi s-ar fi abandonat impulsului naturii.

Am fost atât de frapat de această stare, încât îmi ziceam: Ce! era, oare, un artificiu plătit pentru a mă cumpăra? Madame Elizabeth s-a decis să-şi sacrifice onoarea pentru a mă face să o pierd pe a mea? Da, la curte nimic nu are preţ, totul e permis; regina o fi pus la cale acest plan. Apoi, băgând de seamă aerul ei natural, amorul propriu îmi şoptea că putea să mă placă, căci avea vârsta la care pasiunile se fac simţite, îmi făcea plăcere şi îmi ziceam că era cuprinsă de fiori, că dorea şi ea să ne unim fără martori, să i *le* fac (sic) acele clipe dulci, mângâieri delicate care învinge pudoarea fără să o ofenseze şi care duc acolo unde beţia şi natura sunt complice, fără ca delicateţea să dea un semnal de alarmă.

Ne deplasam cu încetineală; mulţimea venea în urma noastră. Madame Elizabeth îmi vorbea de gărzile de corp care o însoţeau; îmi vorbea cu un interes plin de tandreţe; în glasul ei era ceva care mă flata. Ea *î-şi* (sic) întrerupea uneori cu vorbele spre a mă tulbura. Îi răspundeam cu o egală blândeţe, dar fără slăbiciune, cu un fel de austeritate, care nu avea nimic sălbatec; mă feream să mă compromit; făceam tot ce trebuia în starea în care părea să se afle, dar nu prea mult, ca nu cumva să creadă sau măcar să presupună că *nimic altera* (sic) opinia mea şi cred că a simţit prea bine şi a înţeles că ispitele cele mai seducătoare ar fi inutile, căci am remarcat o oarecare răceală, o oarecare severitate, care la femei ţine adeseori de amorul propriu rănit.

* * *

Extras din Léon BLOY, *La femme pauvre,* partea a II-a, *L'Epave de la lumière,* cap. III.

Într-o zi, la 14 iulie 1880, [Clotilde] se aşeză, sfârşită, pe o bancă în grădina Luxemburg...

Ascultase la Saint-Sulpice o slujbă ţinută cu glas şoptit, expediată cu febrilitate în toate bisericile parohiale în acea zi, grăbite să-şi zăvorască bine porţile, învârtind de trei ori cheia.

Era spre ora zece dimineaţa. Grădina era aproape pustie, cerul era senin, minunat.

Soarele părea să se dilueze, topindu-se într-un albastru străpuns de aurul care îneca orizontul opalescent.

Puterile văzduhului[1] păreau să fie complicele plebei care își serba jubileul. Solstițiul își tempera focul, pentru ca șase mii de neciopliți să se îmbete pe îndelete în mijlocul străzilor transformate în cârciumi; roza vânturilor își retrăgea pistilul, nelăsând să se simtă decât o adiere ușoară, fluturând panglicile și stindardele; norii și tunetele se abțineau, găsind refugiu dincolo de munții îndepărtați, la alte popoare, lipsite de libertate, pentru ca astfel bombele și petardele lansate la Aniversarea Asasinilor să se audă exclusiv pe teritoriul Republicii.

Sărbătoarea asta într-adevăr națională, ca imbecilitatea și degradarea Franței, e fără seamăn în istoria prostiei omenești și nu va fi, cu siguranță, nicicând întrecută de nici un alt delir.

Vacarmul anual lamentabil, care a urmat acestei prime aniversări, nu poate să ne dea nici măcar o idee. Le lipsește binecuvântarea De Jos. Aceste aniversări nu mai sunt activate, acționate de acea forță *străină omului* pe care Dumnezeu o dezlănțuie uneori, pentru scurt timp, lăsând-o să cadă asupra unei națiuni, și care ar putea fi numită Entuziasmul Abjecției.

Să ne amintim de această isterie, de această frenezie fără margini care a durat opt zile; această nebunie furibundă de luminații, de steaguri, până și în mansardele unde se ghemuia foamea; tații și mamele își puneau copiii să îngenuncheze în fața bustului de gips al prostituatelor cu bonetă frigiană, aflate peste tot; să ne amintim de odioasa tiranie a acestor delincvenți pe care nu-i amenința nici o forță represivă.

La alte sărbători publice, la primirea unui împărat de exemplu, când până și republicanii cei mai mândri se lasă călcați de roțile potentatului, e ușor de observat că mint cu toții sfruntat, se mint pe sine și pe alții.

Aici, ne aflăm în prezența celei mai înspăimântătoare candori universale. Glorificând prin apoteoze nemaiauzite cea mai murdară dintre victorii, această mulțime, nu demult învinsă[2], se convingea cu adevărat că împlinea ceva măreț, iar rarele proteste erau atât de slabe, de indistincte, de acoperite de potop, încât fără îndoială nu le-ar fi putut auzi decât Arhanghelul uriaș sprijinit de mânerul săbiei, Protector, totuși, al paricidei Fiice a Regilor!

Clotilde privea toate acestea ca o fiară aflată în agonie cu ochii țintă la haloul din jurul lunii. În această stare de amorțeală, venind de la oboseala trupului și a sufletului, totul i se părea un soi de fervoare religioasă care se abătuse, așa

---

[1] Reminiscență biblică; puterile văzduhului sunt demonii: „Voi care erați morți prin greșelile voastre și prin păcatele în care ați trăit, urmând cursul lumii acesteia, și urmând prințul tărâmului văzduhului..." (Ep 2, 1-2).

[2] Aluzie probabil la Comuna din 1871.

deodată, peste Orașul imens. Aceste onoruri, aceste flori, aceste foi volante, aceste arcuri de triumf, aceste cascade de focuri aprinse în amurg, toate *erau pentru Fecioara Maria!!!*

Fără îndoială, în acest moment al anului bisericesc nu era nici o solemnitate liturgică de mare anvergură. Nu avea importanță, Franța întreagă în acea dimineață s-a trezit sfântă și, pentru prima oară, aducându-și aminte că altădată fusese închinată cu adevărat în chip regal Stăpânei Cerurilor, de către cineva căruia îi stătea în putere[1] să o facă; ar fi trebuit ca în clipa aceea să izbucnească și să strige al său aleluia, vechi de două sute de ani!

Atunci, pierdută, neavând altceva decât simulacrele Revoltei, simulacrele Prostiei și simulacrele Idolatriei, le-a depus la picioarele Fecioarei asupritoare[2], așa cum Antichitatea creștină răsturna la picioarele lui Iisus altarele zeilor. Biserica va binecuvânta toate acestea, când va putea și cum va putea. Dar Maica bătrână are pasul greu, iar Iubirea striga surd și amenințător în inimi, încât nu puteau să audă, căci acea zi, care dura numai douăzeci și patru de ore, nu va mai reveni niciodată, acea zi fără pereche, în care un întreg popor mort și putred ieșea din mormânt!...

* * *

Extras din Sebastien MERCIER, *Le Nouveau Paris*, 1798, cap. CXLVI (despre sărbătorile Rațiunii).

Au fost martori care nu vor lăsa să se piardă amintirea. Ne îndoim aproape de tot ceea ce am văzut și am auzit.

Rațiunea era de obicei o divinitate, o fetișcană aleasă din stirpea sanculoților; tabernacolul oficiantului de la altar servea drept treaptă tronului său, servanții de la tunuri cu pipa în gură erau oficianții săi. Strigătele miilor de glasuri confuze, răpăitul tobelor, țipetele răgușite ale trompetelor, bubuitul de orgă, făceau spectatorii să se creadă transportați printre menade în munții Traciei.

Ce poate deveni un popor scăpat deodată de jugul politic și religios! Nu mai este un popor; este o populație fără frâu, dansând în fața sanctuarului și urlând *Carmagnola*, iar dansatorii (nu exagerez nimic) aproape dezbrăcați, cu gâtul și pieptul dezgolite, cu brațele înălțate, imitau prin rotirile lor iuți vârtejul care anunță furtuna și care seamănă peste tot frica și teroarea.

---

[1] Aluzie la jurământul de închinare a Franței Sfintei Fecioare, de către Ludovic al XIII-lea, la 15 august 1638.

[2] În textul fr.: Vierge Conculcatrice – conculcateur, conculcatrice = care calcă în picioare, asupritor (n.t.).

Nevasta librarului Momoro, abject orator al Cordelierilor, cântăreața Maillard, actrița Candeille, iată zeițele Rațiunii purtate în triumf, aproape cu adorație.

În fața capelelor laterale ale navei atârnau tapiserii enorme, având tot interesul să le ascundă vederii. Din sânul acestor locuri întunecoase se auzeau râsete ascuțite care atrăgeau pe cei dornici de aventură; ridicând un colț al tapiseriei, lăsau trecătorii să vadă scene cel puțin tot atât de pitorești ca tentația sfântului Anton.

Aceeași sărbătoare în biserica Saint-Eustache oferea spectacolul unui cabaret imens. În altar se vedea un peisaj decorat cu căsuțe și pâlcuri de arbuști. Se distingeau în spatele lor boschete misterioase și, efectiv, poteci printre enorme stânci abrupte. Brazii se arătau din abisuri deloc inaccesibile; turme de fetișcane veneau una după alta, fugărind bărbații, și se auzea trosnetul scândurilor sub pașii lor grăbiți. În jurul altarului erau aranjate mese pline cu sticle, cârnăciori, cărnuri, pateuri. În altarele din capelele laterale domnea luxura, lăcomia și se vedeau pe lespezile consacrate urmele hidoase ale intemperanței.

Convivii intrau în valuri pe toate porțile; oricine venea, lua parte la festin; copii de șapte, opt ani, fetițe și băieți, puneau mâna pe bucate, în semn de libertate, beau direct din sticle și beția lor subită stârnea râsul vulgar al celor cu care împărțeau festinul. Oh! cât e de plâns oarba impetuozitate a poporului care se vâră atât de prosteşte în frâul celor care conduc clicile!

La Saint-Gervais, ceremonia se făcu fără niciun banchet; precupețele din piața Saint-Jean intrau cu marfă; biserica întreagă mirosea a heringi. Vânzătorii de ceai ciocneau paharele, stingându-și setea după sărătură. În capela închinată Fecioarei era bal, câteva lămpi, care făceau mai mult fum decât lumină, serveau de lustre. Căci, pentru a nu lăsa nici un răgaz pudorii, mai era și depravarea din timpul nopții, ca astfel, în mijlocul acelei confuzii a mulțimii, dezgustătoarele dorințe aprinse toată ziua să-și dea frâu liber în întuneric. De la biserica Saint-Gervais, se mergea în piața Grève, unde o mulțime de spectatori se încălzeau la flacăra lustrelor din capele și din strana preoților și a demnitarilor bisericești.

Tot Parisul contempla, ținându-și suflarea, procesiunea ligii iacobine. Îmbătați de vin și de sânge, venind de la spectacolul eșafodului, preoții și preotesele Rațiunii mergeau cu pași șovăitori în urma carului divinității lor impure. Venea apoi un alt car: o orchestră ambulantă de muzicanți orbi, imagine prea fidelă a rațiunii de altădată.

Un alt car alegoric ducea un pietroi care se bălăngănea și deasupra căruia un actor de la Operă, deghizat în Hercule, părea că voia să strivească tot ce nu era iacobin, cu stânca lui de carton.

Văzduhul răsuna de urletele acestor tigri; cuvintele *ghilotină, brici național, bagă capul la ferestruică, scurtaren patriotică,* termeni îndrăgiți de montagnarzi, izbeau

urechile rând pe rând, iar spectatorii palizi, înghețați de groaza bonetelor roșii, a sloganurilor amenințătoare purtate cu nerușinare de barbarii plătiți de tirani, rămâneau muți, nu mai aveau cuvinte, când iscoadele fără nici un Dumnezeu îi forțau să se prosterneze înaintea chipului libertății[1].

Aceste mascarade, deja de necrezut, au fost urmate de cele ale teribilului Marat. În toate piețele publice i se înălțau temple, mausolee și arcuri de triumf. La Caroussel, s-a construit un fel de piramidă în interiorul căreia era bustul său, cada de baie, cornetul și lampa de bucătărie. Era păzit de o santinelă care într-o noapte a murit de frig sau de groază. Numărul de busturi era egal cu cel al numărului de capete pe care Marat voia să le taie[2].

Groparii din cimitirul Inocenților au dus în triumf acest bust adorat; purtau saboți, pantaloni scurți găuriți, dar cu buzunare doldora de bancnote; aruncau priviri de fiare fioroase asupra trecătorilor care nu se prosternau înaintea idolului.

Cine s-ar fi gândit că, după ziua de 9 Termidor, acest nou Moloh va primi onorurile Panteonului? Dar chiar acea zi a fost mai degrabă ziua judecății sale de apoi decât a triumfului său. Ai fi zis că pe unde treceau cu hoitul său oamenii își țineau respirația.

* * *

Extras din Augustin BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Hambourg, 1799, t. V, p. 169-172 (Revoluția își devoră proprii copii).

Prin frenezia egalitară, prin natura însăși a principiilor sale, prin setea de sânge pe care o trezeau jocurile sale atroce, acestei secte care purta numele de frăție i-a fost dat să denatureze inimile, să formeze cluburile celor trei sute de *vieux de la Montagne*[3] și să-i prefacă pe actorii săi în căpcăuni mâncători de oameni. Astfel se explică, prin însești misterele sectei, bucuria feroce a lui Marat, a lui Saint-Just, Lebon, Carrier, Collot d'Herbois și seninătatea chiar mai feroce a sofiștilor Revoluției, în mijlocul masacrelor, a râurilor de sânge.

---

[1] Există un *oficiu al decadelor, al discursurilor, imnurilor și rugilor în templele Rațiunii*, făcute de Chénier, Dusaussoir, Dulaurens etc. (notă de Mercier).

[2] Marat declara că trebuia să se taie în Franța „260.000 de capete".

[3] Altădată, în Orient, un ordin sectar redutabil, condus de un șeic având titlul de „Vieux de la Montagne"; „Bătrânul de pe Munte" sau „Prințul Asasinilor", era ascultat fără replică. Erau drogați cu haşiş, de aici, numele de „asasin" (n.t.).

Dar Dumnezeu, care pare a voi să spele Franța de gravele sale inechități, în acest fluviu de sânge, vine să dea lumii spectacolul mâniei sale răzbunătoare. Cristos nu mai are Altar în Franța, Regii nu mai au Tron; cei care au răsturnat Tronul și Altarul conspiră acum unii contra altora. Intrușii, deiștii și ateii au sugrumat Catolicii; intrușii, ateii și deiștii se sugrumă unii pe alții. Constituționalii i-au alungat pe Regaliști, Republicanii îi alungă pe Constituționali; democrații Republicii, una și indivizibilă, îi ucid pe democrații federați; Secțiunea Montagne ghilotinează facțiunea Gironde; secțiunea Montagne se împarte în secțiunea lui Herbert și cea a lui Marat, în secțiunea lui Danton și Chabot, în cea a lui Clootz și Chaumette, în secțiunea lui Robespierre, care îi devoră pe toți și care, la rândul ei, va fi devorată de secțiunea lui Tallien și Fréron, Brissot și Gensonné, Gaudet, Fauchet, Rabaud, Barbaroux și alți treizeci[1] care sunt judecați de Fouquier-Tinville, așa cum și ei l-au judecat pe Ludovic al XVI-lea; Fouquier-Tinville va fi și el judecat, așa cum și el l-a judecat pe Brissot. Péthion și Buzot, rătăcind prin păduri, vor muri de foame, devorați de fiare; Perrin moare în închisoare, Condorcet se otrăvește în închisoare, Valage și Labat se înjunghie, Marat e ucis de Charlotte Corday; Robespierre nu mai există; le mai rămâne Sieyès, pentru că Franța mai ducea lipsă de niște flageluri. Infernul, pentru a întări domnia impietății sale, Cerul pentru a o pedepsi, îi trimit sub numele de Directori pe cei cinci tirani sau *Pentarhi*[2] și dublul lor Senat. Rewbel, Carnot, Barras, Letourneur, La Reveillère-Lépeaux îi fură armatele, alungă Deputații egalității și ai libertății sale, se lasă ca un trăsnet peste secțiuni, o apucă în ghearele lor punându-i grumazul într-un jug de fier. Toți tremură înaintea lor; își fac frică unii altora, sunt geloși unii pe alții, se trimit în exil unii pe alții; dar alți noi tirani sosesc și se unesc; deportările, stupoarea, frica și Pentarhii săi, în acel moment, sunt zeii care domnesc peste Franța. Tăcerea Terorii în imperiul său, în vasta sa închisoare, douăzeci de milioane de sclavi, toți reduși la tăcere, încătușați, în numele Guyanei, a lui Merlin sau Rewbel, iată acest popor de atâtea ori proclamat egal, liber și suveran.

* * *

Extras din Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, cartea a XXI-a, cap. I „*Les cimetières de la Terreur*".

Ne aflăm în iulie 1794. Cimitirele din Paris nu mai pot înghiți cadavrele pe care le vomează ghilotina, în fiecare zi tot mai numeroase. Miasmele devin

[1] E vorba de convenționalii girondini.

[2] Pentarh, pentarc, cuvânt derivat din greacă, cu sensul de guvern de cinci, sau cinci directori.

insuportabile şi începe teama de epidemii. Michelet găseşte suspecte acuzaţiile celor din vecinătatea cimitirelor. Fără îndoială, crede că descoperă comploturi regaliste dincolo de sensibilitatea lor puţin prea delicată, atât de puţin acordată la diapazonul grav al brutalităţii moravurilor revoluţionare. Trebuie recunoscut că le era lehamite să mai vadă cadavrele revenind la suprafaţă şi să calce în râul de putreziciuni care se scurgea din cimitire. Trebuia rezolvată această problemă care nu făcea onoare Republicii: ce soluţie putea fi adoptată, finalmente, pentru a rezolva mai ingenios (sau industrios) problema acestor cadavre supărătoare? Michelet pare fascinat de un proiect contemporan, „destinat a face să dispară cadavrele şi a învălui această dispariţie de o măreţie cu totul modernă". Vom citi cu interes evocarea futuristă a acestui furnal gigantic destinat distrugerii de „naţiuni întregi", trecând de la „starea maladivă [...] pe care o numim viaţă" la starea de pace a „odihnei eterne".

Căldura era teribilă şi fără îndoială agrava lucrurile. În acelaşi timp, trebuie să remarcăm că plângerile erau mereu aceleaşi, în orice cartier, în orice anotimp. Era o trăsătură generală a imaginaţiei populare. Cimitirele destinate ghilotinaţilor sensibilizau, neliniştea, făcându-i pe toţi să se teamă de epidemii, chiar şi în perioadele în care numărul lor foarte limitat adăuga o cifră cu adevărat imperceptibilă faţă de cifra enormă a înhumărilor obişnuite la Paris.

Plângerile au început la 7 februarie (19 pluvios), în plină iarnă, în cartierul de la Madeleine, pe atunci un cartier mai puţin populat şi bine aerat. Dar Regele, girondinii, erau acolo; imaginaţia nu le dădea pace. Cei din vecinătatea cimitirelor credeau că se vor îmbolnăvi. Comuna (14 pluvios şi 14 ventos), după aceste plângeri repetate, a decis să închidă cimitirul şi să facă înhumările la Monceau. Din 5 până în 20 martie, secţiunile înhumează acolo. Dar ghilotinaţii erau aduşi încă la Madeleine. Herbert şi Clootz au fost ultimii îngropaţi acolo, în 24 martie.

La 25 martie, cum s-a văzut, acuzatorul public l-a avertizat pe executor că de acum cadavrele vor fi duse la Monceau.

Danton, Desmoulins, Lucile, Chaumette au inaugurat cimitirul.

Autorităţile nu ignorau afecţiunea şi fanatismul ataşate acestor nume. O vreme, înhumările de la Monceau au rămas un mister. Cei trecuţi prin supliciu erau depuşi mai întâi la Madeleine şi după câteva zile erau duşi la Monceau, fără îndoială, în timpul nopţii. Cei din vecinătate nu ştiau nimic; credeau că erau îngropaţi sus, în Pigalle, pe atunci cimitirul Roch; se plângeau că aceste cadavre vor declanşa o epidemie.

Când au aflat cu certitudine că erau înhumaţi la Monceau, au început alte reclamaţii. Oamenii din Batignolles, comună pe punctul de a fi întemeiată, cu case încă rare, aerată de vântul de nord, în câmpia de la Clichy, ziceau că nu mai pot suporta mirosul de cadavre. În realitate, acest mic unghi detaşat de parcul

Monceau (49 prăjini pe 29) era supraîncărcat şi deborda. Patru imense secţiuni din Paris veneau să-şi îngroape morţii acolo (şapte mii în mai puţin de trei ani). Ghilotinaţii contau prea puţin faţă de acest număr enorm. Au fost aduşi aici timp de zece săptămâni (din 25 martie până în 10 iunie), iar din ziua în care nu i-au mai adus, plângerile au încetat; cei din vecinătate nu au mai observat prezenţa morţilor.

A doua zi de la teribila lege din prerial, care trebuia să accelereze maşina revoluţionară, s-a decis ca execuţiile să nu mai aibă loc în piaţa Revoluţiei, ci în piaţa Saint-Antoine (sau Bastilia). Multă vreme, strada Saint-Honoré s-a plâns de convoiul căruţelor fatale; acest cartier, cel mai remarcabil pe atunci, cel mai comercial din Paris, era invadat în acele ore de un val de urlători recrutaţi anume, de cumetrele ghilotinei, comedianţi teribili, mereu aceeaşi, care puneau oamenii pe fugă; mult timp după aceea, strada a rămas tristă şi funestă.

Această decizie din 23 a fost schimbată în 24. Piaţa Bastiliei era un loc de mare trecere, unde duceau toate drumurile din est. Era un centru de comerţ pentru două meşteşuguri din foburg, fierul şi lemnul, pentru ebeniştii şi fabricanţii de mobilă, care angajau mii de oameni. Această piaţă unde fusese Bastilia, pe ruinele căreia au aşezat pentru sărbătoarea de 10 august *Natura cu o sută de mamele*[1], era locul unde s-a petrecut scena cea mai frumoasă şi mai emoţionantă din 93, *comuniunea apei sfinte* între departamentele noastre, era locul sacrosanct al Revoluţiei, mai mult decât piaţa care separă Tuileries de Champs-Elysées. Mânjirea ei cu sângele aristocraţilor era un sacrilegiu care ar fi rănit puternic delicateţea patriotică a foburgului.

Au dat înapoi în faţa opiniei foburgului şi au decis ca, începând de a doua zi (25 prerial, 13 iunie), execuţiile să se facă la capătul celălalt al foburgului, la bariera Tronului.

De atunci, şirul lugubru de căruţe străbătea strada pe toată lungimea sa. Diferitele drame oferite privirilor se petreceau sub ochii celor ce munceau din greu, sub privirile săracilor, ale populaţiei care suferea, prin urmare aceştia erau cei mai iritaţi. Acolo era fibra umană cea mai dură. Totuşi, accidentele tragice ale familiei şi ale rudelor, tinereţea debordantă a unora şi bătrâneţea altora, toate aceste lucruri care ţin de natura omului, erau mai puternic simţite în lumea lucrătorilor decât în lumea de plăceri, mai sensibilă la lacrimi, dar, în fond, mai egoistă, gata să întoarcă privirile şi să-şi dea putere prin plăceri şi uitare. Foburgul, din contră, departe de distracţii şi de plăceri, rămânea doar cu aceste impresii. Femeile le resimţeau

---

[1] Un fel de copie a unei Isis egiptene, care îşi presa pieptul cu mâinile spre a face să curgă apă şi vin – culoarea roşie a lichidului care curgea din pieptul acestei divinităţi o asimila ghilotinei, idolul formidabil, căreia marii preoţi ai cultului Revoluţionar veneau să-i închine tributul zilnic de trupuri omeneşti.

puternic, vorbeau deschis, adeseori seara îşi aminteau şi repetau la infinit ceea ce vedeau ziua. Cu vorbe aspre, pline de furie, încet, încet, inimile vibrau. De aici, imobilitatea lor la 9 Termidor. Nu au făcut nimic pentru a susţine regimul care timp de patruzeci de zile le-a făcut rău şi i-a dezgustat prin acest spectacol respingător.

Invidia poate a avut şi ea un rol. Au scăpat de toate acestea cartierele cele mai frumoase din Paris, făcându-i să sufere pe cei din foburgul sărman. Frumoasă răsplată pentru patriotismul lor. Devenise abatorul, cimitirul Revoluţiei. Condamnaţii, purtaţi în viaţă de-a lungul cartierului, morţi îl străbăteau din nou pentru a fi îngropaţi chiar în inima cartierului, în secţiunea de la Montreuil, la cimitirul Sainte-Marguerite, care gemea de morţi. Încă din luna germinal, ucenicele de la salpetru, care lucrau la biserică, ziceau că nu mai suportau miasmele care veneau din gropile învecinate. La 26 prerial, administraţia poliţiei scria că foburgul se teme de o epidemie, dacă vor aduce şi ghilotinaţii în acest focar infecţios. Mai mult de o sută de morţi, care au suferit supliciul şi au fost înhumaţi acolo până în 4 mesidor, au adus la culme neliniştea şi furia sectorului. Locuitorii au declarat că nu vor mai suporta mirosul.

Exista un remediu. Să se arunce var nestins spre a grăbi distrugerea cadavrelor. Dar era un obstacol. La Sainte Marguerite ghilotinaţii erau amestecaţi cu morţii din cartier; nu puteau fi arşi cu var nestins unii fără ceilalţi. La acest lucru se opunea sensibilitatea populaţiei. Sanculoţii voiau ca morţii lor să putrezească pe îndelete.

Mai era un cimitir în foburg, nu în partea din Montreuil, ci în cea din Quinze-Vingt, cel al abaţiei Saint-Antoine (astăzi ospiciu pentru copii). Cei din Quinze-Vingt, nedorind deloc ca morţii să fie îngrămădiţi la ei, fac cunoscut că cimitirul era nepotrivit, căci la zece picioare sub pământ se afla apă. Se temeau de infestarea fântânilor din vecinătate. Aici nu fuseseră îngropate decât femeile care lucrau la biserică, azi puţine la număr. Biserica devenise un depozit de grâne; aceste exalaţii răufăcătore nu le alterau oare? Nu mai lipsea decât să facă dovada acestei consideraţii.

Comuna a ales un alt loc, la extremitatea foburgului, la Picpus, aproape de zidul de incintă al barierei, unde aveau loc execuţiile. Era grădina unei comunităţi ecleziastice canoniale pentru femei. Acest patrimoniu naţional fusese închiriat unui speculator, care făcea o afacere obişnuită pe atunci, pe care o făceau încă mulţi alţii. Devenise un fel de casă de sănătate, servind drept închisoare pentru bogaţi sau favorizaţi; precizez, prizonieri de ambele sexe, mari domni de altădată şi mari doamne. Libertatea era extremă în aceste închisori galante; se amuzau tot timpul; nesiguranţa sorţii dădea inimilor imbold. Moartea era o peţitoare eficientă şi atotputernică.

Această casă, până atunci liniştită în acel pustiu, s-a trezit deodată deranjată, surprinsă cu atâta cruzime, când Comuna, din pricini de utilitate publică, a luat jumătate din grădină, a înconjurat-o cu un gard de scânduri şi a pus să se sape gropi. Bieţii suspecţi aveau sub ochi un teribil *Memento mori*, de fiecare dată când sosea o căruţă plină cu morţi. Scenele cele mai lugubre se petreceau noaptea. Cadavrele erau dezbrăcate sub cerul liber, iar veşmintele lor erau trimise la râu şi de acolo la aziluri. Angajaţii cereau sus şi tare Comunei să le ridice măcar un şopron de scânduri, căci vântul le stingea lămpile şi rămâneau în întuneric cu ghilotinaţii; puteau astfel să aducă prejudicii lucrului public căci cadavrele goale puteau dispărea în întuneric.

Din 4 până în 21 mesidor (25 iunie-12 iulie), o primă groapă comună deborda. Comuna a pus să se sape o a doua, o a treia groapă. Pe bună dreptate, nemulţumirea cartierului ajunsese la culme. Sângele inunda locul, nu era altă soluţie decât să se sape o groapă de şase picioare, în toate sensurile, acolo unde se mai putea. Terenul dur şi argilos nu absorbea nimic: totul se descompunea. Emanaţiile teribile se răspândeau până departe. Acopereau groapa cu scânduri, dar acest lucru nu împiedica lucrarea vântului care, de oriunde sufla, aducea miasma greţoasă de putreziciune.

„Ce va fi, zice Poyet, arhitectul oraşului însărcinat să examineze problema, ce va fi, dacă acest focar de infecţie se va întinde şi se va uni cu cel din gropile aflate nu departe una de alta?" El propunea ca sângele să fie colectat într-un fel de roabă căptuşită cu plumb şi să fie transportat zilnic, după fiecare execuţie.

În realitate, situaţia din foburg nu era deloc reconfortantă. Erau trei cimitire, toate trei alarmante. Sainte-Marguerite deborda de cadavre, au început să le îngroape la Saint-Antoine, dar nu mai adânc de patru şchioape. La Picpus, unde duceau ghilotinaţii, nu-ţi puteai crede ochilor. Argila scotea totul la iveală, nevrând să ascundă nimic. Totul ieşea la suprafaţă. Putreziciunea fierbea şi deborda sub soarele de iulie. Cei de la drumurile comunale au făcut un raport, dar nu îndrăzneau să spună că varul absorbise această miasmă teribilă. Au acoperit cadavrele cu scânduri, însă leşurile ieşeau la iveală printre crăpături. Se arunca var cu nemiluita, dar se vărsa prea multă apă, ceea ce înrăutăţea lucrurile.

La 29 mesidor, cine putea crede?, plănuiseră să părăsească Picpus şi să ducă ghilotina la Saint-Antoine, considerat plin deja la 27 mesidor.

Arhitectul a găsit un teren dincolo de bariere, pe drumul spre Saint-Mandé. Era o veche carieră de nisip, abandonată, numită Mont-au-Poivre. Numai că trebuia timp pentru a o adapta acestor treburi. Trebuia înconjurată cu un gard de scânduri şi săpate gropile. Notând aceste dispoziţii, el face o curioasă remarcă: „Acest loc va fi bun pentru o vie şi o livadă cu pomi ale căror roade nu vor fi de lepădat."

Pentru a pregăti totul, erau necesare câteva zile; dar, oricâtă grabă, ghilotina era tot așa de grăbită ca Picpus care, supraîncărcat, debordând și mustind, risca să pună pe fugă lumea și să-i alunge până și pe gropari. Comuna, avertizată în 8 termidor, credea că se mai putea aștepta o zi, două și recomanda „să se ardă peste gropi cimbru, salvie și ienupăr în timpul înhumărilor".

Un arhitect, fără îndoială inspirat de aceste amintiri, a imaginat un monument pentru combustia morților, care ar fi simplificat totul. Planul său era tocmai bun pentru a aprinde imaginația. Închipuiți-vă, în lumina zilei, un vast portic circular. De la un pilastru la altul, multe arcade și sub fiecare o urnă care conține cenușa. În centru, o piramidă enormă din care iese fum prin vârf și prin cele patru colțuri ale sale. Un imens aparat chimic care, fără dezgust, fără oroare, scurtează treaba Naturii, cuprinzând întreaga națiune, la nevoie, ca astfel din starea maladivă, tulbure, murdară, pe care o numim viață, prin flacăra pură, ar face trecerea la starea de pace a repaosului etern. Această idee i-a venit după Teroare și a propus-o în anul al VII-lea, având fără îndoială presentimentul creșterii imense a tărâmului Morții. Ce puteau să însemne cei o mie două sute de ghilotinați din cele două luni (din prerial până în termidor) față de distrugerile prodigioase cu care începe secolul al XIX-lea?

Texte reunite de fr.[1] RENAUD SILLY, o.p.[2]

[1] Frate dominican (n.t.).
[2] Lt. Ordo Praedicatorum (n.t.).

CUPRINS

Introducere la ediția în limba română (*Ioan L. Danciu*) I
Cuvânt înainte 5

PARTEA ÎNTÂI

FAPTELE

Capitolul I. – P. CHAUNU. Secularizarea bunurilor bisericești: semnificație politică și consecințe economice 9
Capitolul II. – J.-P. et I. BRANCOURT. 14 iulie 1789: spontaneitate cu premeditare. 21
Capitolul III. – Gh. DE DIESBACH. Masacrul din 10 august 53
Capitolul IV. – Gr. WOIMBÉE. Revoluția intermitentă. Fragmente intempestive de istoriografie postrevoluționară 65
Capitolul V. – J. – Chr. PETITFILS. Ludovic al XVI-lea și revoluția suveranității. 1787-1789 89
Capitolul VI. – H. BEAUSOLEIL. Moartea lui Ludovic al XVI-lea 103
Capitolul VII. – J. CHARLES-GAFFIOT. Mă numeam Marie-Antoinette Lorraine de Austria 135

Capitolul VIII. – J. CHARLES-ROUX. Patimile și martiriul unui copil rege al Franței 161
Capitolul IX. – Fr. ROUVILLOIS. Saint-Just fascist? 181
Capitolul X. – J. de VIGUERIE. Persecuția antireligioasă 211
Capitolul XI. – R. SECHER. Războiul din Vandeea. Război civil, genocid, memoricid 223
Capitolul XII. – A. GADY. Vandalismul revoluționar 245
Capitolul XIII. – J. DUMAINE. Bibliotecile și revoluția franceză 255
Capitolul XIV. – T. JOSSERAN. Și Regala a fost distrusă! 277
Capitolul XV. – X. MARTIN. Problema dreptului revoluționar 293
Capitolul XVI. – Chr. BOUTIN. Decupajul revoluționar al teritoriului, între utopie și tehnocrație 315
Capitolul XVII. – E. LE ROY. Revoluție, meteorologie, subzistențe. 1787-1789 327
Capitolul XVIII. – Br. CENTORAME. Iconografia contrarevoluționară 341
Capitolul XIX. – J. TULARD. Bonaparte și Revoluția franceză 373
Capitolul XX. – M. CRAPEZ. Moștenirea terorii în secolul al XIX-lea 383
Capitolul XXI. – D. PAOLI. Urmările Revoluției franceze. Un rechizitoriu 391
Capitolul XXII. – St. COURTOIS. De la Revoluția franceză la Revoluția din Octombrie 403
Capitolul XXIII. – M. BAR ZVI. Evreii și Revoluția franceză 411

Capitolul XXIV. – J.-M. POTIN. „Libertate, egalitate, fraternitate" sau imposibilitatea de a fi fiu 421
Capitolul XXV. – J. SÉVILLIA. Se va sărbători oare tricentenarul revoluției? 437

PARTEA A DOUA

GENIUL

Capitolul I. – J. DES CARS. Malesherbes, avocat al toleranței și inventator al drepturilor omului 451
Capitolul II. – A. ODIER. Rivarol, „tăcutul Revoluției" 457
Capitolul III. – P. GLAUDES. Joseph de Maistre 477
Capitolul IV. – J. ALIBERT. Adevărata și falsele lumini. Louis de Bonald, un gânditor al bazelor. 1754-1840. 489
Capitolul V. – S. VAJDA. Chateaubriand: Vrăjitorul împotriva pamfletarilor, o estetică a suferinței 511
Capitolul VI. – J. DE GUILLEBON. Balzac, critic organic al Revoluției franceze 527
Capitolul VII. – Fr. MORGAN. Donoso Cortés, observator al Revoluției în Europa 535
Capitolul VIII. – J. Ruiz de CHASTENET. Sensul metafizic al Revoluției în opera filosofului Antoine Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880) 551

Capitolul IX. – P.-E. PROUVOST D'AGOSTINO. Celălalt Baudelaire 579
Capitolul X. – P. AURAIX-JONCHIÈRE. Barbey d'Aurevilly și revoluția eternă 607
Capitolul XI. – J. Fr. GALINIER-PALLEROLA. Léon Bloy sau paradoxurile unui imprecator 619
Capitolul XII. – P.-A. D'ORCAN. Nietzsche împotriva instinctului democratic 635
Capitolul XIII. – A. NÉRY. Villiers de l'Isle-Adam. Privirea unui cavaler asupra revoluțiilor contemporane 661
Capitolul XIV. – R. SILLY. Hyppolite Taine sau Revoluția franceză considerată în unitatea ei în *Originile Franței contemporane*.1876-1894 ... 669
Capitolul XV. – Ph. LAUVAUX. Augustin Cochin și „noua istorie" a Revoluției 681
Capitolul XVI. – D. DECHERF. Jacques Bainville. Revoluția franceză nu a avut loc 693
Capitolul XVII. – St. GIOCANTI. Charles Maurras 701
Capitolul XVIII. – R. SOULIÉ. Charles Péguy: Revoluție, republică, democrație 709
Capitolul XIX. – B. FIXES. Revoluția trebuie reluată. Visul neîmplinit al lui Georges Bernanos 715
Capitolul XX. – F. HADJADI. Teroarea din milă. Hannah Arendt și Revoluția 735

PARTEA A TREIA

ANTOLOGIE

Capitolul I. - Instalarea terorii. Zilele de 5 şi 6 octombrie 1789 751
Capitolul II. - Septembrie 1792 759
Capitolul III. - Procesul lui Ludovic al XVI-lea 769
Capitolul IV. - Războaiele din Vandeea, Lyon, Toulon 781
Capitolul V. - Teorii politice 799
Capitolul VI. - Psihologie revoluţionară 815
Capitolul VII. - Război şi Revoluţie 821
Capitolul VIII. - Persecuţii religioase 833
Capitolul IX. - Artele şi educaţia 845
Capitolul X. - Alegerile în timpul Revoluţiei 859
Capitolul XI. - Diverse 869

Volum coordonat de Renaud ESCANDE

Legitime şi glorioase, festive şi fraterne, fructe ale unei « raţiuni » aşteptate de secole : astfel sunt prezentate de obicei evenimentele a ceea ce a fost şi una dintre perioadele cele mai sângeroase ale istoriei, inaugurând în mod tragic o succesiune de revoluţii şi de conflicte care au marcat Europa până la mijlocul secolului al XX-lea.

Este întotdeauna în interesul unei naţiuni să facă să strălucească câteva mituri fondatoare şi este în interesul celor care au luat puterea să mascheze violenţa şi arbitrariul pe care şi-au întemeiat dominaţia. Însă istoria nu se scrie ca mitologia, şi exigenţa ei de adevăr nu ar trebui să se împiedice de scopuri utilitariste.

Aceast volum nu înţelege să « înnegrească » fapte care stau mărturie prin ele însele. Violenţa – nemaiîntâlnită – care totuşi se prevala de epoca Luminilor – a produs o undă de şoc ce s-a întins asupra a mai multor generaţii. Ea a antrenat cu ea o întreagă serie de operaţii de reflecţii critice asupra fenomenului revoluţionar a căror legitimitate este adesea prea repede negată.

Cu contribuţiile lui Jacques ALIBERT, Pascale AURAIX-JONCHIÈRE, Michaël BAR ZVI, Henri BEAUSOLEIL, Christophe BOUTIN, Jean-Pierre et Isabelle BRANCOURT, Jean DES CARS, Bruno CENTORAME, Jacques CHARLES-GAFFIOT, Jean CHARLES-ROUX, Pierre CHAUNU, Stéphane COURTOIS, Marc CRAPEZ, Dominique DECHERF, Ghislain DE DIESBACH, Jean DUMAINE, Bernard FIXES, Alexandre GADY, Jean-François GALINIER-PALLEROLA, Stéphane GIOCANTI, Pierre GAUDES, Jacques DEGUILLEBON, Fabrice HADJADJ, Tancrède JOSSERAN, Philippe LAUVAUX, Emmanuel LE ROY LADURIE, Xavier MARTIN, Frédéric MORGAN, Alain NÉRY, Arnaud ODIER, Paul-Augustin D'ORCAN, Dominique PAOLI, Jean-Christian PETITFILS, Jean-Michel POTIN, Pierre-Emmanuel PROUVOST D'AGOSTINO, Frédéric ROUVILLOIS, Jonathan RUIZ DE CHASTENET, Reynald SECHER, Jean SÉVILLIA, Renaud SILLY, Rémi SOUILÉ, Jean TULARD, Sarah VAJDA, Jean DE VIGUERIE, Grégory WOIMBÉE, şi cu numeroase texte şi documente inedite.

ISBN 978-973-126-197-4

ISBN 978-973-126-197-3